# SECUNDA SECUNDÆ
# S. THOMÆ AQUINATIS,

## DIVINÆ VOLUNTATIS INTERPRETIS, ORDINIS PRÆDICATORUM.

## OPUS PLANE AUREUM,

*OMNIUM QUÆ AD MORALEM SCIENTIAM, hoc est, ad Virtutum & vitiorum notitiam spectant, particularem, eámque eruditissimam explicationem continens:*

Ob ídque non modò sacrarum Litterarum studiosis, sed omnibus in universum longè utilissimum:

*Olim quidem ad vetera Exemplaria per Theologos Lovanienses, deinde per alios Viros doctissimos sedulò castigatum; novissimè autem per Duacenses Theologos novo nunc iterum labore non parùm correctum & illustratum.*

Adjectis SCHEMATIBUS Quæstionum ordinem, atque connexionem, & AXIOMATIBUS, ad easdem Quæstiones certam, brevem & claram B. THOMÆ Responsionem atque Doctrinam fideliter complectentibus.



LUGDUNI,
Apud ANISSONIOS, JOAN. POSUEL, & CLAUD. RIGAUD.

*M. DC. LXXXV.*
CUM PRIVILEGIO CHRISTIANISSIMI REGIS.

# PRIOR INDEX

## SECUNDÆ SECUNDÆ, QUI EST LOCORUM COMMUNIUM THEOLOGICORUM IN EA PARTE

Explicatorum, litterarum Alphabeti ordine digestus; ut quid in ea parte tractetur, litetrarum sacrarum studiosi statim videre, & quod in ea quærent, sine negotio invenire queant.

# ALTER INDEX
## CONTINENS OMNES QUÆSTIONES, QUÆ IN SECUNDA SECUNDÆ EXPLICANTUR; servato eo, qui in Auctore est, ordine.

# INDEX.

# INDEX.



DE

De

# INDEX.



De

FINIS.

SECUNDA SECUNDÆ

# ANGELICI DOCTORIS S. THOMÆ AQUINATIS.

## Particularem omnium eorum, quæ ad virtutes & vitia, totámque moralem disciplinam pertinent, explicationem continens.

D. AUGUSTINI HUNNÆI *Sacræ Theologiæ quondam Doctoris, Regiique apud Lovanienses Professoris, Schematibus & Axiomatibus, universam ejus methodum atque doctrinam, a disputationum prolixitate, ad summam brevitatem (memoriæ gratissimam & convenientissimam) revocantibus, aucta & illustrata.*

### PROLOGUS.

POST communem considerationem de virtutibus & vitiis, & aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula in speciali. Sermones enim morales universales, minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter. Uno modo ex parte materiæ ipsius moralis, putà cum consideratur de hac virtute, vel hoc vitio. Alio modo quantum ad speciales status hominum; putà cùm consideratur de subditis & prælatis, de activis & contemplativis, vel quibuscunque aliis differentiis hominum. Primò ergo considerabimus specialiter de his quæ pertinent ad omnes hominum status. Secundo verò, specialiter de his quæ pertinent ad determinatos status.

Est autem considerandum circa primum, quòd si seorsum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis & præceptis, oporteret idem multotiens dicere. Qui enim sufficienter vult tractare de hoc præcepto, *Non mœchaberis*, necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cujus etiam cognitio dependet ex cognitione oppositæ virtutis. Erit ergo compendiosior & expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute & dono sibi correspondente, & vitiis oppositis, & præceptis affirmativis, vel negativis.

Erit autem hic considerationis modus conveniens ipsis vitiis secundùm propriam speciem. Ostensum est enim suprà * quòd vitia & peccata diversificantur specie secundùm materiam, vel objectum: non autem secundùm alias differentias peccatorum, putà cordis, oris & operis; vel secundùm infirmitatem, ignorantiam & malitiam, & alias hujusmodi differentias. Est autem eadem materia circa quam virtus rectè operatur, & vitia opposita à rectitudine recedunt. * p. 2. q. 18. & 72. & 73.

Sic ergo tota materia morali ad considerationem virtutum reducta, omnes virtutes sunt ulterius reducendæ ad septem, quarum tres sunt Theologicæ (de quibus primo est agendum) aliæ verò quatuor sunt cardinales *, de quibus posterius agetur. Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quæ inter cardinales virtutes continetur & numeratur. Ars verò non pertinet ad scientiam moralem, quæ circa agibilia versatur: cùm ars sit *recta ratio factibilium*, ut suprà † dictum est. Aliæ verò tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus, & scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus sancti. Unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium. Aliæ verò virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales, ut * ex supradictis patet. Unde in consideratione alicujus virtutis cardinalis, considerabuntur etiam omnes virtutes ad eam qualitercunque pertinentes, & vitia opposita. Et sic nihil moralium erit prætermissum.

* q. 47. 58. & 123. & 141.
† p. 2. q. 57. ar. 3. & 4.
* p. 2. q. 61. ar. 3.

## SCHEMA GENERALE,
# UNIVERSAM HUJUS LIBRI DOCTRINAM
## SUMMATIM ET CLARE COMPLECTENS.

*Quæ ad moralem doctrinam in speciali spectant, sunt bipartita:* (Quæstione)

- *Quædam communiter ad omnes homines, cujuscunque conditionis sint, pertinent. Cujusmodi sunt virtutes & vitia. Nam ut virtutes omnibus sunt excolendæ, ita vitia sunt omnibus fugienda.*
  *Quæ à S. Thoma hac methodo explicantur.* VIRTUS
  - *Theologica*
    - *Fides.* 1
    - *Spes.* 17
    - *Charitas.* 23
  - *Moralis*
    - *Prudentia.* 47
    - *Justitia.* 58
    - *Fortitudo.* 123
    - *Temperantia.* 141
- *Quædam speciatim ad homines certæ alicujus conditionis pertinent: Sub quo titulo beatus Thomas explicat.*
  - *Gratias gratis datas.* 171
  - *Vitarum genera.* 179
  - *Varios hominum status & officia.* 184 ad calcem usque libri.

### QUÆSTIO PRIMA.
*De Fide, in decem articulos divisa.*

CIRCA virtutes igitur theologicas primò erit considerandum de Fide: secundò, de Spe: tertiò de Charitate.

¶ Circa fidem verò quadruplex consideratio occurrit prima quidem de ipsa fide: secunda de donis intellectus & scientiæ sibi correspondentibus: tertia de vitiis oppositis: quarta de præceptis ad hanc virtutem pertinentibus.

¶ Circa fidem, verò, primò erit considerandum de ejus objecto: secundò de ejus actu: tertiò de ipso habitu fidei.

¶ Circa primum quæruntur decem:

¶ Primò, utrum objectum fidei sit veritas prima.
¶ Secundò, utrum objectum fidei sit aliquid complexum vel incomplexum, id est, res, an enuntiabile.
¶ Tertiò, utrum fidei possit subesse falsum.
¶ Quartò, utrum objectum fidei possit esse aliquid visum.
¶ Quintò, utrum possit esse aliquid scitum.
¶ Sextò, utrum credibilia debeant distingui per certos articulos.
¶ Septimò, utrum iidem articuli subsint fidei secundū omne tēpus.
¶ Octavò, de numero articulorum.
¶ Nonò, de modo tradendi articulos in symbolo.
¶ Decimò, cujus sit fidei symbolum constituere.

### SCHEMA FIDEI.

*Quatuor sunt capita, ad quæ, omnia quæcunque de fide tradit B. Thomas, referuntur. Videlicet.* (Quæstione)

- *Fides ipsa Cujus explicantur*
  - *Objectum.* 1
  - *Actus*
    - *Internus.* 2
    - *Externus.* 3
  - *Habitus: ubi agitur de*
    - *ipsa fidei virtute* 4
    - *fidem habentib.* 5
    - *fidei causa.* 6
    - *fidei effectu.* 7
- *Dona Spir. quæ fidei respondent*
  - *Intellectus.* 8
  - *Scientia.* 9
- *Vitia opposita.*
  - *fidei.*
    - *Infidelitas quæ opponitur fidei.*
      - *Infidelit. in gener.* 10
      - *Hæresis.* 11
      - *Apostasia à fide.* 12
    - *Blasphemia. quæ opponitur confessioni fidei.*
      - *Blasph. in genere.* 13
      - *Blasph. quæ est peccatum contra Spiritum sanctum.* 14
  - *Dono intellectus.*
    - *Cæcitas mentis* } 15
    - *Hebetudo sensus.* } 15
- *Præcepta fidei, donorúmque scientiæ & intellectus.* 16

## QUÆSTIONIS PRIMÆ
### De objectio fidei,

In decem quæstiunculas, seu articulos, distributio.

AXIOMA.

1 ₁ FORMALE *fidei objectum, est ipsa veritas prima, materiale verò quidquid creditur propter revelationem divinam ;*
2 ₂ *Quod ex parte rei quidem simplex est, ex parte cre-*
3 *dentis verò conjunctum , ₃ ab omni falsitate alienum,*
4 *neque sub ₄ sensum neque sub ₅ scientiam cadens. Idque*
5 *rectè ₆ dispertitum est in quatuordecim capita : superio-*
6 *ribus sæculis ₇ omnia quidem , sed confusè : post Christi*
7 *adventum verò , distinctè credita , & ₈ in unum sym-*
8 *bolum redacta , auctoritate universalis Ecclesiæ. ₉ Cui*
9 *quam ₁₀ præsit summus Pontifex , ad eum symboli editionem pertinere credendum est.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum objectum fidei sit veritas prima.*

* 1. 2. 4. ar 1. q. 1. & verit. q. 14. ar. 8. & q. 18. & ar. 3. cor.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd objectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse objectum fidei quod nobis proponitur ad credendum : Sed non solum proponuntur nobis ad credendum ea , quæ pertinent ad divinitatem quæ est veritas prima : sed etiam ea, quæ pertinent ad humanitatem Christi, & Ecclesiæ sacramenta, & creaturarum conditionem. Ergo non solum veritas prima est fidei objectum.

¶ 2. Præterea, Fides & infidelitas sunt circa idem, cùm sint opposita. Sed circa omnia, quæ in sacra Scriptura continentur, potest esse infidelitas : quidquid enim horum homo negaverit , infidelis reputatur : ergo etiam fides est circa omnia, quæ in sacra Scriptura continentur. Sed ibi multa de hominibus continentur , & de aliis rebus creatis. Ergo objectum fidei non solum est veritas prima, sed etiam veritas creata.

* 2. 2. q. 62. ar. 3.

¶ 3. Præterea , Fides charitati condividitur , ut suprà dictum* est. Sed charitate non solum diligimus Deum, qui est summa bonitas , sed etiam diligimus proximum. Ergo fidei objectum non est solum veritas prima.

* cap. 7. paulo ante fin.

SED CONTRA est , quod Dion. dicit 7 c. de div. nominibus , * quòd *fides est circa simplicem & semper existentem veritatem.* Hæc autem est veritas prima. Ergo objectum fidei est veritas prima.

CONCLUSIO.

*Cùm nihil sub fidem cadat nisi in ordine ad Deum , veritas prima ejus formale objectum est , cujus ratione, his quæ fidei sunt assentimus, materiale verò objectum, fidei est id quod à fidelibus creditur.*

RESPONDEO dicendum , quòd cujuslibet cognoscitivi habitus objectum duo habet, scilicet id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum , & id per quod cognoscitur , quod est formalis ratio objecti, sicut in scientia Geometriæ materialiter scita sunt conclusiones, formalis verò ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quæ conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide si consideremus formalem rationem objecti; nihil est aliud quàm veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est à Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinæ fides innititur tanquam medio. Si verò consideremus materialiter ea, quibus fides assentit , non solum est ipse Deus : sed etiam multa alia, quæ tamen sub assensu fidei non cadunt , nisi secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum ; prout scilicet per aliquos divinitatis effectus homo adjuvatur ad tendendum in divinam fruitionem. Et ideo etiam ex hac parte objectum fidei quodammodo est veritas prima, inquantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum : sicut etiam objectum medicinæ est sanitas , quia nihil medicina considerat, nisi in ordine ad sanitatem.

AD PRIMUM ergo dicendum , quòd ea , quæ pertinent ad humanitatem Christi, & ad sacramenta Ecclesiæ , vel ad quascumque creaturas , cadunt sub fide , inquantum per hæc ordinantur ad Deum , & eis etiam assentimus propter divinam veritatem.

Et similiter dicendum est AD SECUNDUM , de omnibus illis quæ in sacra Scriptura traduntur.

AD TERTIUM dicendum , quòd etiam charitas diligit proximum propter Deum ; & sic objectum ejus propriè est ipse Deus, ut infra dicetur *.

* q. 25. art. 1.

ARTICULUS II.

*Utrum objectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis.*

1. d. 41. in exp. l. & 3. d. 24. art. 1. q. 2. & 1. contra c. 8. Et verit. q. 14. ar. 8. ton. † Artic. praeced.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd objectum fidei non sit aliquid complexum per modum enuntiabilis. Objectum enim fidei est veritas prima, sicut dictum † est. Sed prima veritas est quid incomplexum: Ergo objectum fidei non est aliquid cõplexum.

¶ 2. Præterea , Expositio fidei in Symbolo continetur : sed in Symbolo non ponuntur enuntiabilia , sed res. Non enim dicitur ibi , quòd Deus sit omnipotens, sed *Credo in Deum omnipotentem*: Ergo objectum fidei non est enuntiabile, sed res.

¶ 3. Præterea , Fidei succedit visio , secundum illud 1. ad Corinth. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate , tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte , tunc autem cognoscam , sicut & cognitus sum.* Sed visio patriæ est de incomplexo , cùm sit ipsius divinæ essentiæ : Ergo etiam fides viæ.

SED CONTRA , fides est media inter scientiam & opinionem. Medium autem & extrema sunt ejusdem generis. Cùm ergo scientia & opinio sint circa enuntiabilia , videtur quòd similiter fides sit circa enuntiabilia : & ita objectum fidei , cùm sit circa enuntiabilia est aliquid complexum.

CONCLUSIO.

*Cùm intellectus humanus , ea quæ ex se simplicia sunt ; secundum quandam complexionem cognoscat , objectum fidei , quamquam secundum se incomplexum quoddam sit , ex parte tamen credentis est aliquod complexum enuntiabile.*

RESPONDEO dicendum, quòd cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis. Est autem modus proprius humani intellectus ; ut componendo & dividendo veritatem cognoscat, sicut in primo dictum * est; & ideo ea, quæ sunt secundum se simplicia, intellectus humanus cognoscit secundum quandam complexionem : sicut è converso intellectus divinus incomplexè cognoscit , ea quæ sunt secundum se complexa. Sic ergo objectum fidei dupliciter considerari potest. Uno modo ex parte ipsius rei creditæ ; & sic objectum fidei est aliquid incomplexum scilicet res ipsa de qua fides habetur. Alio modo, ex parte credentis: & secundum hoc objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis , & ideo utrumque verè opinatum fuit apud antiquos: & secundum aliquid, utrumque est verum.

* 1. p. q. 85. ar. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum , quòd ratio illa procedit de objecto fidei ex parte ipsius rei creditæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in symbolo tanguntur ea de quibus est fides, inquantum ad ea terminatur actus credentis, ut ex ipso modo loquendi apparet : actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem : non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionẽ habeamus: sicut in scientia: ita & in fide.

AD TERTIUM dicendum, quòd visio patriæ erit veritatis primæ secundum quod in se est: secundum illud 1. Joan. 3. & *Scimus quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est*, & ideo visio illa erit non per modum enuntiabilis, sed per modum simplicis intelligentiæ. Sed per fidem non apprehendimus veritatem primam sicut in se est ; unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

*Utrum fidei possit subesse falsum.*

3. d. 24. ar. 1. q. 1. & pr. p. 4. art. 1. in prin.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd fidei possit subesse falsum. Fides enim condividitur spei & charitati. Sed spei potest aliquid subesse falsum. Multi enim sperant se habituros vitam æternam , quam non habebunt. Similiter etiam & charitati : multi enim diliguntur tanquam boni : qui tamen boni non sunt : Ergo & fidei potest aliquid subesse falsum.

¶ 2. Præterea, Abraham credidit Christum nasciturum, secundum illud Joan. 8 *Abraham pater vester exultavit, ut videret diem meum: vidit & gavisus est.* Sed post tempus Abrahæ Deus poterat non incarnari, sola enim sua voluntate carnem accepit : & ita esset falsum quod Abraham de Christo credidit. Ergo fidei potest subesse falsum.

¶ 3. Præterea, Fides antiquorum fuit, quòd Christus esset nasciturus ; & hæc fides duravit in multis usque ad prædicationem Evangelii. Sed Christo jam nato , etiam antequam prædicare inciperet, falsum erat Christum nasciturum: Ergo fidei potest subesse falsum.

¶ 4. Præterea, Unum de pertinentibus ad fidem est, ut aliquis credat sub sacramento altaris verum corpus Christi contineri. Potest autẽ contingere : quando non rectè consecratur, quòd non est ibi verum corpus Christi , sed solùm panis : Ergo fidei potest subesse falsum.

SED CONTRA , Nulla virtus perficiens intellectum se habet ad falsum : secundum quod est malum intellectus : ut patet per Phil. in 6.* Ethic. Sed fides est quædam virtus perficiens intellectum , ut infra † patebit : Ergo ei non potest subesse falsum.

* l. 6. eth. c. 2. 3. † q. 4. a. 2. & 5. lumen.

CONCLUSIO.

*Cùm fidei objectum formale sit veritas prima, ei nullum potest subesse falsum.*

RESPONDEO dicendum, quod nihil subest alicui potentiæ, vel habitui, aut etiam actui, nisi mediante ratione formali objecti : sicut color videri non potest nisi per lucem: & conclusio sciri non potest nisi per medium demonstrationis. Dictum est autem * (art. 1.) quòd ratio formalis objecti fidei est veritas prima: unde nihil potest cadere sub fide, nisi inquantum stat sub veritate prima, sub qua nullũ falsũ stare potest, sicut nec *non ens* sub ente, nec *malum* sub bonitate. Unde relinquitur, quòd fidei non potest subesse aliquod falsũ.

* Art. 1. huj. q.

AD PRIMUM ergo dicendum , quòd quia *verum* est bonum intellectus , non autem est bonum appetitivæ virtutis ; ideo omnes virtutes quæ perficiunt intellectum , excludunt totaliter falsum : quia de ratione virtutis est, quòd se habeat solum ad bonum. Virtutes autem perficientes partem appetitivam, non excludunt totaliter falsum. Potest enim aliquis secundum justitiam aut temperantiam agere , habens aliquam falsam opinionem de eo circa quod agit. Et ita cùm fides perficiat intellectum, spes autem & charitas appetitivam partem , non est similis ratio de eis. Et tamen neque etiam spei subest falsum. Non enim aliquis sperat se habiturum vitam æternam secundũ propriam potestatem; hoc enim esset præsumptionis: sed secundum auxilium gratiæ: in qua si perseveraverit, omnino & infallibiliter vitam æternam consequetur. Similiter etiam ad charitatem pertinet diligere Deum in quocunque fuerit: unde non refert ad charitatẽ, utrũ in isto sit Deus, qui propter Deũ diligitur.

AD SECUNDUM dicendum , quòd *Deum non incarnari* secundum se consideratum , fuit possibile, etiam post tempus Abrahæ : sed secundum quod opus cadit sub præscientia divina , habet quandam necessitatem infallibilitatis, ut in primo * dictum est : & hoc modo cadit sub fide. Unde prout cadit sub fide , non est falsum.

* 1. p. q. 14. art. 13. & 19.

AD TERTIUM dicendum , quòd hoc ad fidem credentis pertinebat post Christi nativitatem , quod crederet eum quandoque nasci ; sed illa determinatio temporis , in qua decipiebatur,

non

non erat ex fide, sed ex conjectura humana: possibile est enim ex conjectura humana hominem fidelem falsum aliquid æstimare: sed quòd ex fide falsum æstimet, hoc est impossibile.

Ad quartum dicendum, quod fides credentis non refertur ad has species panis, vel illas; sed ad hoc quod verum corpus Christi sit sub speciebus panis sensibilis, quando rectè fuerit consecratum. Unde si non sit rectè consecratum, fidei non suberit propter hoc falsum.

## Articulus IV.

*Utrum objectum fidei possit esse aliquid visum.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod objectum fidei sit aliquid visum: dicit enim Dominus Thomæ Joan. 20. *Quia vidisti me Thoma credidisti*: ergo & de eodem est visio & fides.

¶ 2. Præterea, Apostolus ad Cor. 13. dicit, *Videmus nunc per speculum in ænigmate*: & loquitur de cognitione fidei: Ergo id quod creditur, videtur.

¶ 3. Præterea, Fides est quoddam spirituale lumen: sed sub quolibet lumine aliquid videtur: Ergo fides est de rebus visis.

¶ 4. Præterea, Quilibet sensus *visus* nominatur, ut Aug. dicit in lib. * de verbis Dom. (serm. 32.) sed fides est de auditis: secundum illud ad Rom. 10. *Fides ex auditu*: Ergo fides est de rebus visis.

Sed contra est quod Apost. dicit ad Hebr. 11. quod *Fides est argumentum non apparentium.*

### Conclusio.

*Cùm fides, Apostolo teste, sit non apparentium, ut fidei objectum sit aliquid visum fieri non potest.*

Respondeo dicendum, quod fides importat assensum intellectus ad id quod creditur. Assentit autem intellectus alicui dupliciter. Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso objecto, quod est vel per seipsum cognitum (sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus) vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio, sed per quamdam electionem, voluntariè declinans in unam partem magis quàm in aliam. Et si quidem hæc fit cum dubitatione & formidine alterius partis; erit opinio. Si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. Illa autem videri dicuntur, quæ per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est, quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum, aut secundùm intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Thomas *aliud vidit, & aliud credidit*: hominem vidit, & Deum credens confessus est, cùm dixit, *Dominus meus & Deus meus.*

Ad secundum dicendum, quod ea quæ subsunt fidei, dupliciter considerari possunt. Uno modo in speciali: & sic non possunt esse simul visa & credita, sicut dictum * est. Alio modo in generali, scilicet sub communi ratione credibilis: & sic sunt visa ab eo qui credit. Non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quòd lumen fidei facit videre ea quæ creduntur. Sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundùm habitum illum: ita etiam per habitum fidei inclinatur mens hominis ad assentiendum his quæ conveniunt rectæ fidei, & non aliis.

Ad quartum dicendum, quòd auditus est verborum significantium ea quæ sunt fidei: non autem est ipsarum rerum de quibus est fides: & sic non oportet ut hujusmodi res sint visæ.

## Articulus V.

*Utrum ea, quæ sunt fidei, possint esse scita.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod ea quæ sunt fidei, possint esse scita: Ea enim quæ non sciuntur, videntur esse ignota: quia ignorantia scientiæ opponitur, sed quæ sunt fidei, non sunt ignota. Horum enim ignorantia ad infidelitatem pertinet, secundum illud primæ ad Tim. 1. c. *Ignorans feci in incredulitate mea.* Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

¶ 2. Præterea, Scientia per rationes acquiritur: sed ad ea quæ sunt fidei, à sacris auctoribus rationes inducuntur: Ergo ea quæ sunt fidei, possunt esse scita.

¶ 3. Præterea, Ea quæ demonstrativè probantur, sunt scita; quia *demonstratio est syllogismus faciens scire*: sed quædam quæ in fide continentur, sunt demonstrativè probata à Philosophis, sicut Deum esse, & Deum esse unum, & alia hujusmodi: Ergo ea quæ sunt fidei possunt esse scita.

¶ 4. Præterea, Opinio plus distat a scientia, quàm fides, cùm fides dicatur esse media inter opinionem & scientiam: sed opinio & scientia possunt esse aliquo modo de eodem, ut dicitur in primo * Posterior. Ergo etiam fides & scientia.

Sed contra est, quod Gregorius dicit, † quod *apparentia non habent fidem sed agnitionem*: Ea ergo de quibus est fides agnitionem non habent. Sed ea quæ sunt scita, agnitionem habent. Ergo de eis quæ sunt scita, non potest esse fides.

### Conclusio.

*Quæ communiter & simpliciter sub fide continentur, non sunt scita, cum visa minimè sint.*

Respondeo dicendum, quòd omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, & per consequens visa; & ideò oportet quæcunque sunt scita, aliquo modo esse visa. Non autem est possibile, quòd idem ab eodem sit visum & creditum: sicut suprà † dictum est. Unde etiam impossibile est, quòd ab eodem idem sit scitum & creditum. Potest tamen contingere, ut id quod est visum vel scitum ab uno, sit creditum ab alio. Etenim quæ de Trinitate credimus, nos visuros speramus, secundum illud primæ ad Cor. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*: quam quidē visionem jam Angeli habent. Unde quod nos credimus, illi vident. Et sic similiter potest contingere, ut id quod est visum vel scitum ab uno homine etiam in statu viæ, sit ab alio creditum, qui hoc demonstrativè non novit. Id tamen quod communiter omnibus proponitur hominibus ut credendum, est communiter non scitum: Et ista sunt, quæ simpliciter fidei subsunt: & ideo fides & scientia non sunt de eodem.

Ad primum ergo dicendum, quòd infideles eorum quæ sunt fidei ignorantiam habent: quia nec vident nec sciunt ea in seipsis, ut cognoscant ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam, non quasi demonstrativè: sed inquantum per lumen fidei vident esse credenda, ut dictum est *.

Ad secundum dicendum, quod rationes quæ inducuntur à sanctis ad probandum ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrativæ: sed persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur: vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacræ scripturæ, sicut dicit Dionysius secundo capite † de divinis nominibus. Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam Theologia scientia est, ut in principio operis dictum est *.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ demonstrativè probari possunt, inter credenda numerantur: non quia de ipsis simpliciter sit fides apud omnes, sed quia præexiguntur ad ea quæ sunt fidei, & oportet ea saltem per fidem præsupponi ab his, qui eorum demonstrationem non habent.

Ad quartum dicendum, quod sicut Phil. ibidem dicit † à diversis hominibus de eodem omnino potest haberi scientia & opinio; sicut & supra * dictum est de scientia & fide. Sed ab uno & eodem potest haberi fides & scientia de eodem secundum quid, scilicet de subjecto, sed non secundum idem. Potest enim esse, quod de una & eadem re aliquis aliquid sciat, & aliquid aliud opinetur. Et similiter de Deo potest aliquis demonstrativè scire quod sit unus & credere quod sit trinus. Sed de eodem secundum idem non potest esse simul in uno homine scientia nec cum opinione, nec cum fide: alia tamen & alia ratione. Scientia enim cum opinione simul esse non potest simpliciter de eodem: quia de ratione scientiæ est, quòd id quod scitur, existimetur esse impossibile aliter se habere. De ratione autem opinionis est, quod id quod est opinatum, existimetur possibile aliter se habere. Sed id quod fide tenetur, propter fidei certitudinem existimatur etiam impossibile aliter se habere: sed ea ratione non potest simul idem & secundum idem esse scitum & creditum, quia *scitum* est visum, & *creditum* est non visum, ut dictum est †.

## Articulus VI.

*Utrum credibilia sint per certos articulos distinguenda.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod credibilia non sint per certos articulos distinguenda. Eorum enim omnium quæ in sacra scriptura continentur est fides habenda: sed illa non possunt reduci ad aliquem certum numerum propter sui multitudinem: Ergo superfluum videtur articulos fidei distinguere.

¶ 2. Præterea. Materialis distinctio cum in infinitum fieri possit: est ab arte prætermittenda: sed formalis ratio objecti credibilis est una & indivisibilis, ut suprà * dictum est scilicet veritas prima: & sic secundum rationem formalem credibilia distingui non possunt: Ergo prætermittenda est credibilium materialis distinctio per articulos.

¶ 3. Præterea, Sicut à quibusdam dicitur, *articulus est indivisibilis veritas de Deo, arctans nos ad credendum*, sed credere est voluntarium; quia sicut Aug. † dicit, *Nullus credit nisi volens*: Ergo videtur quod inconvenienter distinguantur credibilia per articulos.

Sed contra est, quod Isid. dicit. *Articulus est perceptio divinæ veritatis tendens in ipsam*: sed perceptio divinæ veritatis competit nobis secundum distinctionem quandam. Quæ enim in Deo unum sunt, in nostro intellectu multiplicantur. Ergo credibilia debent per articulos distingui.

### Conclusio.

*Quæ fidei sunt, cùm in quasdam partes coaptationem aliquam ad invicem habentes, specialibusque rationibus creditas, dividantur, convenienter sunt per certos articulos distributa.*

Respondeo dicendum, quod nomen articuli ex Græco videtur esse derivatum. *Arthron* enim Græcè, quod in Latino *articulus* dicitur, significat quandam coaptationem aliquarum partium distinctarum: & ideo particulæ corporis sibi invicem coaptatæ dicuntur membrorum articuli. Et similiter in Grammatica apud Græcos dicuntur *articuli* quædam partes orationis coaptatæ aliis dictionibus ad exprimendum earum genus, numerum, vel casum. Et similiter in Rhetorica *articuli* dicuntur quædam partium coaptationes. Dicit enim Tullius in quarto Rhetoricæ †, quod *articulus dicitur, cum singula verba intervallis distinguuntur cæsa oratione* hoc modo. *Acrimonia, voce, vultu adversarios perterruisti.* Unde & credibilia fidei Christianæ dicuntur per articulos distingui, inquantum in quasdam partes dividuntur, habentes aliquam coaptationem adinvicem. Est autem objectum fidei aliquid non visum circa divina, ut suprà * dictum est: & ideo ubi occurrit aliquid speciali ratione *non visum*, ibi est specialis articulus. Ubi autem multa secundum eandem rationem sunt cognita, vel non cognita; ibi non sunt articuli distinguendi. Sicut aliam difficultatem habet ad videndum, quod Deus sit passus, & aliam quod mortuus resurrexit: Et ideo distinguitur articulus resurrectionis ab articulo passionis. Sed quòd sit passus, mortuus & sepultus, unam & eandem difficultatem habent: ita quod uno suscepto, non est difficile alia suscipere,

cipere: & propter hoc omnia hæc pertinent ad unum articulũ.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliqua sunt credibilia, de quibus est fides secundum se; aliqua verò sunt credibilia, de quibus non est fides secundum se, sed solùm in ordine ad alia; sicut etiam in scientiis, quædam proponuntur ut per se intenta, & quædam ad manifestationem aliorum. Quia verò fides principaliter est de his quæ videnda speramus in patria; secundùm illud Heb. 11. *Fides est substantia sperandarum rerum*; ideo per se ad fidem pertinent illa quæ directè nos ordinant ad vitam æternam: sicut sunt tres personæ omnipotentis Dei, mysterium incarnationis Christi, & alia hujusmodi. Et secundum ista distinguuntur articuli fidei. Quædam verò proponuntur in sacra scriptura ut credenda, non quasi principaliter intenta, sed ad prædictorum manifestationem: sicut quòd Abraham habuit duos filios: quod ad tactum ossium Elisæi suscitatus est mortuus, & alia hujusmodi quæ narrantur in sacra scriptura in ordine ad manifestationem divinæ majestatis, vel incarnationis Christi: & secundum talia non oportet articulos distinguere.

Ad secundum dicendum, quòd ratio formalis objecti fidei potest accipi dupliciter. Uno modo ex parte ipsius rei creditæ: Et sic ratio formalis omniũ credibilium est una, scilicet veritas prima; & ex hac parte articuli non distinguuntur. Alio modo potest accipi ratio formalis credibilium ex parte nostri: & sic ratio formalis credibilis est ut sit *non visum*: & ex hac parte articuli fidei distinguuntur, ut visum est *.

*† In cor. ar.*

Ad tertium dicendum, quòd illa diffinitio datur de articulo magis secundum quandam etymologiam nominis, prout habet derivationem latinam, quam secundum ejus veram significationẽ prout à græco derivatur: unde non est magni ponderis. Potest tamen & sic dici, quod licet ad credendũ necessitate coactionis nullus arctetur, cùm credere sit voluntarium; arctatur tamen necessitate finis, quia *accedentem ad Deum oportet credere*: &, *sine fide impossibile est placere Deo*, ut Apostolus dicit Hebr. 11.

ARTICULUS VII.

*Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint.*

*Infrà q. 174. art. 6. cor. & 3. d. 25. q. 2. ar. 2. q. 1. Et 1. Cor. 15.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd articuli fidei nõ creverint secundum temporũ successionẽ: quia, ut Apost. dicit ad Hebr. 11. *Fides est substantia sperandarũ rerũ*: sed omni tempore sunt eadẽ speranda: Ergo omni tempore sunt eadẽ credenda.

¶ 2. Præterea, In scientiis humanitus ordinatis per successionẽ temporum augmentum factum est, propter defectum cognitionis in primis, qui scientias invenerunt: ut patet per Philosoph. in secundo * Metaph. sed doctrina fidei non est inventa humanitus; sed tradita à Deo: Dei enim donum est: ut dicitur Ephes. 2. Cùm ergo in Deum nullus defectus scientiæ cadat: videtur quòd à principio cognitio credibilium fuerit perfecta, & quod non creverit secundum successionem temporum.

** Tex. c. & 2.*

¶ 3. Præterea, Operatio gratiæ non minus ordinatè procedit, quàm operatio naturæ: sed natura semper initiũ sumit a perfectis, ut Boëtius dicit in lib. 3. de † Consolatione (Prosa 10.) Ergo etiam videtur, quòd operatio gratiæ à perfectis initium sumpserit: ita quòd illi qui primò tradiderunt fidem, perfectissimè eam cognoverunt.

*† lib. 3. Prosa 10.*

¶ 4. Præterea, Sicut per Apostolos ad nos fides Christi pervenit ita etiam in veteri testamento per priores Patres ad posteriores devenit cognitio fidei: secundum illud Deut. 32. *Interroga patrem tuum & annuntiabit tibi*: sed Apostoli plenissimè fuerunt instructi de mysteriis: acceperunt enim sicut tempore prius, ita & cæteris abundantius: ut dicit gloss. super illud Rom. 8. * *Nos ipsi primitias spiritus habentes.* Ergo videtur quòd cognitio credibilium non creverit per temporum successionem.

** Gloss. interlinear. ib.*

Sed contra est, quòd Greg. † dicit (hom. 16. in Ezech.) quòd *secundùm incrementa temporum crevit scientia sanctorum Patrum & quanto viciniores adventus Salvatoris fuerunt, tanto sacramenta salutis pleniùs perceperunt.*

*† Homil. 16. in Ezec. à med.*

CONCLUSIO.

*Articuli fidei temporum successione creverunt, non quidem quantũ ad substantiam, sed quantum ad explicationem & expressam professionem, nam quæ explicitè & sub majori numero à posteris credita sunt eadem omnia à superioribus patribus implicitè & sub minori numero credita fuerunt.*

Respondeo dicendum, quòd ita se habent in doctrina fidei articuli fidei, sicut principia per se nota in doctrina quæ per rationem naturalem habetur: in quibus principiis ordo quidam invenitur, ut quædam in aliis implicitè contineantur: sicut omnia principia reducuntur ad hoc sicut ad primum: *Impossibile est simul affirmare & negare*: ut patet per Philos. in 4. † Metaph. Et similiter omnes articuli implicitè continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse, & providentiam habere circa hominum salutem: secundũ illud ad Heb. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, & quòd inquirentibus se remunerator sit.* In *esse* enim divino includuntur omnia quæ credimus in Deo æternaliter existere; in quibus nostra beatitudo consistit. In fide autem providentiæ includuntur omnia quæ temporaliter à Deo dispensantur ad hominum salutem; quæ sunt via in beatitudinem. Et per hunc etiam modum, aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur, sicut in fide redemptionis humanæ implicitè continentur & incarnatio Christi & ejus passio, & omnia hujusmodi. Sic ergo dicendum est, quod quantum ad substantiam articulorum fidei non est factum eorum augmentum per temporum successionem; quia quæcunque posteriores crediderunt; continebantur in fide præcedentium Patrum, licet implicitè: sed quantum ad explicationem, crevit numerus articulorũ quia quædam explicitè cognita sunt à posterioribus, quæ à prioribus non cognoscebantur explicitè. Unde Dominus Moysi dicit Exod. 6. *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob: & nomen meum*, Adonai, *non indicavi eis.* Et David dicit, *Super senes intellexi.* Et Apostolus dicit ad Ephes. 3. *in aliis generationibus non est agnitum mysterium Christi, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus & Prophetis.*

*† lib. 4. Metaph. à text. 9. per multos tex.*

Ad primum ergo dicendum, quòd semper fuerunt eadem speranda apud homines à Christo: quia tamen ad hæc speranda homines non pervenerunt nisi per Christum; quantò à Christo fuerunt remotiores secundum tempus, tantò à consecutione sperandorum longinquiores erant. Unde Apost. dicit ad Heb. 11. *Iuxta fidem defuncti sunt omnes isti, non acceptis repromissionibus, sed à longè eas aspicientes.* Quantò autem aliquid à longinquioribus videtur, tantò minus distinctè videtur: & ideo bona speranda distinctius cognoverunt qui fuerunt adventui Christi vicini.

Ad secundum dicendum, quòd profectus cognitionis dupliciter contingit. Uno modo ex parte docentis, qui in cognitione proficit, sive unus, sive plures per temporum successionem: & ista est ratio augmenti in scientiis per rationem humanitus inventis. Alio modo ex parte addiscentis; sicut magister qui novit totam artem, non statim à principio tradit eam discipulo, quia capere non posset; sed paulatim, condescendens ejus capacitati. Et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem. Unde Apost. ad Galat. 3. Comparat statum veteris testamenti pueritiæ.

Ad tertium dicendum, quòd ad generationem naturalem duæ causæ præexiguntur, scilicet agens & materia. Secundum ergo ordinem causæ agentis naturaliter prius est quod est perfectius, & sic natura à perfectis sumit exordium, quia imperfecta non ducuntur ad perfectionem nisi per aliqua perfecta præexistentia. Secundum verò ordinem causæ materialis, prius est quod est imperfectius: & secundum hoc natura procedit ab imperfecto ad perfectum. In manifestatione autem fidei, Deus est sicut agens, qui habet perfectam scientiam ab æterno; homo autem est sicut materia recipiens influxum Dei agentis: & ideo oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus. Et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causæ agentis, quia fuerunt fidei Doctores, tamen manifestatio spiritus datur talibus ad utilitatem communem, ut dicitur 1. ad Cor. 12. Et ideo tantum dabatur Patribus qui erant institutores fidei de cognitione fidei, quantum oportebat pro tempore illo populo tradi, vel nudè vel in figura.

Ad quartum dicendum, quod ultima consummatio gratiæ facta est per Christum: unde & tempus ejus dicitur *tempus plenitudinis*, ad Gal. 4. Et ideo illi qui fuerunt propinquiores Christo, vel ante, sicut Ioannes Baptista: vel post, sicut Apostoli: plenius mysteria fidei cognoverũt. Quia etiã circa statum hominis hoc videmus, quod perfectio est in juventute: & tanto habet homo perfectiorem statum vel ante, vel post, quanto est juventuti propinquior.

ARTICULUS VIII.

*Utrum articuli fidei convenienter enumerentur.*

*2. di. 25. q. 1. ar. 2. Et opusc. 3. c. 255. & opusc. 15. per totum. Et opusc. 13.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter articuli fidei enumerentur. Ea enim quæ possunt ratione demonstrativa sciri, non pertinent ad fidem ut apud homines sint credibilia: sicut suprà: * dictum est (ar. 5.) sed *Deum esse unum*, potest esse scitum per demonstrationem. Unde & Phil. hoc in 12. Metaph. † probat, & multi alii Philosophi ad hoc demonstrationes induxerunt. Ergo *Deum esse unum*, non debet poni unus articulus fidei.

** Ar. 5. hujus quæst.*

*† Text. ult. & præced.*

¶ 2. Præterea, Sicut de necessitate fidei est, quod credamus Deum *omnipotentem*: ita etiam, quod credamus eum *omnia scientem*, & *omnibus providentem*, & circa utrumque horum aliqui erraverunt. Debuit ergo inter articulos fidei fieri mentio de sapientia & providentia divina, sicut & de omnipotentia.

¶ 3. Præterea, Eadem est notitia Patris & Filii: secundum illud Ioan. 14. *Qui videt me, videt & Patrem*: ergo unus tantũ articulus debet esse de Patre & Filio, & eadem ratione de Spiritu sancto.

¶ 4. Præterea, Persona Patris non est minor, quàm Filii & Spiritus sancti: sed plures articuli ponuntur circa personam Spiritus sancti: & similiter circa personam Filii: Ergo plures debent poni circa personam Patris.

¶ 5. Præterea, Sicut personæ Patris & personæ Spiritus sancti aliquid appropriatur, ita & personæ Filii secundum divinitatem, sed in articulis fidei ponitur aliquod opus appropriatum Patri, scilicet opus creationis; & similiter aliquod opus appropriatum Spiritui sancto, scilicet quod locutus est per Prophetas: Ergo etiam inter articulos fidei debet aliquod opus appropriari Filio secundum divinitatem.

¶ 6. Præterea, Sacramentũ Eucharistiæ habet specialem difficultatẽ præ multis articulis: Ergo de eo debuit poni specialis articulus. Non videtur ergo quod articuli sufficienter enumerẽtur.

Sed in contrarium est, auctoritas Ecclesiæ sic enumerãtis*.

** In Symbolo d. 13. c. ve Episc. & c. firmiter. de sum. Trin. & fid. Cathol.*

CONCLUSIO.

*Convenienter sunt ab Ecclesia distincti fidei articuli in quatuor decim. vel duodecim: quorum aliqui ad fidem divinitatis, alij verò ad fidem humanitatis pertinent.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum * est (ar. 6.) illa per se pertinent ad fidem, quorũ visione in vita æterna perfruemur, & per quæ ducimur ad vitã æternam. Duo autem nobis videnda proponuntur, scilicet occultũ divinitatis; cujus visio nos beatos facit,

** Ar. 6. ad 1.*

facit: & mysterium humanitatis Christi; per quem in gloriam filiorum Dei accessum habemus: ut dicitur ad Roman. 5. Unde dicitur Joan. 17. *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum, & quem misisti IESVM CHRISTVM.* Et ideo prima distinctio credibiliũ est, quod quædam pertinent ad majestatem divinitatis: quædam verò pertinent ad mysterium humanitatis Christi; quod est *pietatis Sacramentum*, ut dicitur 1. ad Tim. 4. Circa majestatem autem divinitatis tria nobis credenda proponuntur: Primò quidem, unitas divinitatis; & ad hoc pertinet primus articulus. Secundò, Trinitas personarum: & de hoc sunt tres articuli secundum tres personas. Tertiò verò, proponuntur nobis opera divinitatis propria; quorũ primum pertinet ad *esse naturæ*: & sic proponitur nobis articulus creationis. Secundum verò pertinet ad *esse gratiæ*, & sic proponuntur nobis sub uno articulo omnia pertinentia ad sanctificationem humanam. Tertium verò pertinet ad *esse gloriæ*: & sic proponitur nobis alius articulus de resurrectione carnis, & de vita æterna: & ita sunt septem articuli ad divinitatem pertinentes. Similiter etiam circa humanitatem Christi ponuntur septem articuli: quorum primus est de Incarnatione, sive de Conceptione Christi. Secundus de Nativitate ejus ex Virgine. Tertius, de Passione ejus & morte & sepultura. Quartus est de descensu ad inferos. Quintus est de Resurrectione. Sextus, de Ascensione. Septimus, de adventu ad Judicium. Et sic in universum sunt quatuordecim. Quidam tamen distinguunt duodecim articulos fidei: sex pertinentes ad divinitatem, & sex pertinentes ad humanitatem. Tres enim articulos trium personarum comprehendunt sub uno, quia eadem est cognitio trium personarum. Articulum verò de opere glorificationis distinguunt in duos, scilicet, resurrectionem carnis, & gloriam animæ. Similiter articulum conceptionis & nativitatis conjungunt in unum.

Ad primum ergo dicendum, quòd multa per fidem tenemus de Deo, quæ naturali ratione investigare Philosophi non potuerunt: putà circa providentiam ejus, & omnipotentiam, & quòd ipse solus sit colendus, quæ omnia continentur sub articulo unitatis Dei.

Ad secundum dicendum, quòd ipsum nomen divinitatis importat provisionem quandam, ut in primo libro † dictum est. Potentia autem in habentibus intellectum non operatur nisi secundum voluntatem & cognitionem: & ideo omnipotentia Dei includit quodammodo omnium scientiam & providentiam. Non enim posset omnia quæ vellet in istis inferioribus agere, nisi ea cognosceret, & eorum providentiam haberet.

†1.p.q. 13.ar.8.

Ad tertium dicendum, quòd Patris & Filii & Spiritus S. est una cognitio quantum ad unitatem essentiæ, quæ pertinet ad primum articulum: quantum verò ad distinctionem personarũ, quæ est per relationes originis: quodammodo in cognitione Patris includitur cognitio Filii. Non enim esset Pater, si filium non haberet quorum nexus est Spiritus sanctus; & quantum ad hoc, bene moti sunt qui posuerunt unum articulum trium personarum. Sed quia circa singulas personas sunt aliqua attendenda, circa quæ contingit esse errorem; quantum ad hoc de tribus personis possunt poni tres articuli. Arius n. credidit Patrem *omnipotentem & æternum*, sed non credidit Filium *coæqualem & consubstantialem Patri*. & ideo necessarium fuit apponere articulum de persona Filii, ad hoc determinandum. Et eadem ratione contra Macedonium necesse fuit ponere articulum tertium de persona Spiritus sancti. Et similiter etiam Conceptio Christi & Nativitas: & etiam resurrectio & vita æterna, secundum unam rationem possunt comprehendi sub uno articulo, inquantum ad unum ordinantur, & secundum aliam rationem distingui, inquantum seorsum habent speciales difficultates.

Ad quartum dicendum, quòd Filio & Spiritui sancto convenit mitti ad sanctificandam creaturam, circa quod plurima credenda occurrunt: & ideo circa personam Filii & Spiritus sancti plures articuli multiplicantur, quàm circa personam patris, qui nunquam mittitur: ut in primo † dictum est (1.part.q.43.art.4.)

†1.p.q. 43.art.4.

Ad quintum dicendum, quòd sanctificatio creaturæ per gratiam & consummatio per gloriã fit etiam per donũ charitatis, quod appropriatur Spiritui sancto, & per donum sapientiæ, quod appropriatur Filio: & ideo utrumque opus pertinet ad Filium & ad Spiritum sanctum per appropriationem, secundum rationes diversas.

Ad sextum dicendum, quòd in Sacramento Eucharistiæ duo possunt considerari: unum scilicet quòd *Sacramentum* est: & hoc habet eandem rationem cum aliis effectibus gratiæ sanctificantis. Aliud est quòd miraculosè ibi Corpus Christi continetur, & sic concluditur sub omnipotentia, sicut & omnia alia miracula, quæ omnipotentiæ attribuuntur.

## Articulus IX.

*Utrum convenienter articuli fidei in symbolo ponantur.*

q.1. ss. 25.q.2. ar.12. Et epist. c. & 6.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter articuli fidei in symbolo ponantur. Sacra enim Scriptura est regula fidei, cui nec addere, nec subtrahere licet. Dicitur enim Deut. 4. *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo.* Ergo illicitum fuit aliquod symbolum constituere quasi regulam fidei, post sacram Scripturam editam.

¶ 2. Præterea, Sicut Apo. dicit ad Eph. 4. *Vna est fides*: sed symbolũ est professio fidei. Ergo inconvenienter traditur multiplex symbolũ.

¶ 3. Præterea, Confessio fidei quæ in symbolo continetur, pertinet ad omnes fideles, sed non omnibus fidelibus convenit credere in Deum: sed solum illis qui habent fidem formatam: Ergo inconvenienter symbolum fidei traditur sub hac forma verborum, *Credo in unum Deum.*

¶ 4. Præterea, Descensus ad inferos, est unus de articulis fidei, sicut supra † dictum est: sed in symbolo antiquorum Patrum non fit mẽtio de descensu ad inferos. Ergo videtur insufficienter collectum.

† a. 1. 8. sup.

¶ 5. Præterea Sicut August. * dicit exponens illud Joan. 14. *Creditis in Deum, & in me credite*: Petro aut Paulo credimus, sed non dicimus credere nisi in Deum. Cum ergo Ecclesia Catholica sit purè aliquod creatum: videtur quòd inconvenienter dicatur, *In unam sanctam Catholicam & Apostolicam Ecclesiam.*

* Tr. 29. in Ioan.

¶ 6. Præterea, Symbolum ad hoc traditur, ut sit regula fidei. sed regula fidei debet omnibus proponi & publicè: quodlibet ergo symbolum deberet in missa cantari, sicut symbolum Patrum. Non videtur ergo esse conveniens editio articulorum fidei in symbolo.

Sed contra est, quod Ecclesia universalis non potest errare; quia à Spiritu sancto gubernatur, qui est Spiritus veritatis. Hoc enim promisit Dominus discipulis Joan. 16 dicens: *Cum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem.* Sed symbolum est auctoritate universalis Ecclesiæ editum: Nihil ergo non conveniens in eo continetur.

### Conclusio.

*Quæ hominibus credenda per certos articulos proponuntur, convenienter sunt ab Ecclesia symbolo, seu collectione, quasi in unum fasciculum, collecta & clarius explicata.*

Respondeo dicendum, quòd sicut Apost. dicit ad Heb. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere*, credere autem non potest aliquis nisi ei veritas quam credat, proponatur: Et ideo necessarium fuit fidei veritatem in unum colligi, ut faciliùs posset omnibus proponi; ne aliquis per ignorantiam fidei à veritate deficeret. Et ab hujusmodi sententiarum fidei collectione nomen *symboli* est acceptum.

Ad primum ergo dicendum, quòd veritas fidei in sacra Scriptura diffusè continetur & variis modis, & in quibusdam obscurè: ita quod ad eliciendum fidei veritatem ex sacra Scriptura requiritur longum studium & exercitium, ad quod non possunt pervenire omnes illi quibus necessarium est cognoscere fidei veritatem; quorum plerique aliis negotiis occupati, studio vacare non possunt: & ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacræ Scripturæ aliquid manifestum summariè colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum, quod quidem non est additum sacræ Scripturæ: sed potius ex sacra Scriptura sumptum.

Ad secundum dicendum, quòd in omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas: sed ibi oportet populum diligentiùs instrui de fidei veritate, ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per hæreticos corrumpatur. Et hæc fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola: quæ in nullo differunt, nisi quòd in uno pleniùs explicantur quæ in alio continentur implicitè secundum quod exigebat hæreticorum instantia.

Ad tertium dicendum, quòd confessio fidei traditur in symbolo, quasi ex persona totius Ecclesiæ; quæ per fidem unitur: fides autem Ecclesiæ est fides formata: talis enim fides invenitur in omnibus illis qui sunt numero & merito de Ecclesia. Et ideo confessio fidei in symbolo traditur secundum quod convenit fidei formatæ: ut etiamsi qui fideles fidem formatam non habent, ad hanc formam pertingere studeant.

Ad quartum dicendum, quòd de descensu ad inferos nullus error erat exortus apud hæreticos: & ideo non fuit necessarium aliquam explicationem circa hoc fieri. Et propter hoc non reiteratur in symbolo patrum, sed supponitur tanquam prædeterminatum in symbolo Apostolorum. Non enim symbolum sequens abolet præcedens, sed potius illud exponit, ut dictum est. †

† in solut. ad 2. hujus ar.

Ad quintum dicendum, quòd si dicatur, *In sanctam Ecclesiam Catholicam*, hoc est intelligendum secundum quod fides nostra refertur ad Spiritum sanctum qui sanctificat Eccles. ut sit sensus: *Credo in Spiritum sanctum sanctificantem Eccles.* sed melius est & secundum communiorem usum ut non ponatur ibi, *In*, sed simpliciter dicitur, *Sanctam Ecclesiam Catholicam*: sicut etiam Leo Papa dicit. *

* Vide Rebuf. in exposit. Symb.

Ad sextum dicendum, quòd quia symbolum Patrum est declarativum symboli Apostolorum; & etiam fuit conditum fide jam manifestata, & Ecclesia pacem habente: propter hoc publicè in missa cantatur; Symbolum autem Apostolorum, quod tempore persecutionis editum fuit fide nondum publicata, occultè dicitur in Prima & in Completorio, quasi contra tenebras errorum præteritorum & futurorum.

## Articulus X.

*Vtrum ad summum Pontificem pertineat fidei symbolum ordinare.*

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd non pertineat ad Sum. Pontificem fidei symbolum ordinare. Non enim nova editio symboli necessaria est propter explicationem articulorum fidei sicut dictum est (art. 9.) † sed in Veteri Testamento articuli fidei magis ac magis explicabantur secundum temporum successionem; propter hoc quòd veritas fidei magis manifestabatur secundum majorem propinquitatem ad Christum, ut suprà * dictum est. Cessante ergo tali causa in nova lege, non debet fieri major ac major explicatio articulorum fidei. Ergo non videtur ad auctoritatem Summi Pontificis pertinere nova editio symboli.

Infrà q. 11. ar. 2. ad 1. Et Potent. q. 10. ar. 4 ad 13. † art. præ. * Art. 1. & 7. ad 1.

¶ 2. Præterea, Illud, quod est sub anathemate interdictum ab universali Ecclesia, non subest potestati hominis alicujus: sed nova symboli editio interdicta est sub anathemate, auctoritate universalis Ecclesiæ. Dicitur enim in gestis primæ Ephesinæ Synodi, * quod perlecto symbolo Nicenæ Synodi, decrevit sancta Synodus, *aliam fidem nulli licere proferre, vel conscribere, vel componere, præter definitam à sanctis Patribus, qui in Nicæna congregati*

* Actor. tom. 1. cap. ...

*gati sunt, cum Spiritu sancto*: & subditur anathematis pœna. Et idem etiam reiteratur in gestis Chalcedonensis Synodi. Ergo videtur quòd non pertineat ad auctoritatem Summi Pontificis nova editio symboli.

¶ 3. Præterea, Athanasius non fuit Summus Pontifex, sed Alexandrinus Patriarcha: & tamen symbolum constituit, quod in Ecclesia cantatur: Ergo non magis videtur pertinere editio symboli ad Summum Pontificem, quàm ad alios.

SED CONTRA est, quod editio symboli facta est in Synodo generali: sed hujusmodi Synodus auctoritate solius Summi Pontificis potest congregari: ut habetur in Decret. dist. 17.* Ergo editio symboli ad auctoritatem Summi Pontificis pertinet.

* dist. 17. cap. Nec licuit, & c. Multis & in ibus priorib. c. ejusdē dist.

CONCLUSIO.

*Cùm Summus Pontifex caput sit totius Ecclesiæ à Christo institutus, ad illum maximè spectat symbolum fidei edere, sicut etiam generalem synodum congregare.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut suprà † dictum est, nova editio symboli necessaria est ad vitandum insurgentes errores. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli, ad cujus auctoritatem pertinet finaliter determinare ea quæ sunt fidei, ut ab omnibus inconcussa fide teneantur. Hoc autem pertinet ad auctoritatem Summi Pontificis, ad quem majores & difficiliores Ecclesiæ quæstiones referuntur, ut dicitur in Decret. lib. de Baptismo, c. *Majores*. Unde & Dominus Luc. 22. Petro dixit, quem Summum Pontificem constituit: *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua: & tu aliquando conversus, confirma fratres tuos.* Et hujus ratio est: quia una fides debet esse totius Ecclesiæ; secundum illud 1. ad Corint. 1. *idipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata.* Quod servari non posset, nisi quæstio fidei exorta determinetur per eum, qui toti Ecclesiæ præest: ut sic ejus sententia à tota Ecclesia firmiter teneatur, & ideo ad solam auctoritatem Summi Pontificis pertinet nova editio symboli, sicut & omnia alia quæ pertinent ad totam Ecclesiam, ut congregare synodum generalem, & alia hujusmodi.

† Art. 8. ad 3. & artic. 9. ad 2.

24. qu. 1. Omnis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in doctrina Christi & Apostolorum veritas fidei est sufficienter explicata: sed quia perversi homines Apostolicam doctrinam & cæteras doctrinas & Scripturas pervertunt ad sui ipsorum perditionem; sicut dicitur 2. Pet. ult. ideo necessaria fuit temporibus procedentibus explicatio fidei contra insurgentes errores.

AD SECUNDUM dicendum, quòd prohibitio & sententia Synodi se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide. Non enim per hujusmodi sententiā Synodi generalis ablata est potestas sequenti Synodo novam editionem symboli facere; non quidem aliam fidem continentem, sed eandem magis expositam. Sic enim quælibet Synodus observavit, ut sequens Synodus aliquid exponeret supra id quod præcedens Synodus exposuerat: propter necessitatem alicujus hæresis insurgentis. Unde pertinet ad Summum Pontificem, cujus auctoritate Synodus congregatur, & ejus sententia confirmatur.

AD TERTIUM dicendum, quòd Athanasius non composuit manifestationem fidei per modum symboli, sed magis per modum cujusdam doctrinæ; ut ex ipso modo loquendi apparet. Sed quia integram fidei veritatem ejus doctrina breviter continebat; auctoritate Summi Pontificis est recepta, ut quasi regula fidei habeatur.

## QUÆSTIO II.

*De actu fidei, in decem articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de actu fidei. Et primò de actu interiori: secundò, de actu exteriori.

¶ Circa primum quæruntur decem:

¶ Primò, quid sit credere, quod est actus interior fidei.
¶ Secundò, quot modis dicatur.
¶ Tertiò, utrum credere aliquid supra rationem naturalem, sit necessarium ad salutem.
¶ Quartò, utrum credere ea, ad quæ ratio naturalis pervenire potest, sit necessarium.
¶ Quintò, utrum sit necessarium ad salutem credere aliqua explicitè.
¶ Sextò, utrum ad credendum explicitè omnes æqualiter teneantur.
¶ Septimò, utrum habere fidem explicitam de Christo semper sit necessarium ad salutem.
¶ Octavò, utrum credere Trinitatem explicitè, sit de necessitate salutis.
¶ Nonò, utrum actus fidei sit meritum fidei.
¶ Decimò, utrum ratio humana diminuat meritum fidei.

QUÆSTIONIS SECUNDÆ,
De actu fidei interno,
In decem Quæstiunculas distributæ,

AXIOMA.

1. *Credere est cum assensione cogitare, exclusâ omni vacilla-*
2. *tione, & visionis claritate.*[2] *Suntq; diversi actus, Crede-*
3. *re Deo, Credere Deum, Credere in Deum.* [3] *Porrò ad salutem assequendam necessarium est, ut homo Deo fidē adhibeat, tam in iis quæ captu humano sunt superiora, quàm*
4. [4] *in iis quæ naturali ratione probari possunt. Et* [5] *prima*
5. *fidei capita (quæ articuli vocantur) explicitè, cætera quæ sacris literis continentur, saltem implicitè sunt credēda,*
6. [6] *Perfectius tamen & explicatius, ab iis qui aliis eru-*
7. *diendis præsunt, quàm ab eorū subditis.* [7] *Incarnationis*
8. *&* [8] *Trinitatis mysterium; saltē post tempus promulgati Evangelii, ab omnib. in universum, expressè credi*
9. *debet.* [9] *Atqui ipsum credere, magni est apud Deum*
10. *meriti:* [10] *quod quidem meritum neque tollit, neque diminuit accedens posteà naturalis rationis confirmatio.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum credere sit cum assensione cogitare.*

3. d. 23. q. 2. ar. 2. q. 1. ver. q. 14. art. 1.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare. Cogitatio enim importat quandam inquisitionem, dicitur enim *cogitare*, quasi *coagitare vel simul agitare*, sed Damasc. dicit in 4. lib. (cap. 12.)* quòd fides est non inquisitivus assensus. Ergo cogitare non pertinet ad actum fidei.

* Cap. 11.

¶ 2. Præterea, Fides in ratione ponitur, ut infrà † dicitur: sed cogitare est actus cogitativæ potentiæ, quę pertinet ad partē sensitivā, ut in primo * dictū est: Ergo cogitatio ad fidē non pertinet.

† q. 4. a. 2. * 1. p. q. 78. art. 4.

¶ 3. Præterea, Credere est actus intellectus: quia ejus objectum est *verum*: sed assentire non videtur esse actus intellectus, sed voluntatis: sicut etiam consentire, † ut suprà dictum est. Ergo credere non est cum assensione cogitare.

† p. 1. 2. q. 15. a. 1. ad 3.

IN CONTRARIUM est, quòd August. sic diffinit credere in lib. * de Prædestinatione Sanctorum. (cap. 2.)

* cap. 2.

CONCLUSIO.

*Credere est cum assensu cogitare, non ut cogitatio ad vim spectat cogitativam, seu ut communiter pro qualicunque actuali intellectus consideratione sumitur: sed ut importat intellectus considerationem cum aliqua inquisitione & voluntatis consensu.*

RESPONDEO dicendum, quòd *cogitare* tripliciter sumi potest. Uno modo communiter, pro qualicunque actuali consideratione intellectus: sicut Aug. dicit in 14. † de Trinit. *Hanc nunc dico intelligentiam, qua intelligimus cogitantes.* Alio modo dicitur *cogitare* magis propriè consideratio intellectus, quæ est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis: & secundum hoc Aug. dicit 15. † de Trinit. quod *Dei filius non cogitatio dicitur, sed verbum Dei dicitur. Cogitatio quippe nostra perveniens ad id quod scimus, atque inde formata, verbum nostrum est, & ideo Verbum Dei sine cogitatione debet intelligi, non aliquid habens formabile, quod possit esse informe:* & secundum hoc cogitatio propriè dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenā visionem veritatis. Sed quia talis motus potest esse vel animi deliberātis circa intentiones universales quod pertinet ad intellectivam partem, vel circa intentiones particulares, quod pertinet ad partē sensitivam: ideo *cogitare* secundo modo sumitur pro actu intellectus deliberantis, tertio modo pro actu virtutis cogitativæ. Si ergo *cogitare* sumatur communiter secundum primum modum; sic hoc quod dicitur *cum assensione cogitare*, non dicit totam rationem hujus quod est *credere*. Nam per hunc modum etiam qui considerat ea quæ scit vel intelligit, cum assensione cogitat. Si verò sumatur *cogitare* secundo modo, sic in hoc intelligitur tota ratio hujus actus, qui est credere. Actuum enim ad intellectum pertinentium quidam habent firmam assensionem absque tali cogitatione: sicut cum aliquis considerat ea quæ scit, vel intelligit: talis enim consideratio jam est formata. Quidam verò actus intellectus habent quidem cogitationem informem absque firma assensione: sive in neutram partem declinent, sicut accidit dubitanti; sive in unam partem magis declinent, sed teneantur aliquo levi signo, sicut accidit suspicanti; sive uni parti adhæreant, tamen cum formidine alterius, quod accidit opinanti: sed actus qui est credere, habet firmam adhæsionem ad unam partem in quo convenit credens cum sciente & intelligente: & tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante & opinante: & sic proprium est credentis, ut cum assensu cogitet, propter hoc distinguitur iste actus, qui est credere, ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum vel falsum.

† Ca. 7.

† Ca. 16.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd fides non habet inquisitionem rationis naturalis demonstrantis id quod creditur: habet tamen inquisitionem quandā eorum per quæ inducitur homo ad credendū; putà quia sunt dicta à Deo, & miraculis cōfirmata.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *cogitare* non sumitur hic prout est actus cogitativæ virtutis, sed prout pertinet ad intellectum, ut † dictum est.

† In cor. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem: & ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod à voluntate determinatur ad unum.

ARTICULUS II.

*Utrum convenienter distinguantur actus fidei, per hoc, quòd est credere Deo, credere Deum, & credere in Deum.*

3. d. 23. q. 2. ar. 2. q. 2. Et ver. 14. art. 7. ad 7. Et Ioan. 9. lib. 3. Et Rom. 4.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter distinguantur actus fidei per hoc quod est, *credere Deo, credere Deum, & credere in Deum.* Unius enim habitus unus est actus: sed fides est unus habitus, cùm sit una virtus. Ergo inconvenienter ponuntur plures actus fidei.

¶ 2. Præterea, id quod est commune omni actui fidei, nō debet poni ut particularis actus fidei: sed credere Deo invenitur communiter

muniter in quolibet actu fidei, quia fides innititur primæ veritati. Ergo videtur quod inconvenienter distinguuntur à quibusdam aliis actibus fidei.

¶ 3. Præterea, id quod convenit etiam nō fidelibus, non potest poni inter fidei actus: Sed *credere Deum* esse, convenit etiam infidelibus. Ergo non debet poni inter actus fidei.

¶ 4. Præterea, Moveri in finem pertinet ad voluntatem, cujus objectum est bonum & finis: sed credere non est actus voluntatis, sed intellectus. Ergo non debet poni differentia una ejus, quod est *credere in Deum*, quod importat motum in finem.

SED CONTRA est, quod August. hanc distinctionem ponit in lib. de † verbis Domini, & super Ioan. * † Serm. 61. * Tr. 29.

CONCLUSIO.

*Convenienter distinguuntur tres fidei actus ex parte objecti in ordine ad intellectum, videlicet, credere Deo, credere Deum, & credere in Deum.*

RESPONDEO dicendum, quòd actus cujuslibet potentiæ vel habitus accipitur secundum ordinem potentiæ vel habitus ad suum objectum. Objectum autem fidei potest tripliciter considerari: Cum enim credere ad intellectum pertineat, prout est à voluntate motus ad assentiendum, ut dictum * est: potest objectum fidei accipi vel ex parte ipsius intellectus, vel ex parte voluntatis intellectum moventis. Siquidem ex parte intellectus, sic in objecto fidei duo possunt considerari, sicut suprà † dictum est: quorum unum est materiale objectum fidei, & sic ponitur actus fidei *credere Deum*, quia sicut supra * dictum est, nihil proponitur nobis ad credendum, nisi secundum quod ad Deum pertinet. Aliud autem est formalis ratio objecti, quod est medium propter quod tali credibili assentitur. Et sic ponitur actus fidei *credere Deo*: quia sicut supra * dictum est, formale objectum fidei est veritas prima, cui inhæret homo, ut propter eam creditis assentiat. Si verò consideretur tertio modo objectum fidei, secundum quod intellectus est motus à voluntate: sic ponitur actus fidei *credere in Deum*. Veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis.
* Art. præced. ad 3. † qu. 1. art. 1. * Ibid. * Ibid.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in ista tria non designantur diversi actus fidei, sed unus & idem actus habens diversam relationem ad fidei objectum. Et per hoc patet responsio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quòd credere Deum non convenit infidelibus sub ea ratione, qua ponitur actus fidei. Non enim credunt Deum esse sub his cōditionibus, quas fides determinat. Et ideo nec verè Deum credūt: quia, ut Philos. dicit 9. * Metaph. *In simplicibus, defectus cognitionis est solum in non attingendo totaliter.* (1. part. q. 3. art. 4. & 1. 2. q. 9. art. 1.)
* Text. 22. l. 3.

AD QUARTUM dicendum, quòd sicut supra † dictum est, voluntas movet intellectum & alias vires animæ in finem, & secundum hoc ponitur actus fidei *credere in Deum*.
† 1. p. q. 82. & 1. 2. qu. 9. art. 1.

ARTICULUS III.

*Utrum credere aliquid supra rationem naturalem, sit necessarium ad salutem.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd credere non sit necessarium ad salutem. Ad salutem enim & perfectionem cujuslibet rei ea sufficere videntur, quæ conveniunt ei secundum suam naturam. Sed ea quæ sunt fidei, excedunt naturalem hominis rationem, cum sint non apparentia, ut * supra dictum est. Ergo credere non videtur necessarium esse.
3. d. 24. art. 3. q. 1. Et 1. contra c. 5. & lib. 3. cap. 118. & 152. Et verit. 14. art. 10. * qu. 1. art. 4.

¶ 2. Præterea, Periculosè homo assentit illis, in quibus non potest judicare utrum illud quod ei proponitur, sit verum vel falsum, secundum illud Iob. 12. *Nonne auris verba dijudicat?* Sed tale judicium homo habere non potest in his quæ sunt fidei: quia homo non potest ea resolvere in principia prima, per quæ de omnibus judicamus. Ergo periculosum est talibus fidem adhibere. Credere ergo non est necessarium ad salutem.

¶ 3. Præterea, Salus hominis in Deo consistit, secundum illud Psalm. 36. *Salus autem justorum à Domino*: sed *invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur: Sempiterna quoque virtus ejus & divinitas*, ut dicitur Rom. 1. Quæ autem conspiciuntur intellectu, non creduntur. Ergo non est necessarium ad salutem ut homo aliqua credat.

SED CONTRA est, quod dicitur Heb. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.*

CONCLUSIO.

*Cùm ultima hominis perfectio in Dei clara visione consistat, ad quam naturalis ratio ascendere non valet proprio motu, necessarium fuit ad salutem aliqua hominibus per disciplinā fidei credenda proponi.*

RESPONDEO dicendum, quòd in omnibus naturis ordinatis invenitur, quod ad perfectionem naturæ inferioris duo occurrūt. Unum quidem, quod est secundum proprium motum; aliud autem, quod est secundum motum superioris naturæ: sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum: secundum autem motum Lunæ movetur circa centrum secundum fluxum & refluxum. Similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab Occidente in Orientem: motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem. Sola autem natura rationalis creata habet immediatum ordinem ad Deum. Quia cæteræ creaturæ non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, participantes divinam bonitatem, vel in essendo tantum, sicut inanimata: vel etiam in vivendo & cognoscendo singularia, sicut plantæ & animalia. Natura autem rationalis inquantum cognoscit universalem boni & entis rationem habet, immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturæ non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinæ bonitatis. Unde & supra † dictum est, quod ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione, ad quam quidem visionem homo pertingere non potest, nisi per modum addiscentis à Deo doctore, secundum illud Ioan. 6. *Omnis qui audivit à Patre & didicit, venit ad me.* Hujus autem disciplinæ fit homo particeps non statim, sed successivè, secundū modum suæ naturæ. Omnis autem talis addiscens, oportet quod credat, ad hoc quod ad perfectam scientiam perveniat: sicut etiam * Philosophus dicit, quod *oportet addiscentem credere*. Unde ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, præexigitur quod credat Deo tanquam discipulus magistro docenti.
† 1. 2. q. 3. art. 8. * In Elench.

AD PRIMUM ergo dicendū, quod quia natura hominis depēdet à superiori natura: ad ejus perfectionē nō sufficit cognitio naturalis, sed requiritur quædam supernaturalis, ut supra † dictum est.
† In corp. art. Sup. q. 1. al. 4. ad 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis: ita homo virtuosus per habitum virtutis habet rectum judicium de his quæ conveniunt illi virtuti. Et hoc modo etiam, per lumen fidei divinitus infusum homini, homo assentit his quæ sunt fidei, non autem contrariis. Et ideo nihil periculi vel damnationis inest his qui sunt in Christo Iesu, ab ipso illuminati per fidem.

AD TERTIUM dicendum, quòd invisibilia Dei altiori modo, quantum ad plura, percipit fides, quàm ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. Unde dicitur Eccles. 3. *Plurima super sensum hominis ostensa sunt tibi.*

ARTICULUS IV.

*Utrum credere ea quæ ratione naturali probari possunt, sit necessarium.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd ea quæ ratione naturali probari possunt, non sit necessarium credere. In operibus enim Dei nihil superfluū invenitur, multo minus quam in operibus naturæ. Sed ad id quod per unum potest fieri, superfluè apponitur aliud: ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, superfluum esset per fidem accipere.
3. d. 24. art. 3. q. 1. Et 1. contra c. 4. Et verit. q. 14. art. 10. cor. Et Boët. Trin. q. 3. art. 1.

¶ 2. Præterea, Ea necesse est credere, de quibus est fides. Sed non est de eodem scientia & fides, ut supra habitum est. * Cum ergo scientia sit de omnibus illis, quæ naturali ratione cognosci possunt: videtur quod non oporteat credere ea quæ per naturalem rationem probantur.
* q. 1. ar. 4. & 5.

¶ 3. Præterea, Omnia scibilia videntur esse unius rationis. Si ergo quædam eorum proponuntur homini ut credenda: pari ratione omnia hujusmodi necesse esse credere: hoc autem est falsum. Non ergo ea quæ per naturalem rationem cognosci possunt, necesse est credere.

SED CONTRA est, quia necesse est Deum credere esse unum & incorporeum: quæ naturali ratione à Philosoph. probantur.

CONCLUSIO.

*Ut citius & firmius Dei notitiam homines assequerentur, necessarium fuit homini non solum suscipere per fidem ea quæ supra rationem naturalem sunt, sed & ea quæ naturali lumine investigari possunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quæ sunt supra rationem, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria. Primò quidem, ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat. Scientia enim ad quā pertinet probare Deum esse, & alia hujusmodi de Deo, ultimò hominibus addiscenda proponitur, præsuppositis multis aliis scientiis. Et sic nonnisi post multum tempus vitæ suæ homo ad Dei cognitionem perveniret. Secundo ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientiæ proficere non possunt, vel propter hebetudinem ingenii, vel propter alias occupationes & necessitates temporalis vitæ, vel etiam propter torporem addiscendi: qui omnino Dei cognitione fraudarentur, nisi proponerentur eis divina per modum fidei. Tertiò, propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens. Cujus signum est, quia Philosophi de rebus humanis naturali investigatione perscrutantes in multis erraverunt, & sibiipsis contraria senserunt. Ut ergo esset indubitata & certa cognitio apud homines de Deo: oportuit quod divina eis per modum fidei traderentur, quasi à Deo dicta, qui mentiri non potest.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd investigatio naturalis rationis non sufficit humano generi ad cognitionem divinorum, etiam quæ ratione ostendi possunt: & ideo non est superfluum ut talia credantur.

AD SECUNDUM dicendū, quòd de eodem non potest esse scientia & fides apud eundem: sed id quod est ab uno scitum, potest esse ab alio creditum, ut supra * dictum est.
* q. 1. art. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd etsi omnia scibilia conveniant in ratione scientiæ: non tamen conveniunt in hoc quod æqualiter ordinent ad beatitudiné: & ideo non æqualiter omnia proponuntur ut credenda.

ARTICULUS V.

*Utrum homo teneatur ad credendum aliquid explicitè.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod non teneatur homo ad credendum aliquid explicitè. Nullus enim tenetur ad id quod non est in ejus potestate: sed credere aliquid explicitè non est in hominis potestate. Dicitur enim Roman. 10. *Quomodo credent in illum quem non audierunt? quomodo audient sine prædicante? quomodò autem prædicabunt nisi mittantur?* Ergo credere aliquid explicitè homo non tenetur.
3. d. 25. q. 2. ar. 1. q. 1. & 3. dist. 25. q. 2. ar. 1. q. 3. Et verit. q. 14. art. 11.

¶ 2. Præterea, Sicut per fidem ordinamur in Deum: ita etiam per charitatem: Sed ad servandum præcepta charitatis homo non tenetur; sed sufficit sola præparatio animi, sicut patet in illo præcepto Domini, quod ponitur Matth. 5. *Si quis percusserit te in una maxilla, præbe ei & aliam*; & in aliis consimilibus: ut Aug. * exponit in lib. de sermone Domini in monte. Ergo etiam non tenetur homo explicitè aliquid credere: sed sufficit quod habeat animum præparatum ad credendum ea quæ à Deo proponuntur.

* lib. 1. c. 24. 25. & 26.

¶ 3. Præterea, Bonum fidei in quadam obedientia consistit, secundum illud Rom. 1. *Ad obediendum fidei in omnibus gentibus*; sed ad virtutem obedientiæ non requiritur quod homo aliqua determinata præcepta observet, sed sufficit quod habeat promptum animum ad obediendum; secundum illud Psalmistæ (Psalm. 118.) *Paratus sum & non sum turbatus, ut custodiam mandata tua.* Ergo videtur quod etiam ad fidem sufficiat, quod homo habeat promptum animum ad credendum ea quæ ei divinitus proponi possunt, absque hoc quod explicitè aliquid credat.

Ps. 118.

Sed contra est, quòd dicitur ad Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est; & quod inquirentibus se remunerator est.*

Conclusio.

*Tenetur homo explicitè credere omnes fidei articulos, implicitè vero quæcunque in sacra traduntur Scriptura.*

Respondeo dicendum, quòd præcepta legis quæ homo tenetur implere, dantur de actibus virtutum; qui sunt via perveniendi ad salutem. Actus autem virtutis, sicut supra † dictum est, sumitur secundum habitudinem habitus ad objectum. Sed in objecto cujuslibet virtutis duo possunt considerari, scilicet id quod propriè & per se est objectum virtutis, quod necessarium est in omni actu virtutis: Et iterum id quod est per accidens, sive consequenter se habens ad propriam rationem objecti: sicut ad objectum fortitudinis propriè & per se pertinet sustinere pericula mortis & aggredi hostes cum periculo propter bonum commune: sed quod homo armetur, vel ense percutiat in bello justo, aut aliquid hujusmodi faciat, reducitur quidem ad objectum fortitudinis, sed per accidens. Determinatio ergo virtuosi actus ad proprium & per se objectum virtutis, est sub necessitate præcepti, sicut & ipse virtutis actus: sed determinatio actus virtuosi ad ea quæ accidentaliter, vel secundario se habent ad proprium & per se virtutis objectum, non cadit sub necessitate præcepti, nisi pro loco & tempore. Dicendum est ergo, quòd fidei objectum per se est id per quod homo beatus efficitur, ut suprà † dictum est: Per accidens autem aut secundario se habent ad objectum fidei omnia quæ in sacra Scriptura divinitus tradita continentur, sicut quod Abraham habuit duos filios, quod David fuit filius Isai, & alia hujusmodi. Quantum ergo ad prima credibilia, quæ sunt articuli fidei, tenetur homo explicitè credere, sicut & tenetur habere fidem. Quantum autem ad alia credibilia, non tenetur explicitè credere, † sed solum implicitè, vel in præparatione animi, inquantum paratus est credere quidquid divina Scriptura continet: sed tunc solum hujusmodi tenetur explicitè credere, quando hoc ei constiterit in doctrina fidei contineri.

† p. 2 qu. 60. art. 5.

† q. 1. a. 8.

† Burch. l. 2. decr. 62. & 63. Ivo. p. 6. art. .. & 159.

Ad primum ergo dicendum, quòd si in potestate hominis esse dicatur aliquid excluso auxilio gratiæ; sic ad multa tenetur homo, ad quæ non potest sine gratia reparante: sicut ad diligendum Deum & proximum; & similiter ad credendum articulos fidei. Sed tamen hoc potest cum auxilio gratiæ; quod quidem auxilium *quibuscunque divinitus datur, misericorditer datur: quibus autem non datur, ex justitia non datur, in pœnam præcedentis, aut saltem originalis peccati*: ut August. † dicit in lib. de Correptione & gratia (lib. 6 & epist. 107. §. 5. & 6.)

† Ex c. 5. & 6. colligitur & 7.

Ad secundum dicendum, quod homo tenetur ad determinate diligendum ea diligibilia, quæ sunt propriè & per se charitatis objecta: scilicet Deus & proximus: sed objectio procedit de illis præceptis charitatis, quæ quasi consequenter pertinent ad objectum charitatis.

Ad tertium dicendum, quòd virtus obedientiæ propriè in voluntate consistit: & ideo ad actum obedientiæ sufficit promptitudo voluntatis subjectæ præcipienti: quæ est propriè & per se objectum obedientiæ: sed hoc præceptum, vel illud, per accidens vel consequenter se habet ad proprium & per se objectum obedientiæ.

## Articulus VI.

*Vtrum omnes æqualiter teneantur ad habendum fidem explicitam.*

3. dist. 25. q. 2. art. 1. q. 2. 3. 4. Et 4. dist. 24. q. 1. art. 3. q. 2. Et ver. qu. 14. artic. 11.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd æqualiter omnes teneantur ad habendum fidem explicitam. Ad ea enim quæ sunt de necessitate salutis omnes tenentur, sicut patet de præceptis charitatis: sed explicatio credendorum est de necessitate salutis, ut * dictum est. Ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

* Art. præ.

¶ 2. Præterea, Nullus debet examinari de eo quod explicitè credere non tenetur: sed quandoque simplices examinantur de minimis articulis fidei. Ergo omnes tenentur explicitè omnia credere.

¶ 3. Præterea, Si minores non teneantur habere fidem explicitam, sed solum implicitam: oportet quod habeant fidem implicitam in fide majorum: sed hoc videtur periculosum: quia posset contingere quod illi majores errarent. Ergo videtur quod minores etiam debeant habere fidem explicitam. Sic ergo omnes æqualiter tenentur ad explicitè credendum.

Sed contra est, quod dicitur Job. 1. quod *boves arabant, & asinæ pascebantur juxta eos*: quia videlicet minores, qui significantur per asinas, debent in credendis adhærere majoribus, qui per boves significantur, ut Gregor. † exponit in 2. Moral.

† lib. 2. cap. 35.

Conclusio.

*Cùm ad superiores pertineat, subditos in fide erudire, ipsos superiores pleniorem de credendis notitiam habere, & magis explicitè credere oportet, quam eorum subditos.*

Respondeo dicendum, quòd explicatio credendorum fit per revelationem divinam. Credibilia enim naturalem rationem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores, sicut ad homines per Angelos: & ad inferiores Angelos, per superiores, ut patet per Dionys. † in Cœlesti Hierar. (cap 4. & 7.) Et ideo, pari ratione, explicatio fidei oportet quod perveniat ad inferiores homines per majores: & ideo sicut superiores Angeli qui inferiores illuminant, habent pleniorem notitiam de rebus divinis quam inferiores, ut dicit Dion. 12. cap. Cœl. Hier. ita etiam superiores homines, ad quos pertinet alios erudire, tenentur habere pleniorem notitiam de credendis, & magis explicitè credere.

† Cap. 4. à medio & cap. 7. à med. c. 2. Cœl. Hierar.

Ad primum ergo dicendum, quòd explicatio credendorum non æqualiter quantum ad omnes est de necessitate salutis: quia plura tenentur explicitè credere majores, qui habent officium alios instituendi, quam alii.

Ad secundum dicendum, quòd simplices non sunt examinandi de subtilitatibus fidei, nisi quando habetur suspicio, quod sint ab hæreticis depravati: qui in his quæ ad subtilitatem fidei pertinent, solent fidem simplicium depravare. Si tamen inveniuntur non pertinaciter perversæ doctrinæ adhærere: si in talibus ex simplicitate deficiant, non eis imputatur.

Ad tertium dicendum, quòd minores non habent fidem implicitam in fide majorum, nisi quatenus majores adhærent doctrinæ divinæ. Unde & Apostolus dicit 1. ad Cor. 4. *Imitatores mei estote, sicut & ego Christi.* Unde humana cognitio non fit regula fidei: sed veritas divina, à qua si aliqui majorum deficiant: non præjudicat fidei simplicium, qui eos rectam fidem habere credunt; nisi pertinaciter eorum erroribus in particulari adhæreant contra universalis Ecclesiæ fidem; quæ non potest deficere, Domino dicente Luc. 22. *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua.*

## Articulus VII.

*Vtrum explicitè credere mysterium Incarnationis Christi, sit de necessitate salutis apud omnes.*

3. dist. 25. q. 2. art. 2. q. 2. Et q. 3. art. 4. & 4. dist. 6. q. 1. art. 2 qu. 1. corp. Et ad Heb. 11 fin.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd credere explicitè mysterium Incarnationis Christi non sit de necessitate salutis apud omnes. Non enim tenetur homo explicitè credere ea quæ Angeli ignorant, quia explicatio fidei fit per revelationem divinam, quæ pervenit ad homines mediantibus Angelis, ut dictum † est: sed etiam Angeli mysterium Incarnationis ignoraverunt: unde quærebant in Ps. 23. *Quis est iste rex gloriæ?* Et Isa. 63. *Quis est iste qui venit de Edom?* ut Dion. exponit 7. cap. Cœlest. Hierarch. Ergo ad credendum explicitè mysterium Incarnationis Christi homines non tenebantur.

† Art. 6. in c. & p. q. 111. art. 1.

¶ 2. Præterea, Constat Beatum Joannem Baptistam de majoribus fuisse, & propinquissimum Christo: de quo Dominus dicit Matt. 11. *Inter natos mulierum nullus major eo surrexit*: sed Joannes Baptista non videtur Incarnationis Christi mysterium explicitè cognovisse, cum à Christo quæsierit: *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* ut habetur Matth. 11. Ergo non tenebantur etiam majores, ad habendum explicitam fidem de Christo.

¶ 3. Præterea, Multi Gentilium adepti sunt salutem per ministerium Angelorum, ut Dion. dicit 9. cap. Cœl. Hier.* Sed Gentiles non habuerunt fidem de Christo, nec explicitam, nec implicitam, ut videtur; quia nulla eis revelatio facta fuit. Ergo videtur quod credere explicitè Incarnationis Christi mysterium non fuerit omnibus necessarium ad salutem.

* Cap. 9. à med. & cap. 4. ante medium.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Correptione & gratia, *Illa fides sana est qua credimus nullum hominem, sive majoris sive parvæ ætatis, liberari à contagio mortis & obligatione peccati, nisi per unum mediatorem Dei & hominum, IESVM CHRISTVM.*

Habetur in ep. 157. .. remotè à princip. tom. 2.

Conclusio.

*Cùm per Incarnationis mysterium fuerit ab æterno dispositum, ut suam homines assequerentur salutem, oportuit omni tempore credi aliquo modo explicitè mysterium Incarnationis Christi.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, illud propriè & per se pertinet ad objectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur. Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem est mysterium Incarnationis & Passionis Christi: dicitur enim Act. 4. *Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideo mysterium Incarnationis Christi aliqualiter oportuit omni tempore esse creditum apud omnes: diversimodè tamen secundum diversitatem temporum & personarum. Nam ante statum peccati homo habuit explicitam fidem de Christi Incarnatione, secundum quod ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem secundum quod ordinabatur ad liberationem à peccato per Passionem & Resurrectionem: quia homo non fuit præscius peccati futuri: videtur autem Incarnationis Christi præscius fuisse, per hoc quod dixit: *Propter hoc relinquet homo patrem & matrem, & adhærebit uxori suæ*, ut habetur Genes. 2. Et hoc Apostolus ad Ephes. 5. dicit *Sacramentum magnum*

* q. 1. art. 6. & q. 1. art. 5.

esse

*esse in Christo & Ecclesia*, quod quidem Sacramentum non est credibile primum hominem ignorasse. Post peccatum autem fuit explicitè creditum mysterium Incarnationis Christi, non solum quantum ad Incarnationem, sed etiam quantum ad passionem & resurrectionem, quibus humanum genus à peccato & morte liberatur. Aliter enim non præfigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis & ante legem, & sub lege, quorum quidem Sacrificiorum significatum explicitè majores cognoscebant: minores autem sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea divinitus esse disposita, de Christo venturo quodammodo habebant velatā cognitionem. Et, sicut suprà dictum † est, ea quæ ad mysteria Christi pertinent, tanto distinctius cognoverunt quanto Christo propinquiores fuerunt. Post tempus autem gratiæ revelatæ; tam majores quam minores tenentur habere fidem explicitam de mysteriis Christi, præcipuè quantum ad ea quæ communiter in Ecclesia solemnizantur; & publicè proponuntur: sicut sunt articuli incarnationis, de quibus suprà dictum † est. Aliàs autem subtiles considerationes circa incarnationis articulos, tenentur aliqui magis vel minus explicitè credere, secundum quod convenit statui & officio uniuscujusque.

† q. 1. a. 7. ad 1.

† q. 1. art. 8.

Ad primum ergo dicendum, quòd Angelos non omnino latuit mysterium regni Dei, sicut August. dicit 5. † super Genes. ad literam. Quasdam tamen rationes hujus mysterii perfectius cognoverunt Christo revelante.

† lib. 5. cap. 19. parum à princip. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quòd Ioannes Baptista, de adventu Christi in carne non quæsivit quasi hoc ignoraret, cum ipse hoc expressè confessus fuerit, dicens; *Ego vidi & testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei*: ut habetur Ioan. 1. Unde non dixit, Tu es qui venisti? sed, *Tu es qui venturus es*? quærens de futuro, non de præterito. Similiter non est credendum, quod ignoraverit eum ad passionem venturum. Ipse enim dixerat, *Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*: Prænuntians ejus immolationem futuram. Et tamen, hoc Prophetæ alii etiam non ignoraverunt, sed ante prædixerunt: sicut præcipuè patet in Isa. 53. Potest ergo dici, sicut Greg. * dicit (homil. 6. in Evang.) quod inquisivit ignorans an ad infernum esset in propria persona descensurus. Sciebat autem quod virtus passionis ejus extendenda erat usque ad eos qui in limbo detinebantur: secundum illud Zach. 9. *Tu quoque in sanguine testamenti tui emisisti vinctos de lacu, in quo non est aqua*. Nec hoc tenebatur explicitè credere antequam esset impletum, quòd per seipsum deberet descendere. Vel potest dici, sicut Ambros. * dicit super Luc. quod non inquisivit ex dubitatione seu ignorantia, sed magis ex pietate. Vel potest dici, sicut Chrysost. † dicit quod non inquisivit, quia ipse ignoraret, sed ut per Christum satisfieret suis discipulis, unde & Christus ad discipulorum instructionem respondit, signa operum ostendens.

* Hom. 6. in Evang.

* Ambr. in Luc. cap. 7. in tract. de missione discipulorum Ioan.

† Homil. 37. op. imp.

Ad tertium dicendum, quòd multis Gentilium facta fuit revelatio de Christo, ut patet per ea, quæ prædixerunt. Nam Iob. 19. dicitur. *Scio quod Redemptor meus vivit*. Sibilla etiam prænuntiavit quædam de Christo, ut August. * dicit (lib. 13. cont. Faustum cap. 15.) Invenitur etiam in historiis Romanorum quod tempore Constantini Augusti, & Irenæ matris ejus, inventum fuit quoddam sepulchrum, in quo jacebat homo, auream laminam habens in pectore, in qua scriptum erat: *Christus nascetur ex Virgine: & ego Credo in eum: O Sol, sub Irenæ & Constantini temporibus iterum me videbis*. Si qui tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide Mediatoris: quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes Deum esse liberatorem hominum secundum modos sibi placitos: & secundum quod aliquibus veritatem cognoscentibus Spiritus revelasset: secundum illud Iob. 35. cap. *Qui docet nos super jumenta terræ*.

* lib. 13. contra Faustum c. 15.

### Articulus VIII.

*Vtrum explicitè credere Trinitatem sit de necessitate salutis.*

3. d. 25. q. 2. a. 2. q. 4. corp. & ad primum. & in expos. lib. & 4. d. 1. q. 2. a. 1. q. 1. corp. & verit. q. 14. a. 11. corp. & fin.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd credere Trinitatem explicitè non fuerit de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus ad Hebr. 11. *Credere oportet accedentem ad Deum, quia est, & quia inquirentibus se remunerator est*, sed hoc potest credi absque fide Trinitatis. Ergo non oportebat explicitè fidem de Trinitate habere.

¶ 2. Præterea, Dominus dicit Ioan. 17. *Pater manifestavi nomen tuum hominibus*: quod exponens August. (Tract. 106. in Ioannem) * dicit, *Non id nomen tuum, quo vocaris Deus: sed id quo vocaris pater meus*: Et postea subdit etiam, *in hoc quod Deus fecit hunc mundum, Notus in omnibus gentibus: in hoc quod non est cum diis falsis colendus, Notus in Iudæa Deus: in hoc vero quod pater est hujus Christi, per quem tollit peccata mundi, hoc nomen ejus prius occultum hominibus, nunc manifestavit eis*. Ergo ante Christi adventum non erat cognitum quod in divinitate esset paternitas & filiatio: non ergo Trinitas explicitè credebatur.

* Tract. 106. in Ioan.

¶ 3. Præterea, illud tenemur explicitè credere in Deo, quod est beatitudinis objectum: sed objectū beatitudinis est bonitas summa, quæ potest intelligi in Deo etiam sine personarum distinctione. Ergo non fuit necessarium explicitè credere Trinitatem.

Sed contra est, quod in veteri Testamento multipliciter expressa est Trinitas personarum: sicut statim in principio Genes. dicitur ad expressionem Trinitatis, *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*. Ergo à principio de necessitate salutis fuit credere Trinitatem.

Conclusio.

*Quemadmodum mysterium Incarnationis Christi ab antiquis creditum, ita quoque Trinitatis mysterium ab iisdem credi oportuit: post tempus verò divulgati Evangelij, omnes mysterium Trinitatis explicitè credere tenentur.*

Respondeo dicendum, quòd mysterium Incarnationis Christi explicitè credi non potest sine fide Trinitatis: quia in mysterio Incarnationis Christi hoc continetur, quod Filius Dei carnem assumpserit, quod per gratiam Spiritus sancti mundum renovaverit, & iterum, quod de Spiritu sancto conceptus fuerit. & ideo eodem modo quo mysterium Incarnationis Christi ante Christum fuit explicitè creditum à majoribus, implicitè autem & quasi obumbratè à minoribus: ita etiam & mysterium Trinitatis. Et ideo etiam post tempus gratiæ divulgatæ, tenentur omnes ad explicitè credendum mysterium Trinitatis, & omnes qui renascuntur in Christo, hoc adipiscuntur per invocationem Trinitatis secundum illud Matth. ult. *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris & Filii & Spiritus sancti*.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa duo explicitè credere de Deo, omni tempore, & quoad omnes, necessarium fuit: non tamen est sufficiens omni tempore, & quoad omnes.

Ad secundum dicendum, quòd ante Christi adventum fides Trinitatis erat occultata in fide majorum, sed per Christum manifestata est mundo, & per Apostolos.

Ad tertium dicendum, quòd summa bonitas Dei: secundum modum quo nunc intelligitur per effectus, potest intelligi absque Trinitate personarum: Sed secundum quod intelligitur in seipsa, prout videtur à beatis non potest intelligi sine Trinitate personarum. Et iterum, Ipsa missio personarum divinarum perducit nos in beatitudinem.

### Articulus IX.

*Vtrum credere sit meritorium.*

3. q. 7. art. 3. ad 2.

* p. 2. q. 114. art. 4.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd credere non sit meritorium: principiū enim merendi est charitas, ut supràdictum est (1.2. qu. 114. art. 4.) * Sed fides est præambula ad charitatem, sicut & natura. Ergo sicut actus naturæ non est meritorius (quia naturalibus non meremur) ita nec actus fidei.

¶ 2. Præterea, *Credere* mediū est inter & *opinari* & *scire*, vel *considerare scita*: sed consideratio scientiæ nō est meritoria, similiter autem nec opinio. Ergo etiam neque credere est meritorium.

¶ 3. Præterea, Ille qui assentit alicui rei, credendo, aut habet causam sufficienter inducentem ipsum ad credendum, aut non. Si habet sufficiens inductivum ad credendum, non videtur hoc ei esse meritorium: quia non est ei jam liberum credere & non credere. Si autem non habet sufficiens inductivum ad credendum, levitatis est credere, secundum illud Ecclef. 19. *Qui cito credit, levis est corde*: & sic non videtur esse meritorium. Ergo credere, nullo modo est meritorium.

Sed contra est, quod dicitur ad Hebr. 11. quod *sancti per fidem adepti sunt repromissiones*, quod non esset, nisi credendo mererentur. Ergo ipsum *credere* est meritorium.

Conclusio.

*Cùm credere sit actus intellectus assentientis divinæ veritati ex imperio voluntatis motæ per gratiam, patet hunc credendi actum meritorium esse.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum † est, actus nostri sunt meritorii inquantum procedunt ex libero arbitrio moto à Deo per gratiam. Unde omnis actus humanus qui subjicitur libero arbitrio si sit relatus in Deum, potest meritorius esse. Ipsum autem *credere* est actus intellectus assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis à Deo motæ per gratiam: & sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum: unde actus fidei potest esse meritorius.

† p. 2. q. 114. art. 3. & 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura comparatur ad charitatem, quæ est merendi principiū, sicut materia ad formam. Fides autem comparatur ad charitatē sicut dispositio præcedens ultimam formam. Manifestum est autem quod subjectum vel materia non potest agere nisi virtute formæ, neque etiam dispositio præcedens, antequam forma adveniat: sed postquam forma advenerit, tam subjectum quā dispositio præcedens agit in virtute formæ, quæ est principale agendi principium; sicut calor ignis agit in virtute formæ substantialis. Sic ergo neque natura, neque fides sine charitate possunt producere actum meritorium: sed charitate superveniente actus fidei fit meritorius per charitatem, sicut & actus naturæ, & naturalis liberi arbitrii.

Ad secundum dicendum, quòd in scientia duo possunt considerari, scilicet ipse assensus scientis in rem scitam, & consideratio rei scitæ. Assensus autem scientiæ non subjicitur libero arbitrio, quia sciens cogitur ad assentiendum per efficaciam demonstrationis, & ideo assensus scientiæ non est meritorius: Sed consideratio actualis rei scitæ subjacet libero arbitrio: Est enim in potestate hominis considerare, vel non considerare: & ideo consideratio scientiæ potest esse meritoria, si referatur ad finem charitatis, id est, ad honorem Dei, vel utilitatem proximi, sed in fide utrumque subjacet libero arbitrio, & ideo quantum ad utrumque, actus fidei potest esse meritorius. Sed opinio non habet firmum assensum: Est enim quiddam debile & infirmum, secundum Philos. in 1. Poster. * Unde non videtur procedere ex perfecta voluntate: & sic ex parte assensus non multum videtur habere rationem meriti: sed ex parte considerationis actualis potest meritoria esse.

* lib. 1. Poster. text. 44.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinæ doctrinæ miraculis confirmatæ, & quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit, cum habet sufficiens inductivum ad credendum: & ideo non tollitur ratio meriti.

### Articulus X.

*Utrum ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei minuat meritum fidei.*

1. p. q. 55. a. 9. ad 3. Et 3. dist. 24. ar. 3. q. 3 & 1. con c. 8. * Homil. 26. in Evang. † cap. 9.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd ratio inductiva ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei. Dicit enim Greg.* in quadam homilia (seu homil. 26. in Evang.) quod *fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum.* Si ergo ratio humana sufficienter experimentum præbens, totaliter excludit meritum fidei, videtur quod qualiscunque ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei, diminuat meritum fidei.

¶ 2. Præterea, Quidquid imminuit rationem virtutis, diminuit rationem meriti: quia *felicitas virtutis est præmium*: ut Philos. † dicit in 1. Eth. (cap. 14. vel 10. gregolat. non sicut prius 9.) sed ratio humana videtur diminuere rationem virtutis ipsius fidei: quia de ratione fidei est quod sit non apparentium ut supra dictum * est. Quanto autem plures rationes inducuntur ad aliquid, tanto minus hoc est non apparens. Ergo ratio humana inducta ad ea quæ sunt fidei, meritum fidei diminuit.

* q. præcedenti. 4.

¶ 3. Præterea, Contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed id quod inducitur in contrarium fidei, auget meritum fidei: sive sit persecutio cogentis ad recedendum a fide, sive etiam sit ratio aliqua hoc persuadens: ergo ratio coadjuvans fidem diminuit meritum fidei.

Sed contra est, quòd 1. Petr. 3. dicitur, *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti reddere rationem de ea quæ in vobis est, spe.* Non autem ad hoc induceret Apostolus si per hoc meritum fidei diminueretur. Non ergo ratio diminuit.

### Conclusio.

*Rationes humanæ si ad divina afferantur, ut eis per fidem assentiamus, meritum omne tollunt aut diminuunt: si vero afferantur non ut credamus, sed ut magis & firmius quæ fidei sunt, suscipiamus, meritum non diminuunt.*

* ar. præ. ad 2.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum * est, actus fidei potest esse meritorius, inquantum subjacet voluntati, non solũ quantum ad usum, sed etiam quantum ad assensum. Ratio autem humana inducta ad ea quæ sunt fidei, dupliciter se potest habere ad voluntatem credentis. Uno quidem modo sicut præcedens: puta cum aliquis aut tantum haberet voluntatem, aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur: & sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei. Sic etiam supra dictum * est, quod passio præcedens electionem in virtutibus moralibus diminuit laudem virtuosi actus. Sicut enim homo actus virtutum moralium debet exercere propter judicium rationis, non propter passionem, ita credere debet homo ea, quæ sunt fidei, non propter rationem humanam, sed propter auctoritatem divinam. Alio modo ratio humana potest se habere ad voluntatem credentis consequenter. Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam & super ea excogitat & amplectitur, si quas rationes ad hoc invenire potest. Et quantum ad hoc ratio humana non excludit meritum fidei, sed est signum majoris meriti. Sic etiam passio consequens in virtutibus moralibus est signum promptioris voluntatis, ut supra dictum * est. Et hoc significatur Ioan. 4. ubi Samaritani ad mulierem per quam ratio humana figuratur, dixerunt, *jam non propter tuam loquelam credimus.*

* 1. 2. qu. 24. ar. 3. ad 1 & q. 77. a. 6. ad 2.

* p. 1. q. 24. ar. 3. ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregor. loquitur in casu illo quando homo non habet voluntatem credendi ea, quæ sunt fidei, nisi propter rationem inductam. Quando autem habet voluntatem credendi ea, quæ sunt fidei ex sola auctoritate divina, etiamsi habeat rationem demonstrativam ad aliquid earum, puta ad hoc quod est *Deum esse*, non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei.

Ad secundum dicendum, quòd rationes, quæ inducuntur ad auctoritatem fidei non sunt demonstrationes, quæ in visionem intelligibilem, intellectum humanum reducere possunt, & ideo non desinunt esse *non apparentia*, sed removent impedimẽta fidei, ostendendo nõ esse impossibile quod in fide proponitur: unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei nec ratio fidei, sed rationes demonstrativæ inductæ ad ea, quæ sunt fidei præambula, non tamen ad articulos, etsi diminuant rationem fidei quia faciunt esse apparens id quod proponitur, non tamen diminuunt rationem charitatis, per quam voluntas est prompta ad ea credendum, etiamsi non apparerent, & ideo non diminuitur ratio meriti.

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ repugnant fidei sive in consideratione hominis, sive in exteriori persecutione, intantum augent meritum fidei inquantum ostenditur voluntas magis prompta & firma in fide: & ideo etiam martyres majus fidei meritum habuerunt, non recedentes à fide propter persecutiones: & etiam sapientes majus habent meritum fidei non recedentes à fide propter rationes Philosophorum vel hæreticorum contra fidem inductas. Sed ea, quæ conveniunt fidei, non semper diminuunt promptitudinem voluntatis ad credendum: & ideo non semper diminuunt meritum fidei.

## QUÆSTIO III.

*De exteriori actu fidei, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de exteriori fidei actu, qui est confessio.

Et circa hoc quæruntur duo:

¶ Primò, utrum confessio sit actus fidei.

¶ Secundò, utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.

## QUÆSTIONIS TERTIÆ

### De externo fidei actu,

( qui Confessio appellatur )

In duas quæstiunculas distributæ,

### Axioma.

1 [1] *Eorum quæ ad fidem pertinent, clara confessio, verus est*
2 *fidei actus:* [2] *omnibus ad salutem necessarius, quandocũ-*
2 *que vel Dei honor, vel proximi utilitas eum postularit.*

### Articulus Primus.

*Utrum Confessio sit actus fidei.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd confessio non sit actus fidei. Non enim idem actus pertinet ad diversas virtutes sed confessio pertinet ad pœnitentiam, cujus ponitur pars: ergo non est actus fidei.

4. d. 17. q. 1. ar 1. q. 1. Et Rom. 10. lect. 2. col. 1.

¶ 2. Præterea, Ad hoc, quod homo confiteatur fidem, retrahitur interdum per timorem, vel etiam propter aliquam confusionem. Unde & Apostolus ad Eph. ult. petit orari pro se, ut detur sibi *cum fiducia notum facere mysterium Evangelii*: sed non recedere à bono propter confusionem vel timorem, pertinet ad fortitudinem, quæ moderatur audacias & timores, ergo videtur quod confessio non sit actus fidei, sed magis fortitudinis vel constantiæ.

¶ 3. Præterea, Sicut per fidei fervorem inducitur aliquis ad confitendum fidem exterius: ita etiam inducitur ad alia exteriora bona opera facienda. Dicitur enim Gal. 5. quod *fides dilectionem operatur*: sed alia exteriora opera non ponuntur actus fidei. Ergo etiam neque confessio.

Sed contra est, quòd 2. ad Thess. 1. super illud, *Et opus fidei in virtute*, dicit * Gloss. id est, *Confessionem, quæ propriè est opus fidei.*

* Gloss. ord. ibid.

### Conclusio.

*Sicut interior conceptus eorum, quæ fidei sunt, est propriè fidei actus, ita eorundem exterior confessio opus fidei est.*

Respondeo dicendum, quòd actus exteriores illius virtutis propriè sunt actus, ad cujus fines secundum speciẽ referuntur: sicut jejunare secundum suam speciem refertur ad finem abstinentiæ, quæ est compescere carnem: & ideo est actus abstinentiæ; confessio autem eorum, quæ sunt fidei secundum suam speciem ordinatur sicut ad finem ad id quod est fidei, secundum illud 2. ad Cor. 4. *Habentes eundem spiritum fidei, credimus, propter quod & loquimur.* Exterior enim locutio ordinatur ad significandum id quod in corde concipitur, unde sicut conceptus interior eorum, quæ sunt fidei, est propriè fidei actus: ita etiam & exterior confessio.

Ad primum ergo dicendum, quòd triplex est confessio, quæ in scripturis laudatur. Una est confessio eorum, quæ sunt fidei. & ista est proprius actus fidei: utpote relata ad fidei finem, sicut * dictum est. Alia est confessio gratiarum actionis, sive laudis: & ista est actus latriæ. Ordinatur enim ad honorem Deo exterius exhibendum, quod est finis latriæ. Tertia est confessio peccatorum: & hæc ordinatur ad deletionem peccati, quæ est finis pœnitentiæ, unde pertinet ad pœnitentiam.

* in corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd removens prohibens non est causa per se, sed per accidens; ut patet per * Philosophum in 8. Phys. (text. 32.) Unde fortitudo, quæ removet impedimentum confessionis fidei, scilicet timorem vel erubescentiam, non est propriè & per se causa confessionis, sed quasi per accidens.

* lib. 8. Physic. text. 32. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quòd fides interior mediante dilectione causat omnes exteriores actus virtutum mediantibus aliis virtutibus, imperando non eliciendo: sed confessionem producit tanquam proprium actum, nulla alia virtute mediante.

### Articulus II.

*Utrum confessio fidei sit necessaria ad salutem.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod confessio fidei non sit necessaria ad salutem. Illud enim videtur ad salutem sufficere, per quod homo attingit finem virtutis: sed finis proprius fidei est conjunctio humanæ mentis ad veritatem divinam: quod potest etiam esse sine exteriori confessione, ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

3. d. 29. art. 8. q. 1. ad 3. Et q. 9. art. 14. c. Et Rom. 10. lect. 2. col. 1. fin. & c. 14. lect. 3. col. 2. fin.

¶ 2. Præterea, Per exteriorem confessionem fidei homo fidem suam alii homini patefacit, sed hoc non est necessarium nisi illis, qui habent alios in fide instruere, ergo videtur quod minores non teneantur ad fidei confessionem.

¶ 3. Præterea, Illud quod potest vergere in scandalum & perturbationem aliorum, non est necessarium ad salutem. Dicit enim Apostolus primæ ad Corinth. 10. *Sine offensione estote Iudæis & Gentibus, & Ecclesiæ Dei.* Sed per confessionem fidei quandoque ad perturbationem infideles provocantur, ergo confessio fidei non est necessaria ad salutem.

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Rom. 10. *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.*

### Conclusio.

*Fidei confessio non semper & ad semper de necessitate salutis est, sed pro loco & tempore, quando videlicet ejus omissio vel contra honorem Deo debitum vel contra proximi utilitatem esset.*

Respondeo dicendum, quod ea quæ sunt necessaria ad salutem, cadunt sub præceptis divinæ legis. Confessio autem fidei cum

rum sit quoddam affirmativum, non potest cadere nisi sub præcepto affirmativo. Unde eodem modo est de necessariis ad salutem, quo modo potest cadere sub præcepto affirmativo divinæ legis. Præcepta autem affirmativa, ut supra dictum † est, non obligant ad *semper*, etsi semper obligent: obligant autem pro loco & tempore secundum alias circumstantias debitas, secundū quas oportet actum humanum limitari ad hoc, quod sit actus virtutis. Sic ergo confiteri fidem non semper, neque in quolibet loco, est de necessitate salutis, sed in aliquo loco & tempore; quando scilicet per omissionem hujus confessionis; subtraheretur honor debitus Deo, aut etiam utilitas proximis impendenda: puta si aliquis interrogatus de fide, taceret, & ex hoc crederetur, vel quod non haberet fidem, vel quod fides non esset vera, vel alij per ejus taciturnitatem averterentur à fide: in hujusmodi enim casibus confessio est de necessitate salutis.

† 1. 2. q. 71. art. 5. ad 3. Et q. 88. a. 1. ad 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd finis fidei, sicut & aliarū virtutum, referri debet ad finem charitatis, qui est amor Dei & proximi. Et ideo quando honor Dei vel utilitas proximi hoc expostcit, non debet esse contentus homo, ut per fidem suam ipsi veritati divinæ conjungatur: sed debet fidem exterius confiteri.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in casu necessitatis, ubi fides periclitatur, quilibet tenetur fidem suam aliis propalare, vel ad instructionem aliorum fidelium, sive confirmationem, vel ad reprimendum infidelium insultationem: sed aliis temporibus instruere homines de fide non pertinet ad omnes fideles.

AD TERTIUM dicendum, quòd si turbatio infidelium oriatur de confessione fidei manifesta absque aliqua utilitate fidei vel fidelium, non est laudabile in tali casu fidem publicè confiteri. Unde Dominus dicit Matth. 7. *Nolite sanctum dare canibus, neque margaritas vestras spargere ante porcos; ne conversi disrumpant vos.* Sed si utilitas fidei aliqua speretur, aut necessitas adsit, contempta perturbatione infidelium, debet homo publicè fidem confiteri. Unde Matth. 15. dicitur quod cum discipuli dixissent Domino, quòd Pharisæi audito ejus verbo, scandalizati sunt, Dominus respondit, *Sinite illos*, (scilicet turbari) *cæci sunt, & duces cæcorum.*

## QUÆSTIO IV.

*De ipsa fidei virtute, in octo articulos divisa.*

DEINDE considerandum de ipsa fidei virtute. Et primò quidem de ipsa fide. Secundò, de habentibus fidem. Tertiò, de causa fidei. Quartò, de effectibus ejus.

¶ Circa primum quæruntur octo:

¶ Primò, quid sit fides.
¶ Secundò, in qua vi animæ sit sicut in subjecto.
¶ Tertiò, utrum forma ejus sit charitas.
¶ Quartò, utrum eadem numero sit fides formata & informis.
¶ Quintò, utrum fides sit virtus.
¶ Sextò, utrum sit una virtus.
¶ Septimò, de ordine ejus ad alias virtutes.
¶ Octavo, de comparatione certitudinis ejus ad certitudinem virtutum intellectualium.

### QUÆSTIONIS IV.
### De Fidei virtute,
In octo quæstiunculas distributio.

AXIOMA.

5.6 5 *Fides est virtus, specie* 6 *una, omnium virtutū prima,*
7 & 8 *inter eas quæ mentē illustrant certissima,* 2 *parti in-*
8 *telligenti ut suo subjecto inhærens,* 3 *formamque (externa*
2 *tamen) loco charitatem habens,* 4 *ex informi in formatā,*
3 *una eademque numero manens cōmutari solita.* 1 *Quæ ab*
4 *Apostolo rectè ad hunc modū definitur: Fides est substan-*
1 *tia rerum sperandarum, argumentum non apparentium.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum hæc sit competens fidei diffinitio:* Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.

3. de 23. q. 2. a. 1. Et Rom. 8. lect. 6. et col. 1. Et ad Hebr. 11. princ.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd sit incompetens fidei diffinitio, quam Apostolus ponit ad Hebr. 11. dicens: *Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium.* Nulla enim qualitas est substantia: sed fides est qualitas, cum sit virtus Theologica, ut suprà dictum * est, ergo non est substantia.

* 1. 2. q. 62. art. 3.

¶ 2. Præterea, Diversarum virtutum diversa sunt objecta: sed res speranda est objectum spei, non ergo debet poni in diffinitione fidei tanquam ejus objectum.

† Art. 3. hujus q.

¶ 3. Præterea, Fides magis perficitur per charitatem, quam per spem: quia charitas est forma fidei, ut infrà † patebit. Magis ergo poni debuit in diffinitione fidei res diligenda, quam res speranda.

¶ 4. Præterea, Idem non debet poni in diversis generibus: sed *substantia & argumentum* sunt diversa genera non subalternatim posita: ergo inconvenienter fides dicitur esse *substantia & argumentum.* Inconvenienter ergo describitur fides.

¶ 5. Præterea, Per argumentum veritas manifestatur ejus, ad quod inducitur argumentum. Sed illud dicitur esse apparens, cujus veritas est manifesta. Ergo videtur oppositum implicari in hoc, quod dicitur, *argumentum non apparentium*, quia argumentum facit rem prius non apparentem postea apparere: ergo malè dicitur, *Rerum non apparentium.* Inconvenienter ergo describitur fides. In contrarium sufficit auctoritas Apostoli.

CONCLUSIO.

*Ista verba,* fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium, *à B. Paulo prolata, commodam fidei definitionem efficiunt: cujus cæteræ omnes quæcunque de fide dantur definitiones, sunt explicationes.*

RESPONDEO dicendum, quòd licèt quidam dicant prædicta Apostoli verba non esse fidei diffinitionem, quia diffinitio indicat rei quidditatem & essentiam, ut habetur 7. Metaph. † tamen si quis rectè consideret omnia, ex quibus fides potest diffiniri, in prædicta descriptione tanguntur, licet verba non ordinentur sub forma diffinitionis: sicut etiam apud Philosophos prætermissa syllogistica forma, syllogismorum principia tanguntur.

† text. 11. & 19. to. 3.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum habitus cognoscatur per actus, & actus per objecta, fides cum sit habitus quidam, debet diffiniri per proprium actum in comparatione ad proprium objectum. Actus autem fidei est credere, sicut supra dictum * est: qui actus est intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis. Sic ergo actus fidei habet ordinem & ad objectum voluntatis, quod est *bonum & finis*: & ad objectum intellectus, quod est *verum*. Et quia fides cum sit virtus Theologica, sicut supra † dictum est, habet idem pro objecto & fine, necesse est quod objectum fidei & finis proportionabiliter sibi correspondeant. Dictum est autem supra (1. 2. qu. 62. art. 3.) * quod veritas prima est objectum fidei, secundum quod ipsa est *non visa*: & ea quibus propter ipsam inhæretur: & secundum hoc oportet quod ipsa veritas prima se habeat ad actum fidei per modum finis secundum rationem rei non visæ: quod pertinet ad rationem rei speratæ, secundum illud Apost. ad Rom. 8. *Quod non videmus, speramus*: Veritatem enim videre, est ipsam habere: Non autem sperat aliquis id quod jam habet, sed spes est de hoc quod non habetur, ut suprà dictum * est (1. 2. qu. 67. art. 4.) Sic ergo habitudo actus fidei ad finem, qui est objectum voluntatis, significatur in hoc quod dicitur. *Fides est substantia rerum sperandarum*. Substantia enim solet dici prima inchoatio cujuscunque: & maximè quando tota res sequens continetur virtute in primo principio; puta si dicamus, quod prima principia indemonstrabilia, sunt *substantia scientiæ*: quia scilicet primum, quod in nobis est de scientia, sunt hujusmodi principia, & in eis virtute continetur tota scientia. Per hunc ergo modū dicitur fides esse *substantia rerū sperandarū*: quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quæ virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhæremus: ut patet per ea quæ supra † de felicitate dicta sunt. Habitudo autem actus fidei ad objectum intellectus, secundum quod est objectum fidei, designatur in hoc, quod dicitur *argumentum non apparentium*, & sumitur *argumentum* pro argumenti effectu. Per argumentum enim intellectus inducitur ad inhærendum alicui vero: unde ipsa firma adhæsio intellectus ad veritatem fidei non apparentem, vocatur hîc *argumentum*. Unde alia litera habet, *convictio*, quia scilicet per auctoritatem divinam intellectus credentis convincitur ad assentiendum his quæ non videt. Si quis ergo in formam diffinitionis hujusmodi verba reducere velit, potest dicere, quòd *fides est habitus mentis, quo inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus*: per hoc enim fides ab omnibus aliis distinguitur, quæ ad intellectum pertinent. Per hoc enim quod dicitur *argumentum*, distinguitur fides ab opinione, suspicione & dubitatione, per quæ non est prima adhæsio intellectus firma ad aliquid. Per hoc autem quod dicitur, *Non apparentium*, distinguitur fides à scientia & intellectu, per quæ aliquid fit apparens. Per hoc autem, quod dicitur, *Substantia sperandarum rerum*, distinguitur virtus fidei à fide communiter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem speratam. Omnes autem aliæ diffinitiones quæcunque de fide dantur, explicationes sunt ejus quam Apostolus ponit. Quod enim dicit Aug. * *Fides est virtus qua creduntur quæ non videntur*: & quod dicit Damasc. † quod *fides est non inquisitivus consensus*: & alii dicunt quod *fides est certitudo animi quædam de absentibus supra opinionem, & infra scientiam*: idem est ei quod Apostolus dicit *argumentum non apparentium*. Quod verò Dion. dicit 7. c. de div. * nom. quod *fides est manens credentium fundamentum, collocans eos in veritate, & in ipsis veritatem ostendens*: idem est ei quod dicitur, *Substantia rerum sperandarum*.

* q. 2. a. 2. & 9.
† In arg. 1. hujus a. Et 1. 2. q. 62. a. 3.
* qu. 1. a. 1. & 4.
* 1. 2. q. 67. a. 4.
† 1. 2. q. 3. art. 8.
* Aug. 40. in Joannem à medio, tom. 9. Et lib. 1. qu. Evang. qu. 39. tom. 4.
† Dam. l. 4. c. 12.
* Dion. cap. 7. de div. nom. declinan do ad fin.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *substantia* non sumitur hic secundum quod est genus generalissimum contra alia genera divisum: sed secundum quod in quolibet genere invenitur quædam similitudo substantiæ, prout scilicet primum in quolibet genere continens in se alia virtute, dicitur esse substantia illorum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd cum fides pertineat ad intellectum secundum quod imperatur à voluntate, oportet quod ordinetur sicut ad finem ad objecta illarum virtutum, quibus perficitur voluntas, inter quas est spes, ut infrà † patebit: & ideo in diffinitione fidei ponitur objectum spei.

† qu. 18. art. 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd dilectio potest esse & visorum & non visorum, præsentium & absentium: & ideo res diligenda non ita propriè adaptatur fidei sicut res speranda, cum spes semper sit absentium, & non visorum.

AD QUARTUM dicendum, quòd *substantia & argumentum*, secundum quod in definitione fidei ponuntur, non important diversa genera fidei, neque diversos actus; sed diversas habitudines unius actus ad diversa objecta, ut ex dictis patet *.

* In cor. art.

AD QUINTUM dicendum, quod argumentū quod sumitur ex propriis principiis rei, facit rem esse apparentem: Sed argumentum

gumentum quod sumitur ex auctoritate divina, non facit rem in se esse apparentē, & tale *argumentum* ponitur in diffinitione fidei.

ARTICULUS II.

† Cap. 5. in fine, tom. 7.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd fides non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim Aug. † in lib. de prædestinatione sanctorum, quòd *fides in credentium voluntate consistit:* sed voluntas est alia potentia ab intellectu, ergo fides non est in intellectu sicut in subjecto.

¶ 2. Præterea, Assensus fidei ad aliquid credendum provenit ex voluntate Deo obediente: tota ergo laus fidei ex obedientia esse videtur. Sed obedientia est in voluntate, ergo & fides. Non ergo est in intellectu.

¶ 3. Præterea, Intellectus est vel speculativus, vel practicus: sed fides non est in intellectu speculativo: cū nihil dicat de evitabili & fugiendo, ut dicitur in 3. * de anima (text. 46.) non est ergo principium operationis. Fides autem est, quæ *per dilectionem operatur,* ut dicitur ad Gal. 5. Similiter etiam nec in intellectu practico, cujus objectum est verum contingens factibile, vel agibile. Objectum enim fidei est *verum æternum,* ut ex supra dictis † patet: non ergo fides est in intellectu sicut in subjecto.

* lib. 3. de anim. text. 34. & 45. & 49. co. 2.

† q. 1. a. 1. & q. 2. a. 5. & 7.

SED CONTRA est, quod fidei succedit visio patriæ, secundum illud 1. ad Cor. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem;* sed visio est in intellectu, ergo & fides.

CONCLUSIO.

*Cum credere sit actus intellectus, necesse est, ut fides, quæ propriè hujus actus principium est, sit in intellectu tanquam in subjecto.*

RESPONDEO dicendum, quòd cum fides sit quædam virtus, oportet quod actus ejus sit perfectus. Ad perfectionem autem actus, qui ex duobus activis principiis procedit, requiritur quod utrumque activorum principiorum sit perfectum. Non enim benè potest secari, nisi & secans habeat artem, & serra sit bene disposita ad secandum. Dispositio autem ad bene agendum in illis potentiis animæ, quæ se habent ad opposita est habitus, ut supra dictum * est. Et ideo oportet, quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo præexistenti in utraque potentiarum. Dictum autem est † supra, quod credere est actus intellectus, secundum quod movetur à voluntate ad assentiendum: procedit autem hujusmodi actus à voluntate & ab intellectu, quorum utrumque natum est per habitum perfici secundum prædicta: & ideo oportet, quod tam in voluntate sit aliquis habitus, quam in intellectu, si debeat actus fidei esse perfectus, sicut etiam ad hoc quod actus concupiscibilis sit perfectus, oportet quod sit habitus prudentiæ in ratione, & habitus temperantiæ in concupiscibili. Credere autem immediatè est actus intellectus, quia objectum hujus actus est *verum*, quod propriè pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est, quod fides quæ est proprium principium hujus actus, sit in intellectu sicut in subjecto.

* 1. 2. q. 49. ar. 3. ad 1.

† q. 1. a. 1. & 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd August. *fidem* accipit pro actu fidei, qui dicitur consistere in credentium voluntate: inquantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non solùm oportet voluntatem esse promptam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis, sicut oportet concupiscibilem esse bene dispositam ad sequendum imperium rationis: & ideo non solum oportet esse habitum virtutis in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente.

AD TERTIUM dicendum, quòd fides est in intellectu speculativo sicut in subjecto, ut manifestè patet ex fidei objecto: sed quia veritas prima, quæ est fidei objectum, est finis omnium desideriorum, & actionum nostrarum, ut patet per Aug. * in 1. de Trin. (cap. 55.) inde est, quod per dilectionem operatur: sicut etiam *intellectus speculativus extensione fit practicus:* ut dicitur in 3. † de anima.

* lib. 1. cap. 8. in medio.

† lib. 3. ex text. 49. in codice nonnulli.

ARTICULUS III.

*Utrum charitas sit forma fidei.*

1. Sent. q. 1. a. 8. & 3. d. 23. q. 3. a. 1. q. 1. & d. 27. q. 2. a. 4. qu. 3. & ver. q. 14. art. 4. & ver. q. 2. art. 1.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit forma Dei. Unumquodque enim sortitur speciem per suam formam. Eorum ergo, quæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species unius generis, unum non potest esse forma alterius. Sed fides & charitas dividuntur ex opposito 1. ad Cor. 13. sicut diversæ species virtutis. Ergo charitas non potest esse forma fidei.

¶ 2. Præterea, Forma & id cujus est forma, sunt in eodem, quia ex his fit unum simpliciter: sed fides est in intellectu, charitas autem in voluntate. Ergo charitas non est forma fidei.

¶ 3. Præterea, Forma est principium rei: sed principium credendi ex parte voluntatis magis videtur esse obedientia, quam charitas: secundum illud ad Rom. 1. *Ad obediendū fidei in omnibus Gentibus.* Ergo obedientia magis est forma fidei, quam charitas.

SED CONTRA est, quòd unumquodque operatur per suam formam. Fides autem per dilectionem operatur. Ergo dilectio charitatis est fidei forma.

CONCLUSIO.

*Charitas est forma fidei quatenus per illam actus fidei formatur ac perficitur.*

† 1. 2. q. 1. a. 1. & q. 18. a. 6.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex superioribus † patet, actus voluntarii speciem recipiunt à fine, qui est voluntatis objectum, id autem à quo aliquid speciem sortitur, se habet ad modum formæ in rebus naturalibus. Et ideo cujuslibet actus voluntarii forma quodammodo est finis, ad quem ordinatur: tum quia ex ipso recipit formam, tum etiam quia modus actionis oportet quod respondeat proportionabiliter fini. Manifestum est autem ex * prædictis (art. 4. & qu. 2. art. 1.) quod actus fidei ordinatur ad objectum voluntatis, quod est *bonum*, sicut ad finem, hoc autem bonum quod est finis fidei, scilicet bonum divinum, est proprium objectum charitatis: & ideo charitas † dicitur forma fidei, inquantum per charitatem actus fidei perficitur & formatur.

* Art. 4. hujus q. & q. 2. art. 1.

† Conc. Tridem. sess. 6. de justificatione, ca. 7.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd charitas dicitur esse forma fidei inquantum informat actum ipsius. Nihil autem prohibet unum actum à diversis habitibus informari: & secundum hoc ad diversas species reduci ordine quodam, ut suprà * dictum est, cum de actibus hominis in communi ageretur (1. 2. qu. 18. art. 7. qu. 56. art. 2.)

* 1. 2. q. 18. ar. 6. & 7. & q. 56. art. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd objectio illa procedit de forma intrinseca. Sic autem charitas non est forma fidei, sed prout informat actum ejus, ut suprà † dictum est.

† In cor. ar.

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam ipsa obedientia, & similiter spes & quæcunque alia virtus, posset præcedere actum fidei rationabiliter formatum à charitate, sicut infrà * patebit: & ideo ipsa charitas ponitur forma fidei.

* q. 23. a. 8.

ARTICULUS IV.

*Utrum fides informis possit fieri formata, vel è converso.*

3. di. 23. q. 3. a. 1. Et 4 di. 17. q. 1. a. 1. q. 3. 10. Et ver. q. 14. a. 7. Et ad Ro. 1. lec. 6. cir. fi.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd fides informis non fiat formata, nec è converso, quia ut dicitur 1. ad Corinth. 13. *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est;* sed fides informis imperfecta est respectu formatæ, ergo adveniente fide formata, fides informis excluditur, ut non sit unus habitus numero.

¶ 2. Præterea, Illud quod est mortuum, non fit vivum: sed fides informis est mortua: secundum illud Iacob. 2. *Fides sine operibus mortua est;* ergo fides informis non potest fieri formata.

¶ 3. Præterea, Gratia Dei adveniens non habet minorem effectum in homine fideli, quam infideli. Sed adveniens homini infideli, causat in eo habitū fidei, ergo etiam adveniens fideli qui habebat prius habitū fidei informis causat in eo aliū habitum fidei.

¶ 4. Præterea, Sicut Boët. dicit, *Accidentia alterari non possunt:* sed fides est quoddam accidens. Ergo non potest eadem fides quandoque esse formata; & quandoque informis.

SED CONTRA est, quòd Iacob. 2. super illud. *Fides sine operibus mortua est,* dicit † Gloss. *quibus reviviscit.* Ergo fides, quæ erat prius mortua & informis fit formata & vivens.

† Gloss. interlinearis ibid.

CONCLUSIO.

*Fides informis, & fides formata, unus & idem habitus est, hic diversis nominibus appellata ab ipsa charitate, quæ est illius forma.*

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc fuerunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quòd alius est habitus fidei formatæ & informis: sed adveniente fide formata tollitur fides informis. Et similiter homini post fidem formatam peccanti mortaliter, succedit alius habitus fidei informis à Deo infusus. Sed hoc non videtur esse conveniens, quod gratia adveniens homini aliquod Dei donum excludat: neque etiam, quod aliquod Dei donum homini infundatur propter peccatum mortale. Et ideo alii dixerunt, quod sunt quidem diversi habitus fidei formatæ & informis, sed tamen adveniente fide formata, non tollitur habitus fidei informis: sed simul manet in eodem cum habitu fidei formatæ. Sed hoc etiam videtur esse inconveniens, quod habitus fidei informis in habente fidem formatam, remaneat otiosus. Et ideo aliter dicendum, quod idem est habitus fidei formatæ & informis. Cujus ratio est, quia habitus diversificatur secundum illud quod per se ad habitum pertinet. Cum autem fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet, quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem: ita quod per hoc fidei habitus possit diversificari. Distinctio autem fidei formatæ & informis est secundum id quod pertinet ad voluntatem, id est secundum charitatem: non autem secundum illud quod pertinet ad intellectum. Unde fides formata & informis non sunt diversi habitus.

AD PRIMAM ergo dicendum quòd verbum Apostoli est intelligendū quando imperfectio est de ratione imperfecti. Tunc enim oportet quod adveniente perfecto, imperfectum excludatur, sicut adveniente aperta visione excluditur fides, de cujus ratione est, ut sit *non apparentium.* Sed quando imperfectio non est de ratione rei imperfectæ, tunc illud numero idem quod erat imperfectum, fit perfectum, sicut pueritia non est de ratione hominis: & ideo idem numero qui erat puer, fit vir: Informitas autem fidei non est de ratione imperfectæ fidei, sed per accidēs se habet ad ipsam, ut * dictum est. Unde ipsamet fides informis fit formata.

* In c. art.

AD SECUNDUM dicendū, quòd illud quod facit vitā animalis, est de ratione ipsius: quia est forma essentialis, ejus scilicet anima: & ideo mortuū fieri vivum, nō potest, sed aliud specie est, quod est mortuum, & quod est vivum. Sed id quod facit fidem esse formatam vel vivam, non est de essentia fidei, & ideo non est simile.

AD TERTIUM dicendum, quod gratia facit fidem non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu fides durat. † Dictum est enim supra, quod Deus semper operatur justificationem hominis, sicut sol semper operatur illuminationem aëris. Unde gratia non minus facit adveniens fideli, quam adveniens infideli: quia in utroque operatur fidem. In uno quidem confirmando & perficiendo, in alio de novo creando. Vel potest dici, quod hoc est per accidens, scilicet propter dispositio-

† 1. 2. 106. a. Et q. 1 Et p. 104. a.

nem

nem subjecti, quòd gratia non causat fidem in eo qui habet, sicut è contrario secundum peccatum mortale non tollit gratia n ab eo qui eam amisit per peccatum mortale præcedens.

Ad quartum dicendum, quòd per hoc quod fides formata fit informis, non mutatur ipsa fides, sed mutatur subjectum fidei quod est anima, quòd quandoque quidem habet fidem sine charitate, quandoque autem cum charitate.

### Articulus V.

*Utrum fides sit virtus.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd fides non sit virtus. Virtus enim ordinatur ad bonum: *virtus est quæ bonum facit habentem*, ut dicit Philos. in 2. Ethic. * Sed fides ordinatur ad verum: ergo fides non est virtus.

¶ 2. Præterea, Perfectior est virtus infusa, quam acquisita. Sed fides propter sui imperfectionem non ponitur inter virtutes intellectuales acquisitas, ut patet per Philosophū in 6. Ethicor. (cap. 3.) † Ergo multò minus potest poni virtus infusa.

¶ 3. Præterea, Fides formata & informis sunt ejusdem speciei, ut dictum * est: sed fides informis non est virtus, quia non habet connexionem cum aliis virtutibus: ergo nec fides formata est virtus.

¶ 4. Præterea, Gratiæ gratis datæ, & fructus, distinguuntur à virtutibus: sed fides enumeratur inter gratias gratis datas 1. ad Cor. 12. & similiter inter fructus, ad Gal. 5. Ergo fides non est virtus.

Sed contra est, quòd homo per virtutes justificatur. Nam *justitia est tota virtus*, ut dicitur in 5. † Ethic. Sed per fidem homo justificatur: secundum illud ad Rom. 5. *Iustificati ergo ex fide, pacem habemus*, &c. Ergo fides est virtus.

### Conclusio.

*Cùm fides formata sit principium actus perfecti, virtus necessario est, non autem fides informis.*

Respondeo dicendum, quod sicut ex prædictis * patet, virtus humana est per quam actus humanus redditur bonus: unde quicumque habitus est semper principium boni actus, potest dici virtus humana. Talis autem habitus est fides formata. Cùm enim credere sit actus intellectus assentientis vero, ex imperio voluntatis, ad hoc quòd iste actus sit perfectus, duo requiruntur: quorum unum est, ut infallibiliter intellectus tendat in suum bonum quod est verum; Aliud autem est, ut infallibiliter voluntas ordinetur ad ultimum finem, propter quem assentit vero: & utrumque invenitur in actu fidei formatæ. Nam ex ratione ipsius fidei est, quod intellectus semper feratur in verum: quia fidei non potest subesse falsum, ut suprà habitum * est. Ex charitate autem quæ format fidem habet anima, quòd infallibiliter voluntas ordinetur in finem bonum. Et ideo fides formata est virtus: fides autem informis non est virtus, quia etsi actus fidei informis habeat perfectionem debitam ex parte intellectus; non tamen habet perfectionem debitam ex parte voluntatis. Sicut etiamsi temperantia esset in concupiscibili & prudentia non esset in rationali; temperantia non esset virtus, ut suprà dictum * est: quia ad actum temperantiæ requiritur actus rationis & actus concupiscibilis; sicut ad actū fidei requiritur actus voluntatis & actus intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsum verum est bonum intellectus, cùm sit ejus perfectio: & ideo inquantum per fidem intellectus determinatur ad verum, fides habet ordinem in bonum quoddam: sed ulterius inquantum fides formatur per charitatem, habet etiam ordinem ad bonum secundum quod est voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum, quòd fides de qua Philos. loquitur, innititur rationi humanæ non ex necessitate concludenti, cui potest subesse falsum: & ideo talis fides non est virtus. Sed fides de qua loquimur, innititur veritati divinæ, quæ est infallibilis: & ita non potest ei subesse falsum. Et ideo talis fides potest esse virtus.

Ad tertium dicendum, quòd fides formata & informis non differunt specie, sicut in diversis speciebus existentes: differunt autem sicut perfectum & imperfectum eadem specie. Unde fides informis cùm sit imperfecta, non pertingit ad perfectam rationem virtutis. Nam virtus est perfectio quædam, ut dicitur 7. Physic. (text. 17. & 18.) †

Ad quartum dicendum, quòd quidam ponunt, quòd fides quæ connumeratur inter gratias gratis datas, est fides informis. Sed hoc nō convenienter dicitur, quia gratiæ gratis datæ quæ ibi enumerantur, non sunt communes omnibus membris Ecclesiæ, unde Apostolus ibi dicit, *Divisiones gratiarum sunt*. Et item, *alij datur hoc, alij datur illud*. Fides autem informis est communis omnibus membris Ecclesiæ; quia informitas non est de substantia ejus, secundum quod est donum gratuitum. Unde dicendum est, quòd sumitur ibi pro aliqua fidei excellentia, sicut pro *constantia fidei*, ut dicit Gloss. * vel pro *sermone fidei*. Fides autem ponitur fructus, secundum quod habet aliquam delectationem in suo actu ratione certitudinis. Unde ad Galat. 5. Ubi enumerantur fructus, exponitur fides de *invisibilibus certitudo*.

### Articulus VI.

*Utrum fides sit una virtus.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd non sit una fides; sicut enim fides est donum Dei, ut dicitur ad Eph. 2. ita etiā sapientia & scientia inter dona Dei computantur, ut patet Isa. 11. Sed sapientia & scientia differunt per hoc, quòd sapientia est de æternis, scientia verò de temporalibus, ut patet per Aug. 13.* de Trinit. (c. 19.) cùm ergo fides sit de æternis, & de quibusdā temporalibus; videtur quòd nō sit una fides, sed distinguatur in partes.

¶ 2. Præterea, Confessio est actus fidei, ut suprà dictum † est: sed non est una & eadem confessio fidei apud omnes. Nam quod nos confitemur factum, antiqui patres confitebantur futurum, ut patet Isai. 7. *Ecce virgo concipiet*. Ergo non est una fides.

¶ 3. Præterea, Fides est communis omnibus fidelibus Christi: sed unum accidens non potest esse in diversis subjectis. Ergo non potest esse una fides omnium.

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Ephes. 4. *Unus Dominus, una fides*.

### Conclusio.

*Cùm objectum fidei sit prima veritas, fides necessario una virtus est, quæ nihilominus numero diversa est, in diversis hominibus.*

Respondeo dicendum, quòd fides si sumatur pro habitu dupliciter potest considerari. Uno modo ex parte objecti: & sic est una fides. Objectum enim formale fidei est veritas prima, cui etiā inhærendo credimus quæcumq; sub fide continentur. Alio modo, ex parte subjecti: & sic fides diversificatur, secundum quod est diversorum. Manifestum est autem, quod fides sicut & quilibet alius habitus ex formali ratione objecti habet speciē, sed ex subjecto individuatur: & ideo si fides sumatur pro habitu quo credimus, sic fides est una specie, & differens numero in diversis. Si verò sumatur pro eo quod creditur: sic etiam est una fides, quia idem est quod ab hominibus creditur: etsi sint diversa credibilia, quæ communiter omnes credunt, tamen omnia reducuntur ad unum.

Ad primum ergo dicendum, quòd temporalia quæ in fide proponuntur, non pertinent ad objectum fidei, nisi in ordine ad aliquod æternum, quod est veritas prima, sicut suprà dictum * est. (qu. 1. a. 1.) Et ideo fides una est de temporalibus & æternis. Secus autem est de sapientia & scientia, quæ considerant temporalia & æterna secundum proprias rationes utrorumque.

Ad secundum dicendum, quòd illa differentia *præteriti & futuri* non contingit ex aliqua diversitate rei creditæ, sed ex diversa habitudine credentium ad unam rem creditam; ut etiam suprà habitum est (1. 2. qu. 103. art. 4. & qu. 107. art. 1. ad 1.) †

Ad tertium dicendum, quòd illa ratio procedit de diversitate fidei secundum numerum.

### Articulus VII.

*Utrum fides sit prima inter virtutes.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd fides non sit prima inter virtutes: dicitur enim Luc. 12. in Gloss. * super illud, *Dico vobis amicis meis*, quod fortitudo est fidei fundamentum: sed fundamentum est prius eo cujus est fundamentum. Ergo fides non est prima virtus.

¶ 2. Præterea, Quædam Gloss. (Cassiodori) dicit super illud *Spera* &c. in Psalmo †, *Noli æmulari* quòd *spes introducit ad fidem*, spes autem est virtus quædam ut infra * dicetur (qu. 17.) Ergo fides non est prima virtutum.

¶ 3. Præterea, Suprà dictum † est, quod intellectus credentis inclinatur ad assentiendum his quæ sunt fidei ex obedientia ad Deum: sed obedientia est etiam quædam virtus. Non ergo fides est prima virtus.

¶ 4. Præterea, Fides informis non est fundamentum: sed fides formata, sicut in Gl. * dicitur 1. ad Cor. 13. Formatur autem fides per charitatem, ut suprà dictum † est: ergo fides à charitate habet, quod sit fundamentum. Charitas ergo est majus fundamentum quam fides: nam fundamentum est prima pars ædificii: & ita videtur quòd sit prior fide.

¶ 5. Præterea, secundū ordinem actuum intelligitur ordo habituum: sed in actu fidei actus voluntatis quem perficit charitas, præcedit actum intellectus, quem perficit fides, sicut causa, quæ præcedit effectum: ergo charitas præcedit fidem: non ergo fides est prima virtutum.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit ad Hebr. 11. quòd *fides est substantia sperandarum rerum*: sed substantia habet rationem primi: ergo fides est prima inter virtutes.

### Conclusio.

*Quanquam nonnullæ virtutes, ut fortitudo, & humilitas, per accidens ipsam fidem præcedere dicantur, tanquā dispositiones ad illam, ipsa tamen fides prima virtutum omnium simpliciter est.*

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest esse prius altero dupliciter. Uno modo per se: alio modo per accidens: per se quidem inter omnes virtutes prima est fides: cùm enim in agibilibus finis sit principium, ut suprà dictum * est: necesse est virtutes theologicas, quarum objectum est ultimus finis, esse priores cæteris virtutibus. Ipse autem ultimus finis oportet, quòd prius sit in intellectu quàm in voluntate: quia voluntas non fertur in aliquid, nisi prout est in intellectu apprehensum. Unde cùm ultimus finis sit quidem in voluntate per spem & charitatem, in intellectu autem per fidem: necesse est quod fides sit prima inter omnes virtutes, quia naturalis cognitio non potest attingere ad Deum secundū quod est objectum beatitudinis, prout tendit in ipsum spes, & charitas. Sed per accidens potest aliqua virtus esse prior fide. Causa enim per accidens est per accidens prior, removere autem prohibens pertinet ad causam per accidens, ut patet per Philos. † in 8. Phys. (text. 32.) & secundum hoc aliquæ virtutes possunt dici per accidens priores fide, inquantum removent impedimenta credendi: sicut fortitudo removet inordinatum timorem impedientem fidem: humilitas autem superbiam per quam intellectus recusat se submittere veritati fidei. Et idem potest dici de aliquibus aliis virtutibus, quamvis non sint veræ virtutes, nisi præsupposita fide

fide, ut patet per Aug. * in lib. contra Iulianum. Unde patet responsio ad primum.

* lib. 4. cap. 3. tom. 7.

Ad secundum dicendum, quòd spes non potest universaliter introducere ad fidem. Non enim potest spes haberi de æterna beatitudine, nisi credatur possibilis: quia impossibile non cadit sub spe; ut ex suprà dictis* patet: sed ex spe aliquis introduci potest ad hoc quod perseveret in fide, vel quod fidei firmiter adhæreat, & secundum hoc dicitur spes introducere ad fidem.

* 1. 2. q. 40. ar. 1.

Ad tertium dicendum, quòd obedientia dupliciter dicitur. Quandoque enim importat inclinationem voluntatis ad implendum divina mandata: & sic nō est specialis virtus, sed generaliter includitur in omni virtute: quia omnes actus virtutum cadunt sub præceptis legis divinæ, ut suprà dictum * est: & hoc modo ad fidem requiritur obedientia. Alio modo potest accipi obedientia, secundum quod importat inclinationem quandam ad implendum mandata secundum quod habent rationem debiti: & sic obedientia est specialis virtus, & pars justitiæ. Reddit enim superiori debitum, obediendo sibi. Et hoc modo obedientia sequitur fidem; per quam manifestatur homini quòd Deus sit superior, cui debeat obedire.

* 1. 2. q. 100. a. 2.

Ad quartum dicendum, quòd ad rationem fundamenti, non solum requiritur quòd sit primum, sed etiam quòd sit aliis partibus ædificii connexum. Non enim esset fundamentum, nisi ei aliæ partes ædificii cohærerent. Connexio autem spiritualis ædificii est per charitatem: secundum illud Col. 3. *Super omnia charitatem habete quæ est vinculum perfectionis*, & ideo fides sine charitate fundamentum esse non potest, nec tamen oportet quod charitas sit prior fide.

Ad quintum dicendum, quod actus voluntatis præexigitur ad fidem: non tamen actus voluntatis charitate informatus: sed talis actus præsupponit fidem, quia non potest voluntas perfecto amore in Deum tendere, nisi intellectus rectam fidem habeat circa ipsum.

## Articulus VIII.

*Utrum fides certior sit scientia, & aliis virtutibus intellectualibus.*

3. di. 23. q. 2. ar. 2. q. 3. Et 3. contra G. 154. cor. 1 fin. & cor. 3. fin. Et veri. q. 10. art. 12. ad 15. Et Io. 4. lec. 5. fin.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd fides non sit certior scientia, & aliis virtutibus intellectualibus. Dubitatio enim opponitur certitudini: unde videtur illud esse certius quod minùs potest habere de dubitatione; sicut est albius quod est nigro impermixtius. Sed intellectus & scientia, & etiam sapientia, non habent dubitationem circa ea quorum sunt: Credens autem interdum potest pati motum dubitationis, & dubitare de his quæ sunt fidei. Ergo fides non est certior virtutibus intellectualibus.

¶ 2. Præterea, Visio est certior auditu, sed *fides est ex auditu*, ut dicitur ad Rom. 10. In intellectu autem, & scientia & sapientia includitur quædam intellectualis visio. Ergo certior est scientia, vel intellectus, quàm fides.

¶ 3. Præterea, Quanto aliquid est perfectius in his quæ ad intellectum pertinent, tantò est certius: sed intellectus est perfectior fide, quia per fidem ad intellectum pervenitur, secundum illud Isa. 7. *Nisi credideritis, non intelligetis*; secundum aliam litteram. Et August. * dicit etiam de scientia 14. de Trinit. (cap. 1.) quod *per scientiam roboratur fides*, Ergo videtur, quòd certior sit scientia, vel intellectus, quàm fides.

* lib. 14. de Trin. cap. 1. à medio.

Sed contra est, quòd Apost. dicit 1. ad Thess. 2. *Cum accepissetis à nobis verbum auditus*, scilicet per fidem: *accepistis id non ut verbum hominum: sed sicut verè est, verbum Dei*, sed nihil certius verbo Dei. Ergo scientia non est certior fide, nec aliquid aliud.

### Conclusio.

*Quanquam sapientia, scientia, & intellectus respectu nostri certiores sint ipsa fide, secundum se tamen, cùm fides prima innitatur veritati, ea est omnium virtutum intellectualium certissima.*

† 1. 2. q. 57. ar. 4. ad 2.

Respondeo dicendum, quod sicut suprà dictum † est, virtutum intellectualium duæ sunt circa contingentia, scilicet prudentia & ars, quibus præfertur fides in certitudine rationε suæ materiæ: quia est de æternis, quæ non contingit aliter se habere. Tres autem reliquæ intellectuales virtutes, scilicet sapientia, scientia, & intellectus sunt de necessariis, ut supra dictum* est: Sed sciendum est, quod *sapientia*, & *scientia*, & *intellectus*, dupliciter dicuntur. Uno modo secundum quod ponuntur virtutes intellectuales à Philosopho in 6. † Ethic. Alio modo secundum quod ponuntur dona Spiritus sancti. Primo modo dicendum est, quod certitudo potest considerari dupliciter. Uno modo ex causa certitudinis: & sic dicitur esse certius illud quod habet certiorem causam: & hoc modo fides est certior tribus prædictis: quia fides innititur veritati divinæ: tria autem prædicta innituntur rationi humanæ. Alio modo potest considerari certitudo ex parte subjecti: & sic dicitur esse certius quod plenius consequitur intellectus hominis. Et per hunc modum, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra intellectum hominis, non autem ea quæ subsunt tribus prædictis; ideo ex hac parte fides est minus certa. Sed quia unumquodque judicatur, simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem quæ ex parte subjecti est, judicatur secundum quid: inde est quòd fides est simpliciter certior, sed alia sunt certiora secundum quid, scilicet quoad nos. Similiter autem, si accipiantur tria prædicta, secundum quod sunt dona præsentis vitæ; comparantur ad fidem, sicut ad principium quod præsupponunt: unde etiam secundum hoc fides est eis certior.

* q. 57. a. 2. ad 3.

† lib. 6. Ethic. c. 3. & 6. & 7. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa dubitatio non est ex parte causæ fidei. Sed quoad nos, inquantum non plenè assequimur per intellectum ea quæ sunt fidei.

Ad secundum dicendum, quòd cæteris paribus, visio est certior auditu: sed si ille à quo auditur, multum excedit visum videntis: sic certior est auditus quā visus. Sicut aliquis parvæ scientiæ magis certificatur de eo, quod audit ab aliquo scientissimo quam de eo, quod sibi secundum suam rationem videtur. Et multo magis homo certior est de eo, quod audit à Deo, qui falli non potest, quàm de eo quòd videt propria ratione quæ falli potest.

Ad tertium dicendum, quòd perfectio intellectus & scientiæ, excedit cognitionem fidei quantum ad majorem manifestationem: non tamen quantum ad certiorem inhæsionem: quia tota certitudo intellectus, vel scientiæ secundum quod sunt dona, procedit à certitudine fidei: sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem quod scientia, & sapiētia, & intellectus, sunt virtutes intellectuales, innituntur naturali lumini rationis, quod deficit à certitudine, & à verbo Dei cui innititur fides.

## Quæstio V.

*De habentibus fidem, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de habentibus fidem.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum Angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.

¶ Secundo, utrum dæmones habeant fidem.

¶ Tertiò, utrùm hæretici errantes in uno articulo fidei habeant fidem de aliis articulis.

¶ Quartò, utrum fidem habentium, unus alio habeat majorem fidem.

### Quæstionis quintæ, De habentibus fidem, In quatuor quæstiunculas distributæ,

### Axioma.

4 [4] *Vera & passim in scriptura prædicata fides, tametsi in omnibus certitudinem efficiat, in quibusdam tamē major,*
1 *in aliis minor esse potest,* [1] *quæ quidem & in Angelo ante*
2 *confirmationem & in homine ante peccatum fuit.* [2] *Verū, in dæmonibus post suū lapsum, coacta quadā ex naturali perspicuitate, signorúmque evidentia, non autē laudabilis*
3 *illa & divinitus inspirata fides remansit,* [3] *qualis & in hæreticis, circa illa capita, quæ retinent, existit.*

## Articulus Primus.

*Utrum Angelus, aut homo in prima sui conditione habuerit fidem.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Angelus aut homo in sua prima conditione fidem non habuerit. Dicit enim Hugo de sancto Victore in suis sententiis, quod *quia homo oculum contemplationis non habet apertum, Deum & quæ in Deo sunt videre non valet*. Sed Angelus in statu suæ primæ conditionis ante confirmationem, vel lapsum, habuit oculum contemplationis apertum: Videbat enim res in verbo: ut Aug. dicit in 2. super Gen. * ad literam. Et similiter primus homo in statu innocentiæ videtur habuisse oculum contemplationis apertum, dicit enim Hugo † de sancto Victore in suis sententiis; *quod novit homo in primo statu Creatorem suum non ea cognitione, quæ foris auditu solo percipitur: sed ea quæ intus per inspirationem ministratur: non ea quæ Deus modo à credentibus absens fide quæritur, sed ea quæ per præsentiam contemplationis manifestiùs cernebatur*. Ergo homo, vel Angelus, in statu primæ conditionis fidem non habuit.

Sup. a. 1. ar. 7 cor. Et 3. q. 1. a. 3. ad 5.

* lib. 2. cap. 8. tom. 4.

† lib. 1. de sacr. p. 6. c. 14

2. Præterea, Cognitio fidei est ænigmatica & obscura, secundum illud 1. ad Cor. 13. *Nunc videmus per speculum in ænigmate*. Sed in statu primæ conditionis non fuit aliqua obscuritas, neque in homine, neque in Angelo; quia tenebrositas est pœna peccati: ergo fides in statu primæ conditionis esse non potuit, neque in homine, neque in Angelo.

¶ 3. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 10. quòd *fides est ex auditu, auditus autem per verbum Dei*. Sed hoc locum non habuit in primo statu Angelicæ conditionis, aut humanæ. Non enim erat ibi auditus ab alio. Ergo fides in statu illo non erat neque in homine, neque in Angelo.

Sed contra est, quòd Apost. dicit ad Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere*. Sed Angelus & homo in sui prima conditione erant in statu accedendi ad Deum. Ergo fide indigebant.

### Conclusio.

*Cùm Angelus ante confirmationem, & homo ante peccatum eam beatitudinem non habuerint qua Deus per essentiam videtur, necessarium fuit quum in Dei gratia essent, illos fidem habuisse.*

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt, quod in Angelis ante confirmationem & lapsum, & in homine ante peccatum, non fuit fides: propter manifestam contemplationem quæ tunc erat de rebus divinis. Sed cum fides sit *argumentum non apparentium*, secundum Apostolum; & per fidem credantur ea quæ non videntur, ut August. * dicit (ubi supra) illa sola manifestatio excludit fidei rationem, per quam redditur *apparens*, vel *visum*, id de quo principaliter est fides. Principale autem objectum fidei est veritas prima: cujus visio beatos facit, & fidei succedit, cum ergo Angelus ante confirmationem; & homo ante peccatum non habuerint illam beatitudinem, qua Deus per essentiam videtur, manifestum

* Tract. 40. in Ioan. à med. & q. 2. ev. l. 2. q. 39. princip. tom. 4.

nifestum est quòd non habuit sic manifestam cognitionem, quòd excluderetur ratio fidei. Unde quod non habuerit fidem: hoc esse non potuit, nisi quia penitus ei erat ignotum id de quo est fides. Etsi homo & Angelus fuerunt creati, in puris naturalibus, ut quidam dicunt: fortè posset teneri, quod fides non fuerit in Angelo ante confirmationem, nec in homine ante peccatum. Cognitio enim fidei est supra naturalem cognitionem de Deo, non solum
* 1.2.q. 61.ar.3. & q.95. art.1. hominis, sed etiam Angeli. Sed quia in primo * jam diximus, quòd homo & Angelus creati sunt cum dono gratiæ: ideo necesse est dicere, quod per gratiam acceptam & nondum consummatam, fuerit in eis inchoatio quædam speratæ beatitudinis: quæ quidem inchoatur in voluntate per spem & charitatem: sed in intellectu
* q.4. art.7. per fidem: ut suprà dictum * est (q.4. art.7.) Et ideo necesse est dicere, quod Angelus ante confirmationem habuit fidem, & similiter homo ante peccatum. Sed tamen considerandum est, quod in objecto fidei, est aliquid quasi formale, scilicet veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturæ existens: & aliquid materiale, scilicet id cui assentimus inhærendo primæ veritati. Quantum ergo ad primum horum, communiter fides est in omnibus habentibus cognitionem de Deo, futura beatitudine nondum adepta, inhærendo primæ veritati. Sed quantum ad ea quæ materialiter credenda proponuntur quædam sunt credita ab uno, quæ sunt manifestè scita ab alio, etiam in statu præsenti, ut suprà
* q.1.ar. 5. & q.2. a.4.ad 2. 1.q.96. a.7.co. dictum * est (qu.1. art.5. & qu.2. art.4. ad 2.) Et secundum hoc, etiam potest dici quod Angelus ante confirmationem, & homo ante peccatum, quædam de divinis mysteriis manifesta cognitione cognoverunt, quæ nunc non possumus cognoscere nisi credendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis dicta Hugonis de sancto Victore magistralia sint, & robur auctoritatis habeant: tamen potest dici, quòd contemplatio quæ tollit necessitatem fidei, est contemplatio patriæ, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contemplationem non habuit Angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum: sed eorum contemplatio erat altior quàm nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifestè cognoscere poterant de divinis effectibus & mysteriis, quàm nos possumus. Unde non inerat eis fides, qua ita quæreretur Deus absens, sicut à nobis quæritur. Erat enim eis magis præsens per lumen sapientiæ, quàm sit nobis: licet nec eis esset ita præsens sicut est beatis per lumen gloriæ.

Ad secundum dicendum, quòd in statu primæ conditionis hominis, vel Angeli, non erat obscuritas culpæ vel pœnæ, inerat tamen intellectui hominis & Angeli quædam obscuritas naturalis, secundum quod omnis creatura *tenebra* est comparata immensitati divini luminis, & talis obscuritas sufficit ad fidei rationem.

Ad tertium dicendum, quòd in statu primæ conditionis non erat auditus ab homine exterius loquente, sed à Deo interiùs inspirante: sicut & Prophetæ audiebant secundum illud Psalm.84. *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.*

### Articulus II.

*Utrum in dæmonibus sit fides.*

Ls 6.23. q.1.ar.1. qu.1. Et verit.qu. 14.ar.9. ad 2. * cap.5. in fine, tom.7. † 1.p. qu. 64.ar.2. ad 5. * Tract. 86. in Ioan. ante medium, tom.9.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in dæmonibus non sit fides: dicit enim Aug. in lib. de prædestinatione sanctorum (cap.5.) * quòd *fides consistit in credentium voluntate.* Hæc autem voluntas bona est, qua quis vult credere Deo: cùm ergo in dæmonibus non sit aliqua voluntas deliberata bona, ut in primo dictum † est: videtur quod in dæmonibus non sit fides.

¶ 2. Præterea, Fides est quoddam donum divinæ gratiæ, secundum illud Eph.2. *Gratia estis salvati per fidem, donum enim Dei est.* Sed dæmones dona gratuita amiserunt per peccatum, ut dicitur in Gloss. super illud Oseæ 3. *Ipsi respiciunt ad deos alienos, & diligunt vinacia uvarum.* Ergo fides in dæmonibus post peccatum non remansit.

¶ 3. Præterea, Infidelitas videtur esse gravius inter peccata, ut patet per Augustinum (Tract.89. in Joan.) * super illud Joan.15. *Si non venissem & locutus eis non fuissem, peccatum non haberent: nunc autem excusationem non habent de peccato suo*, sed in quibusdam hominibus est peccatum infidelitatis. Si ergo fides esset in dæmonibus: aliquorum hominum peccatum esset gravius peccato dæmonum: quod videtur esse inconveniens. Non ergo est fides in dæmonibus.

Sed contra est, quod dicitur Jacob.2. *Dæmones credunt & contremiscunt.*

Conclusio.

*Quanquam in dæmonibus ea fides non sit, qua ex imperio voluntatis in bonum tendentis intellectus ad assentiendum movetur, est tamen in illis coacta quædam fides: quâ ex naturali sua perspicacitate & signorum evidentia, doctrinam Ecclesiæ à Deo profectam esse credere coguntur.*

* q.2.ar. 1. & q.1. art.4. Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (qu.1. art.4.) Intellectus credentis assentit rei creditæ, non quia ipsam videat vel secundum se, vel per resolutionem ad prima principia per se visa: sed quia convincitur per authoritatem divinam assentire his quæ non videt, & propter imperium voluntatis moventis intellectum. Quòd autem voluntas moveat intellectum ad assentiendum, potest contingere ex duobus: Uno modo ex ordine voluntatis ad bonum: & sic credere est actus laudabilis. Alio modo, quia intellectus convincitur ad hoc quod judicet esse credendum his quæ dicuntur: licet non convincatur per evidentiam rei, sicut si aliquis Propheta pronuntiaret in sermone Domini aliquid futurum, & adhiberet signum mortuum suscitando: ex hoc signo convinceretur intellectus videntis, ut cognosceret manifestè hoc dici à Deo, qui non mentitur: licet illud futurum quod prædicitur in se evidens non esset. Unde per hoc ratio fidei non tolleretur. Dicendum, est ergo quod in fidelibus Christi laudatur fides secundum primum modum: & secundum hoc non est in dæmonibus, sed solum secundo modo. Vident enim multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt doctrinam Ecclesiæ à Deo esse: quamvis ipsi res ipsas quas Ecclesia docet, non videant: putà *Deum esse trinum & unum* vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd dæmonum fides est quodammodo coacta ex signorum evidentia: & ideo non pertinet ad laudem voluntatis ipsorum quod credunt.

Ad secundum dicendum, quòd fides quæ est donum gratiæ inclinat hominem ad credendum, secundum aliquem affectum boni: etiamsi sit informis. Unde fides quæ est in dæmonibus non est donum gratiæ, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipsum dæmonibus displicet quòd signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur, & ideo in nullo malitia eorum minuitur per hoc quod credunt.

### Articulus III.

*Utrum qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd hæreticus qui discredit unum articulum fidei, possit habere fidem informem de aliis articulis. Non enim intellectus naturalis hæretici est potentior quàm intellectus Catholici: sed intellectus Catholici indiget adjuvari ad credendum quemcunque articulum fidei, dono fidei. Ergo videtur quòd nec hæretici aliquos articulos fidei credere possint sine dono fidei informis.

¶ 2. Præterea, Sicut sub fide continentur multi articuli fidei, ita sub una scientia (putà Geometria) continentur multæ conclusiones, sed homo aliquis potest habere scientiam Geometriæ circa quasdã Geometricas conclusiones, aliis ignoratis: ergo homo aliquis potest habere fidem de aliquibus articulis fidei, alios non credendo.

¶ 3. Præterea, Sicut homo obedit Deo ad credendum articulos fidei, ita etiam ad servanda mandata legis, sed homo potest esse obediens circa quædam mandata, & non circa alia, ergo potest habere fidem circa quosdam articulos & non circa alios.

Sed contra, Sicut peccatum mortale contrariatur charitati, ita discredere unum articulum contrariatur fidei: sed charitas non remanet in homine post unum peccatum mortale, ergo neque fides postquam discredit unum articulum fidei.

Conclusio.

*Impossibile est etiam fidem informem in eo manere, qui unum articulum fidei non credit, licet reliquos omnes veros esse confiteatur.*

Respondeo dicendum, quòd in hæretico discredente unum articulum fidei, non manet fides neque formata neque informis, cujus ratio est quia species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata species habitus remanere non potest. Formale autem objectum fidei est veritas prima, secundum quod manifestatur in Scripturis sacris, & doctrina Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima. Unde quicunque non inhæret sicut infallibili & divinæ regulæ, doctrinæ Ecclesiæ, quæ procedit ex veritate prima in Scripturis sacris manifestata: ille non habet habitum fidei: sed ea quæ sunt fidei, alio modo tenet, quàm per fidem: sicut si aliquis teneat mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis, manifestum est, quod non habet ejus scientiam, sed opinionem solum. Manifestum est autem, quod ille qui inhæret doctrinæ Ecclesiæ, tanquam infallibili regulæ, omnibus assentit, quæ Ecclesia docet: alioquin si de his quæ Ecclesia docet, quæ vult tenet, & quæ non vult, non tenet, non jam inhæret Ecclesiæ doctrinæ, sicut infallibili regulæ, sed propriæ voluntati. Et sic manifestum est, quod hæreticus qui pertinaciter discredit unum articulum fidei, non est paratus sequi in omnibus doctrinam Ecclesiæ. Si enim non pertinaciter, jam non est hæreticus, sed solum errans. Unde manifestum est, quod talis hæreticus circa unum articulum, fidem non habet de aliis articulis, sed opinionem quandam secundum propriam voluntatem.

3.dist.23. quæst.1. 1. ar.1. q.3. Et verit. qu.14.a. 10. ad 10. Et q. 6.qu.4. art.1.

Ad primum ergo dicendum, quòd alios articulos fidei, de quibus hæreticus non errat, non tenet eodem modo, sicut tenet eos fidelis, scilicet simpliciter inhærendo primæ veritati, ad quod indiget homo adjuvari per habitum fidei. Sed tenet ea, quæ sunt fidei propria voluntate & judicio.

Ad secundum dicendum, quòd in diversis conclusionibus unius scientiæ sunt diversa media, per quæ probantur, quorum unum potest cognosci sine alio. Et ideo homo potest scire quasdam conclusiones unius scientiæ, ignoratis aliis. Sed omnibus articulis fidei inhæret fides propter unum medium, scilicet propter veritatem primam propositam nobis in Scripturis secundum doctrinam Ecclesiæ intelligendis sanè: & ideo qui ab hoc medio decidit, totaliter fide caret.

Ad tertium dicendum, quòd diversa præcepta legis possunt referri vel ad diversa motiva proxima; & sic unum sine alio servari potest: vel ad unum motivum primum, quòd est perfectè obedire Deo à quo decidit quicunque unum præceptum transgreditur: secundum illud Jac.2. *Qui offendit in uno, factus est omnium reus.*

### Articulus IV.

*Utrum fides possit esse major in uno, quàm in alio.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd fides non possit esse major in uno, quàm in alio. Quantitas enim habitus 3.dist.25. qu.2 a.2. q.2.

habitus attenditur secundum objecta: sed quicunque habet fidem credit omnia quæ sunt fidei: quia qui deficit ab uno totaliter amittit fidem: ut suprà dictum * est: Ergo videtur, quod fides non possit esse major in uno quàm in alio.

* art. præc.

¶ 2. Præterea, Ea quæ sunt in summo, non recipiunt *magis* neque *minus*: sed ratio fidei est in summo. Requiritur enim ad fidem quod homo inhæreat primæ veritati super omnia. Ergo fides non recipit *magis & minus*.

¶ 3. Præterea, Ita se habet fides in cognitione gratuita sicut intellectus principiorum in cognitione naturali; eo quod Articuli fidei sunt prima principia gratuitæ cognitionis, ut ex dictis patet (qu. 1. art. 7.) * sed intellectus principiorum æqualiter invenitur in omnibus hominibus, ergo & Fides æqualiter invenitur in omnibus fidelibus.

* qu. 1. art. 7.

SED CONTRA, Vbicunque invenitur *parvum & magnum*, ibi invenitur *majus & minus*: sed in fide invenitur *magnum & parvum*, dixit enim Dominus Petro Math. 14. *Modicæ fidei quare dubitasti?* Et mulieri dixit Matth. 15. *Mulier magna est fides tua.* Ergo fides potest esse major in uno quam in alio.

CONCLVSIO.

*Potest in uno major quàm in alio fides esse, non tantum propter majorem certitudinem, firmitatem, ac devotionis fervorem, sed etiam secundum quod plura quis explicitè credit quàm alius.*

* 1. 2. q. 52. art. 1. & 2. & qu. 112. art. 4.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, quantitas habitus ex duobus attendi potest: uno modo ex objecto, alio modo secundum participationem subjecti. Objectum autem fidei potest dupliciter considerari: uno modo secundum formalem rationem, alio modo secundum ea quæ materialiter credenda proponuntur. Formale autem objectum fidei est unum & simplex, scilicet veritas prima, ut suprà dictum † est (qu. 1. art. 1.) Unde ex hac parte fides non diversificatur in credentibus, sed est una specie in omnibus, ut suprà dictum est (q. 4. art. 6.) * Sed ea quæ materialiter credenda proponuntur, sunt plura, & possunt accipi, vel magis vel minus explicitè. & secundū hoc potest unus homo plura explicitè credere, quàm alius: & sic in uno potest esse major fides, secundum majorem fidei explicationem. Si verò consideretur fides secundum participationem subjecti, hoc contingit dupliciter. Nam actus fidei procedit & ex intellectu & ex voluntate, ut suprà dictum † est (q. 2. art. 2.) Potest ergo fides in aliquo dici major: uno modo ex parte intellectus, propter majorem certitudinem & firmitatem alio modo ex parte voluntatis propter majorem promptitudinem, seu devotionem vel confidentiam.

† qu. 1. art. 1.
* qu. 4. art. 6.
† qu. 4. a. 2. & q. 2. a. 1. & 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ille qui pertinaciter discredit aliquid eorum quæ sub fide continentur non habet habitum fidei quem tamen habet ille qui non explicitè credit omnia, sed paratus est omnia credere. Et secundum hoc, ex parte objecti unus habet majorem fidem quàm alius, inquantum plura explicitè credit ut suprà dictum * est (In corp.)

* In corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd de ratione fidei est ut veritas prima omnibus præferatur: sed tamen eorum qui eam omnibus præferunt quidam certiùs & devotiùs se ei subjiciunt quàm alii, & secundum hoc est major in uno quàm in alio.

AD TERTIUM dicendum, quòd intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam: quæ æqualiter in omnibus invenitur: Sed fides consequitur donum gratiæ: quod non est æqualiter in omnibus, ut suprà dictum * est: unde non est eadem ratio. Et tamen secundum majorem capacitatem intellectus, unus magis vel minus cognoscit veritatem principiorum quàm alius.

* 1. 2. q. 112. a. 4.

QUÆSTIO VI.

*De causa fidei, in duos articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de causa fidei.
Et circa hoc quæruntur duo:
¶ Primò, utrùm fides sit homini infusa à Deo.
¶ Secundò, utrùm fides informis sit donum Dei.

QVÆSTIONIS SEXTÆ.

De causa Fidei,

In duas Quæstiunculas distributæ,

AXIOMA.

1 . *Fides merum est Dei donum, 2 non solum illa excellen-*
2 *tior quæ charitatem conjunctam habet, verum etiam sterilis & arida fides, quæ informis vulgò appellatur.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum fides sit homini à Deo infusa.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd fides non sit homini infusa à Deo. Dicit enim Aug. † 14. de Trin. (cap. 1.) quòd *per scientiam gignitur in nobis fides, nutritur, defenditur, & roboratur*, sed ea quæ per scientiam in nobis gignuntur, magis videntur acquisita esse quàm infusa. Ergo fides non videtur in nobis esse ex infusione divina.

3. cont. c. 154. prin. Et verit. q. 14. a. 1. cor. Et op. 1. c. 31. & Eph. 2. lect. 3. cor. 1. fin.
† lib. 14. cap. 1. à medio, tom. 3.

¶ 2. Præterea, Illud ad quod homo pertingit audiendo & videndo, videtur esse ab homine acquisitum: sed homo pertingit ad credendum, & videndo miracula, & audiendo fidei doctrinam, dicitur enim Ioan. 4. *Cognovit pater, quia illa hora erat, in qua dixit ei Iesus. Filius tuus vivit: & credidit ipse, & domus ejus tota.* Et Rom. 10. dicitur, quod *fides est ex auditu*. Ergo fides habetur ab homine tanquam acquisita.

¶ 3. Præterea, Illud quod consistit in hominis voluntate, ab homine potest acquiri: sed *fides consistit in credentium voluntate*; ut Aug. * dicit in lib. de prædestinatione sanctorum: ergo fides potest esse ab homine acquisita.

* cap. 5. in prin. tom. 7.

SED CONTRA est, quòd dicitur ad Ephes. 2. *Gratia estis salvati per fidem, & hoc non ex vobis, ne quis glorietur: donum enim Dei est.*

CONCLUSIO.

*Cùm ea quæ fidei sunt, supra hominis naturam sint & illis assentiendo supra suam elevetur naturam, fidei assensum necesse est esse à Deo interius movente per gratiam, & non ex nobis.*

RESPONDEO dicendum, quòd ad fidem duo requiruntur: Quorum unum est, ut homini credibilia proponantur: quod requiritur ad hoc quòd homo aliquid explicitè credat. Aliud autem quod ad fidem requiritur, est assensus credentis, ad ea quæ proponuntur. Quantum ergo ad primum horum, necesse est quod fides sit à Deo. Ea enim quæ sunt fidei, excedunt rationem humanam. Vnde non cadunt in cognitionem hominis, nisi Deo revelante, sed quibusdam quidem revelantur immediatè à Deo; sicut sunt revelata Apostolis & Prophetis; quibusdam autem proponuntur à Deo mittente fidei prædicatores; secundum illud Rom. 10. *Quomodo prædicabunt, nisi mittantur.*

Clem. 1. §. ad hoc de sum. Trin. & fide cath.

Quantum verò ad secundum, scilicet ad assensum hominis in ea quæ sunt fidei, potest considerari duplex causa. Vna quidem exteriùs inducens, sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem, quorum neutrum est sufficiens causa. Videntium enim unum & idem miraculum, & audientium eandem prædicationem, quidam credunt, & quidam non credunt: & ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quæ movet hominem interius ad assentiendum his quæ sunt fidei. Hanc autem causam Pelagiani ponebant solum liberum arbitrium hominis, & propter hoc dicebant, quòd initium fidei est ex nobis (inquantum scilicet ex nobis est, quòd parati sumus ad assentiendum his, quæ sunt fidei) sed consummatio fidei est à Deo, per quam nobis proponuntur ea quæ credere debemus. Sed hoc est falsum: quia cum homo assentiendo his quæ sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus: & ideo fides quantum ad assensum, qui est principalis actus fidei, est à Deo interius movente per gratiam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd per scientiam gignitur fides, & nutritur, per modum exterioris persuasionis, quæ fit ab aliqua scientia, sed principalis & propria causa fidei est id quod interiùs movet ad assentiendum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd etiam ratio illa procedit de causa proponente exteriùs ea quæ sunt fidei, vel persuadente ad credendum, verbo vel actu.

AD TERTIUM dicendum, quod credere quidem in voluntate credentium consistit: sed oportet quòd voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam, ad hoc quod elevetur in ea quæ sunt supra naturam, ut suprà dictum * est (in corp. & qu. 2. art. 5.)

* In corp. & q. 2. art. 5.

ARTICULUS II.

*Vtrum fides informis sit donum Dei.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd fides informis non sit donum Dei. Dicitur enim Deut. 32. quod *Dei perfecta sunt opera*. Fides autem informis est quoddam imperfectum. Ergo fides informis non est opus Dei.

3. dist. 23. q. 1 ar. 3. Et verit. q. 14. a. 7. cor. Et Rom. 8. lect. 5. col. 2.

¶ 2. Præterea, Sicut actus dicitur deformis propter hoc quod caret debita forma: ita etiam fides dicitur informis propter hoc quod caret debita forma: sed actus deformis peccati non est à Deo, ut suprà dictum * est. Ergo etiam fides informis non est à Deo.

* 1. 2. q. 79 art. 2. ad 2.

¶ 3. Præterea, Quemcunque Deus sanat, totaliter sanat: dicitur enim Ioan. 7. *Si circumcisionem accipit homo in sabbatho, ut non solvatur lex Moysi, mihi indignamini, quia totum hominem sanum feci in sabbato.* Sed per fidem homo sanatur ab infidelitate: quicunque ergo donum fidei à Deo accipit, simul sanatur ab omnibus peccatis, sed hoc non fit nisi per fidem formatam. Ergo sola fides formata est donum Dei. Non ergo fides informis est à Deo.

SED CONTRA est, quod quædam gloss. dicit 1. ad Corinth. 13. quòd *fides quæ est sine charitate, est donum Dei.* Hæc autem est informis. Ergo fides informis est donum Dei.

CONCLUSIO.

*Cùm informitas fidei, ad rationem ipsius fidei non pertineat, ideo illud est causa fidei informis, quod est causa fidei simpliciter dictæ, hoc autem est Deus: ac proinde fides informis donum Dei est, quemadmodum fides formata.*

RESPONDEO dicendum, quòd informitas privatio quædam est. Est autem considerandum, quòd privatio quandoque quidem pertinet ad rationem speciei, quandoque autem non, sed supervenit rei jam habenti propriam speciem: sicut privatio debitæ commensurationis humorum, est de ratione speciei ipsius ægritudinis: tenebrositas autem non est de ratione speciei ipsius diaphani, sed ei supervenit. Quia ergo cum assignatur causa alicujus rei, intelligitur assignari causa ejus, secundum quod in propria specie existit: ideo quòd non est causa privationis, non potest dici esse causa illius rei ad quam pertinet privatio sicut existens de ratione speciei illius. Non enim potest dici causa ægritudinis, quod non est causa distemperantiæ humorum. Potest autem dici aliquid esse causa diaphani: quamvis non sit causa obscuritatis: quæ non est de ratione speciei diaphani. Informitas autem fidei non pertinet ad rationem speciei ipsius fidei, cùm fides dicatur informis propter defectum cujusdam exterioris formæ, sicut dictum * est: Et ideo illud est causa fidei informis quod est causa fidei simpliciter dictæ, hoc autem est Deus, ut dictum † est (art. præced.) Vnde relinquitur, quòd fides informis sit donum Dei.

Concil. Trident. sess. 6. de justificatione.
* q. 4. a. 4.
† a. pr.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd fides informis etsi non sit perfecta simpliciter perfectione virtutis, est tamen perfecta quadam perfectione, quæ sufficit ad fidei rationem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd deformitas actus est de ratione speciei ipsius actus secundum quod est actus moralis, ut
* 1. 2. q. 71. ar. 6.
suprà * dictum est: dicitur enim actus deformis per privationem formæ intrinsecæ, quæ est debita commensuratio circumstantiarum actus, & ideo non potest dici causa actus deformis, Deus, qui non est causa deformitatis, licet sit causa actus in quantum est actus.

Vel dicendum, quod deformitas non solum importat privationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem: Unde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem. Et ideo sicut actus deformis non est à Deo, ita nec aliqua fides falsa. Et sicut fides informis est à Deo, ita etiam actus qui sunt boni ex genere, quamvis non sint charitate formati (sicut plerumque in peccatoribus contingit) sunt à Deo.

AD TERTIUM dicendum, quod ille, qui accipit à Deo fidem absque charitate, non simpliciter sanatur ab infidelitate, quia non removetur culpa præcedentis infidelitatis; sed sanatur secundum quid, ut scilicet cesset à tali peccato. Hoc autem frequenter contingit, quòd aliquis desistat ab uno actu peccati, etiam Deo hoc faciente; qui tamen ab actu alterius peccati non desistit, propria iniquitate suggerente. Et per hunc etiam modum datur aliquando homini à Deo, quòd credat: non tamen datur ei charitatis donum, sicut etiam aliquibus absque charitate datur donum Prophetiæ, vel aliquid simile.

## QUÆSTIO VII.

*De effectibus fidei, in duos articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de effectibus fidei.

¶ Et circa hoc quæruntur duo:

¶ Primò, utrum timor sit effectus fidei.

¶ Secundò, utrum purificatio fidei sit effectus fidei.

## QUÆSTIONIS SEPTIMÆ, De effectibus fidei,

In duas Quæstiunculas distributæ,

AXIOMA.

1 [1] *Et Dei timor,* [2] *& animi à vitiorum sordibus expur-*
2 *gatio à fide, tanquam a proprio & nativo principio atque causa, proficiscitur.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum timor sit effectus fidei.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod timor non sit effectus fidei. Effectus enim non præcedit causam. Sed timor præcedit fidem. Dicitur enim Eccl. *Qui timetis Deum, credite illi*: ergo timor non effectus fidei.

¶ 2. Præterea, Idem non est causa contrariorum. Sed timor,
* p. 1. qu. 23. ar. 2.
& spes sunt contraria, ut suprà * dictum est (1. 1. q. 23. art. 2.) fides autem generat spem, ut dicitur in † Glos. Matth. 1. ergo non est causa timoris.
† Gloss. interl. ... super illud, Abraham genuit Isaac.

¶ 3. Præterea, Contrarium non est causa contrarii, sed objectum fidei est quoddam *bonum*, quod est veritas prima. Objectum autem timoris est *malum*, ut supra * dictum est (1. 2. q. 42. art. 1.) actus autem habent speciem ex objecto secundum suprà † dicta. (1. 2. q. 18. art. 2.) Ergo fides non est causa timoris.
* 1. 2. q. 42. ar. 1. † 1. 2. q. 18. ar. 2.

SED CONTRA est, quod dicitur Jacob. 2. *Dæmones credunt & contremiscunt.*

CONCLUSIO.

*Cùm per fidem informem apprehendamus Deum justum scelerum ultorem, & per fidem charitate formatam apprehendamus ipsum quoddam summum & altissimum bonum, à quo separari pessimum est; necessario ex illa nascitur in nobis servilis timor, ex hac verò filialis.*

RESPONDEO dicendum; quòd timor est quidam motus appetitivæ virtutis, ut suprà * dictum est. Omnium autem appetitivorum motuum principium est *bonum*, vel *malum* apprehensum: unde oportet: quod timoris, & omnium appetitivorum motuum sit principium aliqua apprehensio. Per fidem autem fit in nobis quædam apprehensio, de quibusdam malis pœnalibus, quæ secundum divinum judicium inferuntur: & per hunc modum fides est causa timoris, quo quis timet à Deo puniri: qui timor est servilis. Est etiam causa timoris filialis, quo quis timet separari à Deo: vel quo quis refugit se Deo comparare, reverendo ipsum inquantum per fidem hanc existimationem habemus de Deo, quod sit quoddam immensum, & altissimum bonum, à quo separari est pessimum, & cui velle æquari est malum: sed primi timoris scilicet servilis est causa fides informis, & secundi timoris, scilicet filialis, est causa fides formata, quæ per charitatem facit hominem Deo adhærere, & ei subjici.
* 1. 2. q. 41. ar. 1. & 1. & q. 41. 42. 43.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd timor Dei non potest universaliter præcedere fidem, quia si omnino ejus ignorantiam haberemus quantum ad præmia, vel pœnas, de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed supposita fide de aliquibus articulis fidei, putà de excellentia divina, sequitur timor reverentiæ: ex quo sequitur ulterius, ut homo intellectum suum Deo subjiciat ad credendum omnia, quæ sunt promissa à Deo. Unde ibi sequitur: *Et non evacuabitur merces vestra.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd idem secundum contraria potest esse contrariorum causa, non autem idem secundum idem. Fides autem generat spem, secundum quod facit nobis æstimationem de præmiis, quæ Deus retribuit justis. Est autem causa timoris secundum quod facit nobis æstimationem de pœnis, quas peccatoribus infligere vult.

AD TERTIUM dicendum, quòd objectum fidei primum & formale, est bonum quod est veritas prima, sed materialiter fidei proponuntur etiam credenda quædam mala, putà quod malum sit Deo non subjici, vel ab eo separari, & quod peccatores pœnalia mala sustinebunt à Deo, & secundum hoc fides potest esse causa timoris.

### ARTICULUS II.

*Utrum purificatio cordis sit effectus fidei.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd purificatio cordis non sit effectus fidei. Puritas enim cordis præcipuè in affectu consistit, sed fides in intellectu est. Ergo fides non causat cordis purificationem.
dist. 14. q. 1. a. 4. ad tertium. Et ver. qu. 28. ar. 2. ad 6.

¶ 2. Præterea, Illud quod causat cordis purificationem non potest simul esse cum impuritate: sed fides simul potest esse cum impuritate peccati: sicut patet in illis qui habent fidem informem: ergo fides non purificat cor.

¶ 3. Præterea, Si fides aliquo modo purificaret cor humanum; maximè purificaret hominis intellectum: sed intellectum non purificat ab obscuritate; cum sit cognitio ænigmatica. Ergo fides nullo modo purificat cor.

SED CONTRA est, quod dicit Petrus Act. 15. *Fide purificans corda eorum.*

CONCLUSIO.

*Cùm per fidem homo Deo & divinis inhæreat, consequitur in eo per illam à peccato purificatio; & eo major, quo majori fuerit fidelis charitate præditus.*

RESPONDEO dicendum, quòd impuritas uniuscujusque rei consistit in hoc quod rebus vilioribus immiscetur. Non enim dicitur argentum esse impurum ex permixtione auri, per quam melius redditur; sed ex permixtione plumbi, vel stanni. Manifestum est autem, quod rationalis creatura dignior est omnibus temporalibus & corporalibus creaturis: & ideo impura redditur ex hoc quod temporalibus se subjicit per amorem, à qua quidem impuritate purificatur per contrarium motum, dum scilicet tendit in id quod est supra se, scilicet in Deum: in quo quidem motu primum principium est fides. *Accedentem enim ad Deum oportet credere*, ut dicitur Heb. 11. & ideo primum principium purificationis cordis est fides, qua purificatur impuritas erroris, quæ si perficiatur per charitatem formatam, perfectam purificationem causat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ea quæ sunt in intellectu, sunt principia eorum quæ sunt in affectu, inquantum scilicet *bonum* intellectum movet affectum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd fides etiam informis excludit quandam impuritatem sibi oppositam, scilicet impuritatem erroris, quæ contingit ex hoc quòd intellectus humanus inordinatè inhæret rebus se inferioribus; dum scilicet vult secundum rationes rerum sensibilium metiri divina. Sed quando per charitatem formatur, tunc nullam impuritatem secum compatitur, quia *universa delicta operit charitas*, ut dicitur Proverb. 10.

AD TERTIUM dicendum, quòd obscuritas fidei non pertinet ad impuritatem culpæ: sed magis ad naturalem defectum intellectus humani, secundum statum præsentis vitæ.

## QUÆSTIO VIII.

*De dono intellectus, in octo articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de dono intellectus, & scientiæ, quæ respondent virtuti fidei.

¶ Et circa donum intellectus quæruntur octo:

¶ Primò, utrum intellectus sit donum Spiritus sancti.

¶ Secundò, utrum possit simul esse in eodem cum fide.

¶ Tertiò, utrum intellectus, qui est donum Spiritus sancti, sit speculativus tantum, vel etiam practicus.

¶ Quartò, utrum omnes, qui sunt in gratia, habeant donum intellectus.

¶ Quintò, utrum hoc donum inveniatur in aliquibus absque gratia.

¶ Sextò, quomodo se habeat donum intellectus ad alia dona.

¶ Septimò, de eo quod respondet huic dono in beatitudinibus.

¶ Octavò, de eo, quod respondet ei in fructibus.

## QUÆSTIONIS OCTAVÆ, De dono intellectus,

In octo Quæstiunculas distributæ,

AXIOMA.

1 [1] *Donum intellectus Spiritus sancti munus est,* [6] *à cæ-*
6 *teris omnibus ejusdem spiritus donis separatum,* [4, 5] *cum*
4 *gratia vero gratum efficiente, necessario & mutuo vin-*
5 *culo conjunctum,* [7] *& cum sexta beatitudine peculia-*
7 *rem quandam habens cognationem:* [2] *per quod, ea quæ*
2 *propriè sub fidem cadunt aliquatenus, quæ verò ad eam ordinata sunt, etiam perfectè ab homine mortali*
3 *cognosci queunt.* [3] *Per hoc idem Spiritus sancti munus, veritatis contemplatio præcipuè, operatio justitiæ non*
8 *parum adjuvatur:* [8] *Certitudoque fidei in præsenti vita, & æternæ felicitatis gaudium in futura, ut proprius fructus, ex eodem percipiatur.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum intellectus sit donum Spiritus Sancti.*

3. di 35. q. 1 ar. 2. q. 1. Et Isai. 11. lect. 2. col. 1. fin. * l. 6. c. 6. tom. 5.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod intellectus non sit donum Spiritus Sancti. Dona enim gratuita distinguuntur à donis naturalibus; superadduntur enim eis: Sed intellectus est quidam habitus naturalis in anima, quo cognoscuntur principia naturaliter nota, ut patet in 6. * Ethic. Ergo non debet poni donum Spiritus sancti.

† Cap. 4. parum à princip. * c. 7 inter princip. & med. † lib. 3 de anim. text. 48. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Dona divina participantur à creaturis secundum earum proportionem & modum, ut patet per Dionys. in lib. † de diu. nom. sed modus humanæ naturæ est, ut non simpliciter veritatem cognoscat, quod pertinet ad rationem intellectus: sed discursivè, quod est proprium rationis, ut patet per Dion. * in 7. cap. de divinis nominibus: ergo cognitio divina quæ hominibus datur, magis debet dici donum rationis, quàm intellectus.

¶ 3. Præterea, In potentiis animæ intellectus contra voluntatem dividitur, ut patet in 3. † de anima (text. 48.) Sed nullum donū Spiritus Sancti dicitur voluntas: ergo etiam nullum donum Spiritus sancti debet dici intellectus.

SED CONTRA est, quod dicitur Isai. 11. *Requiescet super eum Spiritus Domini; Spiritus sapientiæ, & intellectus.*

CONCLUSIO.

*Quandoquidem homo suo naturali lumine ad quædam intelligenda penetrare non potest, ad ea cognoscenda opus illi fuit aliquo supernaturali lumine, quod lumen homini datum, donum intellectus appellatur.*

RESPONDEO dicendum, quòd nomen *intellectus* quandam intimam cognitionem importat: Dicitur enim *intelligere* quasi *intus legere*. Et hoc manifestè patet considerantibus differentiam intellectus & sensus. Nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est *quod quid est*, ut dicitur in 3. * de Anima (text. 26.) Sunt autem multa genera eorum, quæ interius latent, ad quæ oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis, sub verbis latent significata verborum, sub similitudinibus & figuris latet veritas figurata. (Res enim intelligibiles sunt quodammodo interiores respectu rerum sensibilium, quæ exterius sentiuntur) & in causis latent effectus; & è converso. Unde respectu horum omnium potest dici intellectus. Sed cum cognitio hominis à sensu incipiat, quasi ab exteriori, manifestum est quod quanto lumen intellectus est fortius, tanto potest magis ad intima penetrare. Lumen autem naturale nostri intellectus est finitæ virtutis, unde usque ad determinatum aliquid pertingere potest: Indiget ergo homo supernaturali lumine, ut ulterius penetret ad cognoscendum quædam quæ per lumen naturale cognoscere non valet. Et illud lumen supernaturale homini datum, vocatur *donum intellectus*.

* lib. 3. de anim. text. 26. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd per lumen naturale nobis inditum, tantum cognoscuntur quædam principia communia, quæ sunt naturaliter nota. Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut suprà * dictum est: necesse est quòd homo ulterius pertingat ad quædam altiora: & ad hoc requiritur donum intellectus.

* q. 2. ar. 3. & 1. 2. q. 3. ar. 8. & quæ 5. ar. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd discursus rationis semper incipit ab intellectu, & terminatur ad intellectum. Ratiocinamur enim procedendo ex quibusdam intellectis, & tunc rationis discursus perficitur, quando ad hoc pervenimus, ut intelligamus id quod prius erat ignotum. Quòd ergo ratiocinamur, ex aliquo precedenti intellectu procedit. Donum autem gratiæ non procedit ex lumine naturæ, sed superadditur ei quasi perficiens ipsum: & ideo ista superadditio non dicitur *ratio*, sed magis *intellectus*; quia ita se habet lumen superadditum ad ea quæ nobis supernaturaliter innotescunt, sicut se habet lumen naturale ad quæ primordialiter cognoscimus.

AD TERTIUM dicendum, quòd *voluntas* nominat simpliciter appetitivum motum absque determinatione alicujus excellentiæ: sed *intellectus* nominat quandam excellentiam cognitionis penetrandi ad intima. Et ideo supernaturale donum magis nominatur, nomine intellectus, quàm nomine voluntatis.

ARTICULUS II.

*Utrum donum intellectus possit simul esse cum fide.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod donum intellectus non simul habeatur cum fide. Dicit enim Augustin. in lib. 83. Quæstionum, † quod *id quod intelligitur, intelligentis comprehensione finitur*: sed id quod creditur, non comprehenditur, secundum illud Apostoli ad Philipp. 3. *Non quod jam comprehenderim, aut perfectus sim*. Ergo videtur, quòd fides & intellectus non possunt esse in eodem.

† lib. 83 quæst. 15. tom. 4.

¶ 2. Præterea, Omne quod intelligitur, intellectu videtur: Sed fides est de non apparentibus, ut suprà * dictum est (quæst. 1. art. 4.) Ergo fides non potest simul esse in eodem cum intellectu.

* q. 1 a. 2. & q. 4. art. 1.

¶ 3. Præterea, Intellectus est certior quàm scientia. Sed scientia & fides non possunt esse de eodem, ut suprà † dictum est (eadem q. 1. a. 4. & 5.) Multo ergo minus intellectus & fides.

† q. 1. ar. 4 & 5.

SED CONTRA est, quod Greg. * dicit in lib. Moralium: Videmus quod *intellectus de auditis mentem illustrat*. Sed aliquis habens fidem potest esse illustratus mente circa audita. Unde dicitur Luc. ult. quòd Dominus *aperuit discipulis suis sensum, ut intelligerent Scripturas*. Ergo intellectus potest esse simul cum fide.

* l. 1. Mor. c. 32. circa med.

CONCLUSIO.

*Possibile est donum intellectus simul cum fide permanere, non quidem secundum perfectam intelligentiam, vel quantum ad ea quæ per se sub fidem cadunt, sed secundum notitiam imperfectam, & quantum ad ea tantum quæ ad fidem ordinantur.*

RESPONDEO dicendum, quod hic duplici distinctione est opus. Una quidem ex parte fidei, alia autem ex parte intellectus. Ex parte quidem fidei distinguendum est, quòd quædam per se & directè cadunt sub fide, quæ naturalem rationem excedunt, sicut *Deum esse trinum & unum, filium Dei esse incarnatum*. Quædam verò cadunt sub fide, quasi ordinata ad ista, secundum aliquem modum, sicut omnia quæ in Scriptura divina continentur. Ex parte verò intellectus distinguendum est, quòd dupliciter dici possumus aliqua intelligere. Uno modo perfectè: quando scilicet pertingimus ad cognoscendum essentiam rei intellectæ; & ipsam veritatem enuntiabilis intellecti, secundum quod in se est. Et hoc modo, ea quæ directè cadunt sub fide, intelligere nō possumus durante statu fidei. Sed quædam alia ad fidem ordinata, etiam hoc modo intelligi possunt. Alio modo contingit aliquid intelligi imperfectè: quando scilicet ipsa essentia rei, vel veritas propositionis non cognoscitur quod sit, aut quomodo sit: sed tamen cognoscitur secundum quod ea quæ exterius apparent, veritati non contrariantur, inquantum scilicet hoc intelligit quod propter ea quæ exterius apparent, non est recedendum ab his quæ sunt fidei. Et secundùm hoc nihil prohibet durante statu fidei intelligere etiā ea quæ per se sub fidē cadūt.

Et per hoc patet respōsio ad objecta. Nam primæ tres rationes, procedūt secundū quod aliquid perfectè intelligitur: Ultima autem ratio procedit de intellectu eorū quæ ordinantur ad fidē.

ARTICULUS III.

*Utrum donum intellectus sit speculativum tantum, an etiam practicum.*

Infra ar. 6. cor. & ad 3. * lib. 1. c. 32 circa med.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd intellectus qui ponitur donum Spiritus sancti non sit practicus, sed speculativus tantum. Intellectus enim, ut Greg. * dicit in 1. Moralium, altiora quædam penetrat. Sed ea quæ pertinent ad intellectum practicum, non sunt alta, sed quædam infima, scilicet singularia, circa quæ sunt actus. Ergo intellectus qui ponitur donum, non est intellectus practicus.

¶ 2. Præterea, Intellectus qui est donum, est dignius aliquid, quàm intellectus qui est virtus intellectualis. Sed intellectus qui est virtus intellectualis, est solū circa necessaria, ut patet per Philosophum in 6. † Ethicor. ergo multo magis intellectus qui est donum, est solum circa necessaria. Sed intellectus practicus non est circa necessaria, sed circa contingentia aliter se habere, quæ, opere humano fieri possunt. Ergo intellectus qui est donum non est intellectus practicus.

† l. 6. Eth. c. 1. & 6. tom. 5.

¶ 3. Præterea, donum intellectus illustrat mentem ad ea quæ naturalem rationem excedunt. Sed operabilia humana, quorum est practicus intellectus, non excedunt naturalem rationem, quæ dirigit in rebus agendis, ut ex suprà * dictis patet. Ergo intellectus qui est donum, non est intellectus practicus.

* 1. 2. q. 58. ar. 2. & q. 71. art. 6 & q. 65. & 91.

SED CONTRA est, quod in Psalm. 110. dicitur, *intellectus bonus omnibus facientibus eum*.

CONCLUSIO.

*Quanquam intellectus donum, quo pars hominis perficitur superior, sit simpliciter magis speculativum quàm practicum, extensione tamen, & secundum quid practicum est.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum † est, donum intellectus non solum se habet ad ea quæ primò & principaliter cadunt sub fidem, sed etiam ad omnia quæ ad fidem ordinantur. Operationes autem bonæ quendam ordinem ad fidem habent. Nam *fides per dilectionem operatur*, ut Apostolus dicit ad Galat. 5. Et ideo donum intellectus etiam ad quædam operabilia se extendit: non quidem ut circa ea principaliter versetur, sed inquantum in agendis regulamur rationibus æternis: quibus conspiciendis, & consulendis secundum Aug. 12. de Trinit. (cap. 7.) † inhæret superior ratio, quæ dono intellectus perficitur.

† Art. 1. hujus q.

† lib. 12. cap. 7. f. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd operabilia humana, secundum quod in se considerantur, non habent aliquam excellentiæ altitudinem: sed secundum quod referuntur ad regulam legis æternæ, & ad finem beatitudinis divinæ; sic altitudinem habent, ut circa ea possit esse intellectus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd hoc ipsum pertinet ad dignitatem doni quod est intellectus, quòd intelligibilia æterna vel necessaria considerat non solum secundùm quod in se sunt, sed etiam secundum quòd sunt regulæ quædam humanorum actuum, quia quanto virtus cognoscitiva ad plura se extendit, tanto nobilior est.

AD TERTIUM dicendum, quòd regula humanorum actuum est & ratio humana, & lex æterna, ut supra † dictum est: Lex autem æterna excedit naturalem rationem: & ideo cognitio humanorum actuum, secundum quod regulantur à lege æterna, excedit naturalem rationem, & indiget supernaturali lumine doni Spiritus sancti.

† 1. 2. q. 19. ar. 4 & q. 71. ar. 6. & q. 91. & ...

ARTICULUS IV.

*Utrum donum intellectus insit omnibus habentibus gratiam.*

* lib. 2 Mor. cap. 36. circa med.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd donum intellectus non insit omnibus habentibus gratiam. Dicit enim Gregor. 2. * Moralium (cap. 36.) *quòd donum intellectus datur contra hebetudinem mentis*. Sed multi habentes gratiam, adhuc

patiuntur

patiuntur mentis hebetudinem. Ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

¶ 2. Præterea, Inter ea quæ ad cognitionem pertinent, sola fides videtur esse necessaria ad salutem: quia per fidem Christus inhabitat in cordibus nostris, ut dicitur ad Eph. 3. Sed non omnes habentes fidem, habent donum intellectus: imò qui credunt, debent orare ut intelligant: sicut August. dicit in lib. de Trin. (cap. 37.) ergo donum intellectus non est necessarium ad salutem. Non ergo est in omnibus habentibus gratiam.

¶ 3. Præterea, Ea quæ sunt communia omnibus habentibus gratiam, nunquam ab habentibus gratiam subtrahuntur. Sed gratia intellectus & aliorum donorum aliquando se utiliter subtrahit: Quandoque enim *dum sublimia intelligendo in elationem se animus erigit, in rebus imis & vilibus gravi hebetudine pigrescit*, ut Greg. † dicit in 2. Moral. ergo donum intellectus non est in omnibus habentibus gratiam.

† lib. 6. Moral. c. 15. parum à med.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. 81. *Nescierunt, neque intellexerunt, in tenebris ambulant.* Sed nullus habens gratiam ambulat in tenebris: secundum illud Ioan. 8. *Qui sequitur me, non ambulat in tenebris.* Ergo nullus habens gratiam, caret dono intellectus.

Conclusio.

*Sicut charitas est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita & donum intellectus.*

Respondeo dicendum, quòd in omnibus habentibus gratiam, necesse est esse rectitudinem voluntatis; quia per gratiam præparatur voluntas hominis ad bonum, ut Aug.* dicit. Voluntas autem non potest rectè ordinari in bonum, nisi præexistente aliqua cognitione veritatis: quia objectum voluntatis est bonum intellectum, ut dicitur in 3. † de anima. (text. 34. & 49.) Sicut autem per donum charitatis Spiritus sanctus ordinat voluntatem hominis, ut directè moveatur in bonum quoddam supernaturale: ita etiam per donum intellectus illustrat mentem hominis; ut cognoscat veritatem quandam supernaturalem, in quam oportet tendere voluntatem rectam. Et ideo sicut donum charitatis est in omnibus habentibus gratiam gratum facientem, ita etiam donum intellectus.

* lib. 1. retract. c. 23. circa fin. to. 1. † lib. 3. text. 34. & 49. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliqui habentes gratiam gratum facientem, possunt hebetudinem pati circa aliqua, quæ sunt præter necessitatem salutis. Sed circa ea, quæ sunt de necessitate salutis, sufficienter instruuntur à Spiritu sancto, secundum illud 1. Ioan. 2. *Unctio ejus docet vos de omnibus.*

Ad secundum dicendum, quòd etsi non omnes habentes fidē, plenè intelligant ea quæ proponuntur credenda, intelligunt tamen ea esse credenda, & quòd ab eis nullo modo est deviandum.

Ad tertium dicendum, quòd donum intellectus nunquam se subtrahit Sanctis circa ea, quæ sunt necessaria ad salutem: sed circa alia interdum se subtrahit, ut non omnia ad liquidum per intellectum penetrare possint, ad hoc quod superbiæ materia subtrahatur.

## Articulus V.

*Utrum donum intellectus inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd intellectus donum inveniatur etiam in non habentibus gratiam gratum facientem. Aug. enim exponens illud † Psalm. 118. *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas*, dicit (conc. 8.) *Prævolat intellectus, & tardè sequitur humanus atque infirmus affectus.* Sed in omnibus habentibus gratiam gratum facientem est promptus affectus propter charitatem: ergo donum intellectus potest esse in his, qui non habent gratiam gratum facientem.

† In Psal. 118. concione 8. non procul à fin. tom. 8.

¶ 2. Præterea, Danielis 10. dicitur, quòd *intelligentia opus est in visione prophetica*: & ita videtur quòd prophetia non fit sine dono intellectus. Sed prophetia potest esse sine gratia gratum faciente, ut patet Matth. 7. ubi dicentibus, *In nomine tuo prophetavimus*, respondetur: *Nunquam novi vos*: ergo donum intellectus potest esse sine gratia gratum faciente.

¶ 3. Præterea, Donum intellectus respondet virtuti fidei: secundum illud Isa. 7. secundum aliam literam, *Nisi credideritis, non intelligetis.* Sed fides potest esse sine gratia gratum faciente. Ergo etiam donum intellectus.

Sed contra est, quòd Dominus dicit Ioan. 7. *Omnis qui audivit à Patre, & didicit, venit ad me.* Sed per intellectum audita addiscimus, vel penetramus, ut patet per Greg. in 1. * Moralium. Ergo quicunque habet intellectus donum, venit ad Christum: quod non est sine gratia gratum faciente. Ergo donum intellectus non est sine gratia gratum faciente.

* lib. 1. Moral. c. 32. ante med.

Conclusio.

*Non potest donum intellectus in aliquo esse, qui gratia gratum faciente careat.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà † dictum est (1. 2. q. 68. art. 1. & 2.) dona Spiritus sancti perficiunt animam, secundum quod est bene mobilis à Spiritu sancto. Sic ergo intellectuale lumen gratiæ ponitur donum intellectus, inquantum intellectus hominis est bene mobilis à Spiritu sancto. Hujusmodi autem motus consideratio in hoc est, quòd homo apprehendat veritatē circa finem. Unde nisi usque ad hoc moveatur à Spiritu sancto intellectus humanus, ut rectam æstimationem de fine habeat, nondum consecutus est donum intellectus, quantumcunq; ex illustratione Spiritus sancti, alia quædā præambula cognoscat: rectam autem æstimationem de ultimo fine non habet, nisi ille qui circa finem non errat: sed ei firmiter inhæret tanquam optimo quod est solum habentis gratiam gratum facientem. Sicut etiam in moralibus rectam æstimationem habet homo de fine per habitum virtutis. Unde donum intellectus habet nullus sine gratia gratum faciente.

† 1. 2. q. 68. art. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aug. † nominat *intellectum* quamcunque illustrationem intellectualem, quæ tamen non pertingit ad perfectam doni rationem, nisi usque ad hoc mens hominis deducatur, ut rectam æstimationem habeat homo circa finem.

† In Psal. 118 conc. 8. tom. 8.

Ad secundum dicendum, quòd intelligentia, quæ necessaria est ad prophetiam est quædam illustratio mentis circa ea, quæ Prophetis revelantur: non est autem illustratio mentis circa æstimationem rectam de ultimo fine, quæ pertinet ad donum intellectus.

Ad tertium dicendum, quòd fides importat solum assensum ad ea quæ proponuntur: sed intellectus importat quandam perceptionem veritatis, quæ non potest esse circa finem, nisi in eo qui habet gratiam gratum facientem, ut dictum † est, & ideo non est similis ratio de intellectu & fide.

† In corp. art.

## Articulus VI.

*Utrum donum intellectus distinguatur ab aliis donis.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd donum intellectus non distinguatur ab aliis donis. Quorum enim opposita sunt eadem, ipsa quoque sunt eadem: sed sapientiæ opponitur stultitia, hebetudini intellectus, præcipitationi consilium, ignorantiæ scientia ut patet per † Greg. 2. Moralium. (ubi sup. Non videntur autem differre stultitia, hebetudo, ignorantia & præcipitatio. Ergo nec intellectus distinguitur ab aliis donis.

† lib. 2. Moral. c. 36. ante med.

¶ 2. Præterea, Intellectus qui ponitur virtus intellectualis, differt ab aliis intellectualibus virtutibus per hoc sibi proprium, quod est circa principia per se nota: sed donum intellectus non est circa aliqua principia per se nota: quia ad ea, quæ naturaliter per se cognoscuntur, sufficit naturalis habitus primorum principiorum. Ad ea verò quæ supernaturalia sunt, sufficit fides: quia articuli fidei sunt prima principia in supernaturali cognitione sicut dictum † est (qu. 1. art. 7.) Ergo donum intellectus non distinguitur ab aliis donis intellectualibus.

† q. 1. art. 7.

¶ 3. Præterea, Omnis cognitio intellectiva, vel est speculativa, vel practica: sed donum intellectus habet se ad utrumque, ut dictum † est (art. 3.) Ergo non distinguitur ab aliis donis intellectualibus, sed omnia in se complectitur.

† Art. 3. hujus q.

Sed contra est, quòd quæcunque connumerantur adinvicem, oportet ea esse aliquo modo ab invicem distincta; quia distinctio est principium numeri, sed donum intellectus connumeratur aliis donis, ut patet Isaiæ 11. ergo donum intellectus est distinctum ab aliis donis.

Conclusio.

*Donum intellectus distinguitur ab aliis Spiritus sancti donis: à pietate quidem, fortitudine & timore, quòd hæc tria ad vim appetitivam, intellectus verò ad vim cognoscitivā pertineat. A sapientia autem scientia & consilio, quòd intellectus, ad ea quæ fidei sunt penetranda, spectet: Sapientia verò ad rectum judicium de rebus divinis formandum, sicut scientia de rebus creatis. Consilium denique ad applicandum credita ad singularia opera.*

Respondeo dicendum, quod distinctio doni intellectus ab aliis tribus donis, scilicet pietate, fortitudine, & timore, manifesta est quia donum intellectus pertinet ad vim cognoscitivam: illa verò tria pertinent ad vim appetitivam. Sed differentia hujus doni intellectus ad alia tria, scilicet sapientiam, scientiam, & consilium, quæ etiam ad vim cognoscitivam pertinent, non est adeo manifesta. Videtur autem quibusdam, quod donum intellectus distinguatur à dono scientiæ & consilii per hoc, quòd illa duo pertineant ad practicam cognitionem; donum autem intellectus ad speculativam. A dono verò sapientiæ, quod etiam ad speculativam cognitionem pertinet, distinguitur in hoc, quòd ad sapientiam pertinet judicium; ad intellectum verò capacitas intellectus eorum, quæ proponuntur: seu penetratio ad intima eorum, & secundum hoc suprà (1. 2. qu. 68. art. 4.) † numerum donorum assignavimus. Sed diligenter intuenti donum intellectus, non solum se habet circa speculanda, sed etiam circa operanda, ut dictum * est. Et similiter etiam donum scientiæ circa utrumque se habet, ut infrà † dicetur. Et ideo oportet aliter eorum distinctionem accipere. Omnia enim hæc quatuor dona ordinantur ad supernaturalem cognitionem, quæ in nobis per fidem fundatur. Fides autē est ex auditu, ut dicitur Rom. 10. Unde oportet aliqua proponi homini ad credendum non sicut visa, sed sicut audita, quibus per fidem assentiat. Fides autem primò quidem & principaliter se habet ad veritatem primam, secundariò ad quædam circa creaturas consideranda: & ulterius se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionē operatur, ut ex dictis † patet (q. 4. a. 2. & 3.) Sic ergo circa ea, quæ fidei proponuntur credenda, duo requiruntur ex parte nostra. Primò quidem, ut intellectu penetrentur vel capiantur: & hoc pertinet ad donum intellectus. Secundò autem oportet, ut de eis homo habeat judiciū rectum, ut æstimet his esse inhærendum; & ab eorum oppositis recedendum. Hoc ergo judicium quantū ad res divinas pertinet ad donum sapientiæ: quantū vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiæ: quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii.

† 1. 2. q. 68. ar. 4. * Art. 3. hujus q. † Art. 3. q. seq. † q. 1. ar. 1. & 6. ad 1. & q. 4. ar. 2. ad 3. & art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd prædicta differentia quatuor donorum manifestè competit distinctioni eorum, quæ Gre-

* loco citato in argum.

got. * ponit eis esse opposita. Hebetudo enim acuitati opponitur, dicitur enim per similitudinem intellectus *acutus*, quando potest penetrare ad intima eorum, quæ proponuntur. Unde hebetudo mentis est, per quam mens ad intima penetrare non sufficit. Stultus autem dicitur ex hoc, quòd perversè judicat circa communem finem vitæ: & ideo propriè opponitur sapientiæ, quæ facit rectum judicium circa universalem causam. Ignorantia vero importat defectum mentis etiam circa quæcunque particularia, & ideo opponitur scientiæ, per quam homo habet rectum judicium circa particulares causas, scilicet circa creaturas. Præcipitatio verò manifestè opponitur consilio, per quod homo ad actionem non procedit ante deliberationem rationis.

Ad secundum dicendum, quòd donum intellectus est circa prima principia cognitionis gratuitæ, aliter tamen, quàm fides. Nam ad fidem pertinet eis assentire: ad donum verò intellectus, pertinet mente penetrare ea, quæ dicuntur.

Ad tertium dicendum, quòd donum intellectus pertinet ad utramque cognitionem, scilicet speculativam & practicam, non quantum ad judicium, sed quantum ad apprehensionem, ut capiantur ea, quæ dicuntur.

### Articulus VII.

*Vtrum dono intellectus respondeat sexta beatitudo, scilicet:* Beati mundo corde, *&c.*

2. 2. qu. 69. art. 2. cor. fin & ad 1. Et 3. di. 34. q. 1. a. 4. & 8. co.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd dono intellectus non respondeat beatitudo sexta, scilicet: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Munditia enim cordis maximè videtur pertinere ad affectum. Sed donum intellectus non pertinet ad affectum, sed magis ad vim intellectivam. Ergo prædicta beatitudo non respondet dono intellectus.

¶ 2. Præterea, Act. 15. dicitur. *Fide purificans corda eorum*: sed per purificationem cordis acquiritur munditia cordis: ergo prædicta beatitudo magis pertinet ad virtutem fidei, quàm ad donum intellectus.

¶ 3. Præterea, Dona Spiritus sancti perficiunt hominem in præsenti vita. Sed visio Dei non pertinet ad vitam præsentem: ipsa enim beatos facit, ut suprà * habitum est (1. 2. qu. 3. art. 8.) Ergo sexta beatitudo continens visionem Dei, non pertinet ad donum intellectus. [* p. 8. q. 3. art. 8.]

Sed contra est, quòd Aug. dicit in lib. † de sermone Domini in monte. *Sexta operatio Spiritus sancti, quæ est intellectus, convenit mundis corde, qui purgato oculo possunt videre quod oculus non vidit.* [† l. 1. c. 4. parū ant. med. 7.]

### Conclusio.

*Dono intellectus ea respondet beatitudo, qua* mundo corde beati *in Evangelio dicuntur.*

Respondeo dicendum, quòd in sexta beatitudine sicut & in aliis, duo continentur. Unum per modū meriti, scilicet munditia cordis, aliud per modum præmii scilicet visio Dei, ut suprà † dictum est (1. 2. q. 69 a. 2.) Et utrūque pertinet aliquo modo ad donum intellectus. Est enim duplex munditia, una quidem præambula & dispositiva ad Dei visionem, quæ est depuratio affectus ab inordinatis affectionibus. Et hæc quidem munditia cordis fit per virtutes & dona quæ pertinent ad vim appetitivam. Alia verò munditia cordis est, quasi completiva respectu visionis divinæ. Et hæc quidem est munditia mentis depuratæ à phantasmatibus & erroribus: ut scilicet ea, quæ de Deo proponuntur non accipiantur per modum corporalium phantasmatum, nec secundū hæreticas perversitates. Et hanc munditiam facit donum intellectus. Similiter etiam duplex est Dei visio: una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia. Alia verò imperfecta, per quam etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est: & tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad donum intellectus. Prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundùm quòd erit in patria. Secunda verò ad donum intellectus inchoatum, secundùm quòd habetur in via. Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt de prima munditia. Tertia verò de perfecta Dei visione. Dona autem & hic nos perficiunt secundùm quandam inchoationem, & in futuro implebuntur, ut suprà * dictum est. [† 1. 2. q. 69. a. 2. & 4.] [* In cor. art. & q. 68. ar. 6. & qu. 6. art. 2.]

### Articulus VIII.

*Vtrum in fructibus fides respondeat dono intellectus.*

3. di. 34. q. 1. a. 5. co. fin.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd in fructibus fides non respondeat dono intellectus. Intellectus enim est fructus fidei. Dicitur enim Isa. 7. *Nisi credideritis, non intelligetis* secundum aliam literam, ubi nos habemus: *Si non credideritis, non permanebitis.* Non ergo fides est fructus intellectus.

¶ 2. Præterea, Prius non est fructus posterioris. Sed fides videtur esse prior intellectu: quia fides est fundamentum totius spiritualis ædificii, ut suprà † dictum est (qu. 4. art. 1. & 7.) Ergo fides non est fructus intellectus. [† Qu. 4. a. 1. & 7.]

¶ 3. Præterea, Plura sunt dona pertinentia ad intellectum, quàm pertinentia ad appetitum. Sed inter fructus ponitur tantū unum pertinens ad intellectum, scilicet fides: omnia vero alia pertinent ad appetitum. Ergo fides non magis videtur respondere intellectui, quàm sapientiæ, vel scientiæ seu consilio.

Sed contra est, quod finis uniuscujusque rei est fructus ejus. Sed donum intellectus videtur principaliter ordinari ad certitudinem fidei, quæ ponitur fructus. Dicit enim Gloss. (Interlin.) † ad Gal. 5. quòd *fides quæ est fructus, est de invisibilibus certitudo.* Ergo in fructibus fides respondet dono intellectus. [† Gloss. Interlin. ibid.]

### Conclusio.

*Dono intellectus in via correspondet fides, id est, fidei certitudo, ut ejus fructus; in patria verò gaudium.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà † dictum est, cum de fructibus ageretur, fructus Spiritus dicūtur ultima & delectabilia quæ in nobis proveniunt ex virtute Spiritus sancti. Ultimum autem & delectabile habet rationem finis qui est proprium objectū voluntatis. Et ideo oportet quod illud quod est ultimum & delectabile in voluntate, sit quodammodo fructus omnium aliorum, quæ pertinent ad alias potentias. Secundùm hoc ergo genus doni vel virtutis perficientis aliquam potentiam potest accipi duplex fructus: unum quidem pertinens ad suam potentiam, alius autem quasi ultimus pertinens ad voluntatem. Et secundùm hoc dicendum est, quod dono intellectus respondet pro proprio fructu fides; id est, fidei certitudo. Sed pro ultimo fructu respondet ei gaudium, quod pertinet ad voluntatem. [† 1. 2. q. 70. a. 1.]

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus est fructus fidei quæ est virtus. Sic autem non accipitur fides cùm dicitur fructus, sed pro quadam certitudine fidei ad quam homo pervenit per donum intellectus.

Ad secundum dicendum, quòd fides non potest universaliter præcedere intellectū. Non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret: sed perfectio intellectus consequitur fidem, quæ est virtus, ad quam quidem intellectus perfectionem, sequitur quædam fidei certitudo.

Ad tertium dicendum, quòd cognitionis practicæ fructus non potest esse in ipsa: quia talis cognitio non scitur propter se, sed propter aliud. Sed cognitio speculativa habet fructum in seipsa, scilicet certitudinem eorum, quorum est. Et ideo dono consilii, quod pertinet solum ad cognitionem practicam, non respondet aliquis fructus proprius. Donis autem sapientiæ, intellectus & scientiæ, quæ possunt etiam ad speculativam cognitionem pertinere, respondet solum unus fructus, qui est beatitudo signata nomine fidei. Plures autem fructus ponuntur pertinentes ad partem appetitivam, quia sicut jam dictum * est, ratio finis, qui importatur in nomine fructus, magis pertinet ad vim appetitivam, quam ad intellectivam. [* In cor. ar.]

## QUÆSTIO IX.

*De dono scientiæ, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de dono scientiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrùm scientia sit donum.
¶ Secundò, utrum sit circa divina.
¶ Tertiò, utrum sit speculativa vel practica,
¶ Quartò: quæ beatitudo ei respondeat.

## QUÆSTIONIS NONÆ,

De dono Scientiæ,

Quadrifariam distributæ.

### Axioma.

1 , *Scientia Spiritus sancti donum est*, 4 *tertia beatitudini*
4 *respondens*, 2 *quod in rebus creatis propriè versans*,
2 [3] *menti ad credenda à non credendis, & facienda à non*
3 *faciendis, rectè dijudicanda, lumen subministrat.*

### Articulus primus.

*Vtrum scientia sit donum.*

Sup. q. 8. art. 1. ar. 1. cor. in fine. [* l. 1. post. text. 1. tom. 1.]

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd scientia non sit donum. Dona enim Spiritus sancti naturalem facultatem excedunt: sed scientia importat effectum quendam naturalis rationis: Dicit enim Philosophus in primo Posteriorum, * quod demonstratio est syllogismus faciens scire; ergo scientia non est donum Spiritus sancti.

¶ 2. Præterea, Dona Spiritus sancti sunt communia omnibus Sanctis, ut supra † dictum est: sed Aug. 14. de Trinit. * dicit (cap. 1.) quòd *scientia non pollent plurimi fideles, quamvis polleant ipsa fide*: ergo scientia non est donum. [† 1. 2. q. 68. ar. 5. & ar. 4. q. præcedenti.] [* Aug. 14. de Trinit. c. 1. to. 3.]

¶ 3. Præterea, Donum est perfectius virtute, ut suprà † dictum est, ergo unum donum sufficit ad perfectionem unius virtutis. Sed virtuti fidei respondet donum intellectus, ut suprà * dictum est. Ergo non respondet ei donum scientiæ. Nec apparet cui alii virtuti respondeat. Ergo cùm dona sint perfectiones virtutum, ut suprà † dictum est, videtur quòd scientia non sit donum. [† 1. 2. q. 68. ar. 8.] [* Q. 8. a. 2.] [† 1. 2. q. 68. ar. & 8.]

Sed contra est, quòd Isa. 11. computatur inter septem dona.

### Conclusio.

*Scientia est donum Dei, quo homo certum & rectum judicium habet de rebus divinis, discernendo credenda à non credendis sicut intellectus Dei donum est, quo eadem sibi proposita sanè capit.*

Respondeo dicendum, quòd gratia est perfectior quam natura: unde non deficit in his in quibus homo per naturam perfici potest. Cum autem homo per naturalem rationem assentit secundum intellectum alicui veritati, dupliciter perficitur circa veritatem illam: Primò quidem, quia capit eam: Secundò, quia de ea certum judicium habet. Et ideo ad hoc quod intellectus humanus perfectè assentiat veritati fidei, duo requiruntur. Quorum unum est, quod sanè capiat ea quæ proponuntur: quod pertinet ad donum intellectus, ut suprà * dictum est (q. 8. art. 6.) Aliud autem est, ut habeat certum & rectum judicium de eis, discernendo scilicet credenda à non credendis: & ad hoc necessarium est donum scientiæ. [* Q. 8. art. 6.]

Ad primum ergo dicendum, quòd certitudo cognitionis in diversis naturis invenitur diversimodè, secundum diversam conditionem

ditionem uniuscujusque naturæ. Nam homo consequitur certum judicium de veritate per discursum rationis: & ideo scientia humana ex ratione demonstrativa acquiritur. Sed in Deo est certum judicium veritatis absque omni discursu per simplicem intuitum, ut in primo dictum † est. Et ideo divina scientia, non est discursiva vel ratiocinativa: sed absoluta & simplex, cui similis est scientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, cùm sit quædam participata similitudo ipsius.

† 1. p. q. 14. a. 7.

AD SECUNDUM dicendum, quòd circa credenda duplex scientia potest haberi. Una quidem, per quam homo scit quid credere debeat, discernens credenda à non credendis: & secundum hoc scientia est donum, & convenit omnibus sanctis. Alia vero est scientia circa credenda, per quam homo non solum scit quid credi debeat, sed etiam scit fidem manifestare, & alios ad credendum inducere, & contradictores convincere. Et ista scientia ponitur inter gratias gratis datas, quæ non dantur omnibus, sed quibusdam. Unde Augustinus post verba inducta *, subjungit: *Aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat, aliud scire quemadmodum hoc ipsum quod creditur, & piis auribus opituletur, & contra impios defendatur.*

* lib. 14. de Trin. cap. 1. à med. l. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd dona sunt perfectiora virtutibus moralibus & intellectualibus: non sunt autem perfectiora virtutibus theologicis, sed magis omnia dona ad perfectionem theologicarum virtutum ordinantur, sicut ad finem. Et ideo non est inconveniens si diversa dona ad unam virtutem theologicam ordinentur.

## ARTICULUS II.

*Vtrum scientia donum sit circa res divinas.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd scientiæ donum sit circa res divinas. Dicit enim August. 14.* de Trinit. quod *per scientiam gignitur fides, nutritur, & roboratur*: sed fides est de rebus divinis, quia objectum fidei est veritas prima, ut suprà † habitum est (qu. 1. art. 1.) ergo & donum scientiæ est de rebus divinis.

3. d. 35. q. 2. ar. 1. q. 1. * lib. 14. de Trin. cap. 1. à med. l. 3. † qu. 1. art. 1.

¶ 2. Præterea, Donū scientiæ est dignius, quàm scientia acquisita: sed aliqua scientia acquisita est circa res divinas: sicut scientia Metaphysicæ: ergo multo magis donum scientiæ est circa res divinas.

¶ 3. Præterea, Sicut dicitur Rom. 1. *Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Si ergo est scientia circa res creatas, videtur quod etiam sit circa res divinas.

SED CONTRA est, quod August. 14.* de Trinit. (cap. 1.) dicit: *Rerum divinarum scientia propriè sapientia nuncupatur, humanarum autem propriè scientia nomen obtineat.*

* lib. 14. 1. c. & l. 12. c. 14. tom. 3.

### CONCLUSIO.

*Donum scientiæ est circa res humanas, sicut sapientia est circa divinas, vel circa creaturas, quatenus de iis per altissimam causam judicatur.*

RESPONDEO dicendum, quòd certum judicium de re aliqua maximè datur ex sua causa, & ideo secundum ordinem causarum, oportet esse ordinem judiciorū. Sicut enim causa prima est causa secundæ, ita per causam primam judicatur de causa secunda. De causa item prima non potest judicari per aliam causam. Et ideo judicium quod fit per causam primam, est primum & perfectissimum. In his autem, in quibus aliquid est perfectissimum, nomen commune generis appropriatur his, quæ deficiunt à perfectissimo. Ipsi autem perfectissimo adaptatur aliud speciale nomen, ut patet in logicis. Nam in genere convertibiliū illud quod significat *quod quid est*, speciali nomine *diffinitio* vocatur: quæ autem ab hoc deficiunt *convertibilia* existentia, nomē commune sibi retinent, scilicet quod *propria* dicuntur. Quia ergo nomen scientiæ importat quandam certitudinem judicii, ut dictum † est, si quidem certitudo judicii fit per altissimam causam, habet speciale nomen, quod est sapientia. Dicitur enim sapiens in unoquoque genere, qui novit altissimam causam illius generis, per quam potest de omnibus judicare. Simpliciter autem sapiens dicitur, qui novit altissimam causam simpliciter, scilicet Deum. Et ideo cognitio divinarum rerum vocatur *sapientia*: cognitio verò rerum humanarū vocatur *scientia*, quasi communi nomine importante certitudinem judicii appropriato ad judicium, quod fit per causas secundas. Et ideo sic accipiendo scientiæ nomen, ponitur donum distinctum à dono sapientiæ. Unde donum scientiæ est solum circa res humanas, vel solum circa res creatas.

† Artic. præced.

AD PRIMUM ergo dicendū, quòd licet ea, de quibus est fides, sint res divinæ & æternæ: tamen ipsa fides est quoddam temporale in animo credentis. Et ideò scire quid credendū, pertinet ad donum scientiæ. Scire autem ipsas res creditas secundū seipsas per quandam unionem ad ipsas, pertinet ad donum sapientiæ. Unde donū sapientiæ magis respōdet charitati, quę unit mentē hominis Deo.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio illa procedit secundum quod communiter nomen scientiæ sumitur. Sic autem scientia non ponitur speciale donum, sed secundum quod restringitur ad judicium quod fit per res creatas.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut suprà † dictum est (q. 1. a. 1.) quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium, per quod aliquid cognoscitur; materialiter autem id quod per medium cognoscitur. Et quia id quod est formale, potius est: ideo illæ scientiæ, quæ ex principiis Mathematicis concludūt circa materiā naturalē, magis cum Mathematicis connumerantur, utpote eis similiores, licet quantū ad materiam, magis conveniant cum naturali. Et propter hoc dicitur in secundo † Physic. (text. 20.) quod sint magis naturales. Et ideo cum homo per res creatas Deum cognoscit magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quàm ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et è converso, cum secundum res divinas judicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quàm ad scientiam pertinet.

† qu. 1. art. 1. † lib. 2. text. 20. tom. 2.

## ARTICULUS III.

*Vtrum scientia donum sit scientia practica.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod scientia quæ ponitur donum, sit scientia practica. Dicit enim August. l. 12.* de Trinit. (cap. 14.) quod *actio, qua exterioribus rebus utimur, scientiæ deputatur.* Sed scientia, cui deputatur actio, est practica. Ergo scientia, quæ est donum, est scientia practica.

Inf. q. 52. art. 2. ad 2. Et 3. d. 35. ar. 3. q. 2. * lib. 12. c. 14. parum à pr. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Greg. † dicit in 1. Mor. *Nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet, & valde inutilis est pietas, si scientiæ discretione caret.* Ex qua auctoritate habetur, quòd scientia dirigit pietatem. Sed hoc non potest competere scientiæ speculativæ. Ergo scientia, quæ est donum non est speculativa, sed practica.

† lib. 1. Moral. cap. 32. à med.

¶ 3. Præterea, Dona Spiritus Sancti non habentur nisi à justis, ut suprà * habitum est (qu. 8. art. 5.) Sed scientia speculativa potest haberi etiam ab injustis, secundum illud Jacob 4. *Scienti bonum facere & non facienti, peccatum est illi.* Ergo scientia, quæ est donum, non est speculativa, sed practica.

* q. prac. art. 5. & 1. 2. qu. 68.

SED CONTRA est, quod Gregor. † dicit in 1. Moral. *Scientia in die suo convivium parat: quia in ventre mentis, ignorantiæ jejunium superat.* Sed ignorantia non tollitur totaliter nisi per utrāque scientiam, scilicet speculativam & practicam. Ergo scientia, quæ est donum, est speculativa & practica.

† lib. 1. Moral. c. 32. ante med.

### CONCLUSIO.

*Scientia donum magis & principalius speculationem respicit, qua homo scit quæ fide tenere debeat: secundariò autem extendit se ad operationem, secundum quod credibilium scientia in agendis dirigimur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, donum scientiæ ordinatur, sicut & donum intellectus, ad certitudinem fidei. Fides autē primo & principaliter in speculatione consistit, inquantum scilicet inhæret primæ veritati: sed quia veritas prima etiam est ultimus finis, propter quem operamur, inde etiam est quod fides ad operationem se extendit, secundum illud Galat. 5. *Fides per dilectionem operatur.* Unde etiam oportet, quòd donum scientiæ primò quidem & principaliter respiciat speculationem, inquantum scilicet homo scit quid fide tenere debeat. Secundariò autem se extendit etiam ad operationem, secundū quod per scientiam credibilium & eorum quæ ad credibilia consequuntur, dirigimur in agendis.

* qu. 8. ar. 8.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd August. loquitur de dono scientiæ, secundum quod se extendit ad operationem. Attribuitur enim ei actio, sed non sola, nec primò. Et hoc etiam modo dirigit pietatem. Unde patet solutio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 8. art. 5.) * de dono intellectus, quod non quicunque intelligit, habet donum intellectus, sed qui intelligit quasi ex habitu gratiæ: ita etiam de dono scientiæ, est intelligendum, quod illi soli donum scientiæ habeant, qui ex infusione gratiæ rectum judicium habent circa credenda & agenda: ita quod in nullo devient a rectitudine justitiæ. Et hæc est scientia Sanctorum, de qua dicitur Sap. 10. *Iustum deduxit Dominus per vias rectas, & dedit illi scientiam Sanctorum.*

* qu. 8. art. 5.

## ARTICULUS IV.

*Vtrum dono scientia respondeat tertia beatitudo; scilicet, Beati qui lugent, &c.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod scientiæ respondeat tertia beatitudo, scilicet; *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Sicut enim malum est causa tristitiæ & luctus, ita etiam bonum est causa lætitiæ. Sed per scientiam principalius manifestantur bona quam mala, quæ per bona cognoscuntur. *Rectum enim est index sui ipsius & obliqui*, ut dicitur in primo * de Anima. Ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet scientiæ dono.

1. 2. q. 69. art. 3. d. Et infrà qu. 121. art. 2. Et 3. d. 34. q. 1. ar. 4. cor. fi. & art. 6. cor. * lib. 1. de anim. text. 85. tom. 2.

¶ 2. Præterea, Consideratio veritatis est actus scientiæ: sed in consideratione veritatis non est tristitia, sed magis gaudium. Dicitur enim Sap. 8. *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ipsius, sed lætitiam & gaudium:* ergo prædicta beatitudo non convenienter respondet dono scientiæ.

¶ 3. Præterea, Donum scientiæ consistit prius in speculatione, quam in operatione. Sed secundum quod consistit in speculatione, non respondet sibi luctus: *quia intellectus speculativus nihil dicit de imitabili, & fugiendo*, ut dicitur in 3. † de Anima: (text. 49.) neque dicit aliquid lætum & triste. Ergo prædicta beatitudo nō convenienter ponitur respondere dono scientiæ.

† lib. 3. de anim. text. 49. tom. 2.

SED CONTRA est, quod August. dicit in lib. * de sermone Domini in monte (cap. 9. vel 4.) *Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt, quæ quasi bona appetierunt.*

* lib. 1. c. 7. ante med. c. 4.

### CONCLUSIO.

*Dono scientiæ aptatur beatitudo, qua qui lugent beati prædicantur.*

RESPONDEO dicendum, quòd ad scientiam propriè pertinet rectum judicium creaturarum. Creaturæ autem sunt ea quibus homo occasionaliter à Deo avertitur: secundum illud Sap. 14. *Creaturæ factæ sunt in odium & muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet rectum judicium de his non habent dum æstimant in eis perfectum bonum, unde in eis finem constituendo, peccant, & verum bonum perdunt. Et hoc damnum homo innotescit per rectum judicium de creaturis quod habetur

per

per donum scientiæ. Et ideo beatitudo luctus ponitur respondere dono scientiæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd bona creata non excitant spirituale gaudium, nisi quatenus referuntur ad bonum divinum: ex quo propriè consurgit gaudium spirituale, & ideo directè quidem spiritualis pax & gaudium consequens, respondet dono sapientiæ: Dono autem scientiæ respondet quidem primò luctus de præteritis erratis; & consequenter consolatio dum homo per rectum judicium scientiæ, creaturas ordinat in bonum divinum. Et ideo, in hac beatitudine ponitur luctus pro merito, & consolatio consequens pro præmio, quæ quidem inchoatur in hac vita, perficitur autem in futura.

AD SECUNDUM dicendum, quod de ipsa consideratione veritatis homo gaudet; sed de re circa quam considerat veritatem potest tristari quandoque, & secundum hoc luctus scientiæ attribuitur.

AD TERTIUM dicendum, quòd scientiæ secundum quod in speculatione consistit, non respondet beatitudo aliqua, quia beatitudo hominis non consistit in consideratione creaturarum, sed in contemplatione Dei. Sed aliqualiter beatitudo hominis consistit in debito usu creaturarum, & ordinata affectione circa ipsas: & hoc dico quantum ad beatitudinem viæ. Et ideò scientiæ non attribuitur aliqua beatitudo pertinens ad contemplationem, sed intellectui & sapientiæ, quæ sunt circa divina.

## QUÆSTIO X.

*De infidelitate in communi, in duodecim articulos divisa.*

CONSEQUENTER considerandum est de vitiis oppositis. Et primò de infidelitate, quæ opponitur fidei. Secundò de blasphemia, quæ opponitur confessioni. Tertiò; de ignorantia & hebetudine, quæ opponitur scientiæ & intellectui.

Circa primum considerandum est de infidelitate in communi. Secundò de hæresi. Tertiò de apostasia à fide.

Circa primum quæruntur duodecim:

¶ Primò, utrum infidelitas sit peccatum.
¶ Secundò, in quo sit sicut in subjecto.
¶ Tertiò, utrum sit maximum peccatorum.
¶ Quartò, utrum omnis actio infidelium sit peccatum.
¶ Quintò, de speciebus infidelitatis.
¶ Sextò, de comparatione earum ad invicem.
¶ Septimò, utrum cum infidelibus sit disputandum de fide.
¶ Octavò, utrum sint cogendi ad fidem.
¶ Nonò, utrum sit cum eis communicandum.
¶ Decimò, utrum possint Christianis infideles præesse.
¶ Undecimò, utrum ritus infidelium sint tolerandi.
¶ Duodecimò, utrum pueri infidelium sint invitis parentibus baptizandi.

## QUÆSTIONIS DECIMÆ.

### De infidelitate in genere,

In duodecim partes distributæ,

AXIOMA.

2 [2] *Infidelitas ex cõtemptu fidei orta, in mente ut in suo subjecto inhæret.*
1 [1] *Estque omnium peccatorum, quibus mores*
3 *contaminantur,* [3] *gravissimum.* [4] *Potest nihilominus cũ ea*
4 *consistere aliqua actio, omni culpa vacans.* [5] *Hujus multi-*
5 *plices sunt & variæ species,* [6] *è quibus perniciosissima est*
6 *hæretici infidelitas, levissima Ethnici, Iudæi verò infidelitas mediũ, inter utramque, locũ tenet. De infideliũ autẽ cum fidelibus consortio, & communione, hanc approbat &*
7 *sequitur Ecclesia doctrinã.* [7] *Prudentẽ fidelium cũ infide-*
8 *libus disputationem, [8] nõ esse improbandã. Ex infidelibus,*
9 *solos hæreticos & Apostatas, ad fidem compellendos.* [9] *Ex infidelibus, hæreticorum & apostatarũ dumtaxat cõmer-*
10 *ciũ esse interdictum.* [10] *Infideles fidelibus non esse præfi-*
12 *ciendos, præfectos tamen ante posse tolerari.* [11] *Infideliũ ritus, aut boni alicujus cõsequendi, aut mali vitandi cau-*
12 *sa, rectè à fidelibus tolerari. Infideliũ* [12] *liberos ante usũ judicii & rationis, invitis parentibus, nõ esse baptizãdos.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum infidelitas sit peccatum.*

Inf. q. 34. art. 1. ad 2. Et 2. d. 39. q. 1. art. 4. | AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd infidelitas non sit peccatum. Omne enim peccatum est contra naturam, ut patet * per Dam. in 2. lib. (cap. 4. & 30.) Sed infidelitas non videtur esse contra naturam. Dicit enim August. in lib. † de prædestinatione Sanctorum (cap. 5.) quod *posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est omnium hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratia est fidelium*: ergo non habere fidem, quod est infidelium, non est contra naturam, & ita non est peccatum.

* l. 2. ex cap. 4. & c. 30. & l. 4. c. 21. à med.
† Aug. c. 5. non remotè à fine, c. 7.

¶ 2. Præterea, Nullus peccat in eo, quod vitare non potest, quia omne peccatum est voluntarium: sed non est in potestate hominis, quòd infidelitatem vitet, quam vitare non potest, nisi fidem habendo. Dicit enim Apost. ad Rom. 10. *Quomodo credent ei, quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante?* Ergo infidelitas non videtur esse peccatum.

¶ 3. Præterea, Sicut dictum * est (1. 2. qu. 84. art. 4.) sunt septem vitia capitalia, ad quæ omnia peccata reducuntur. Sub nullo autem horum videtur contineri infidelitas. Ergo infidelitas non est peccatum.

* 1. 2. q. 84. ar. 4.

SED CONTRA, Virtuti contrariatur vitium: sed fides est virtus, cui contrariatur infidelitas. Ergo infidelitas est peccatum.

CONCLUSIO.

*Infidelitas negativè sumpta, magis pœna est quàm peccatum: at infidelitas contrariè accepta, qua quis fidei repugnat, vel ipsam contemnit, peccatum est.*

RESPONDEO dicendum, quòd infidelitas dupliciter accipi potest. Uno modo secundum puram negationem; ut dicatur infidelis ex hoc solo, quòd non habet fidem. Alio modo potest intelligi infidelitas secundum contrarietatem ad fidem: quia sc. aliquis repugnat auditui fidei, vel etiam contemnit ipsam, secundum illud Isa. 53. *Quis credidit auditui nostro?* Et in hoc perficitur ratio infidelitatis, & secundum hoc infidelitas est peccatum. Si autem accipiatur secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide non habet rationem peccati, sed magis pœnæ: quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est. Qui autem sic sunt infideles, damnantur quidem propter alia peccata, quæ sine fide remitti non possunt: non autem damnantur propter infidelitatis peccatum. Unde Dominus dicit Joan. 15. *Si non venissem, & locutus eis non fuissem, peccatum non haberent.* Quod exponens August. * dicit, quod *loquitur de illo peccato, quo non crediderunt in Christum.*

* Tract. 89. in Joan. inter prin. & med. tom. 9.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd habere fidem, non est in natura humana: sed in natura humana est, ut mens hominis non repugnet interiori instinctui, & exteriori veritatis prædicationi: unde infidelitas secundum hoc est contra naturam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio illa procedit de infidelitate, secundum quod importat simplicem negationem.

AD TERTIUM dicendum, quòd infidelitas, secundum quod est peccatum, oritur ex superbia, ex qua contingit, quod homo intellectum suum non vult subjicere regulis fidei ex sano intellectu Patrum, unde Greg. † dicit 31. Moral. (cap. 17. vel 31.) quòd *ex inani gloria oriuntur novitatum præsumptiones.* Quamvis posset dici, quod sicut virtutes Theologicæ non reducuntur ad virtutes cardinales, sed sunt priores eis: ita etiam vitia opposita virtutibus Theologicis non reducuntur ad vitia capitalia.

† lib. 31. Moral. cap. 31. à med.

### ARTICULUS II.

*Utrum infidelitas sit in intellectu sicut in subjecto.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd infidelitas non sit in intellectu sicut in subjecto. Omne enim peccatum in voluntate est, ut August. dicit in lib. * de duabus animabus (cap. 10. & 11.) Sed infidelitas est quoddam peccatum, ut dictum † est. Ergo infidelitas est in voluntate sicut in subjecto non in intellectu.

a. d. 16. q. 1. art. 2. ad 2. & 3. d. 23. q. 1. art. 3. q. 1. ad 4. & * c. 10. & 11. & 6. † Artic. præced.

¶ 2. Præterea, Infidelitas habet rationem peccati ex eo quòd prædicatio fidei contemnitur. Sed contemptus ad voluntatem pertinet. Ergo infidelitas est in voluntate.

¶ 3. Præterea, Secundæ ad Cor. 11. super illud, *Ipse Satanas transfigurat se in Angelum lucis,* * dicit Gloss. quod *si angelus malus se bonum fingat, etsi credatur bonus, non est error morbidus, si facit vel dicit, quæ bonis Angelis congruunt.* Cujus ratio esse videtur propter rectitudinem voluntatis ejus, qui ei inhæret, intendens bono Angelo adhærere. Ergo totum peccatum infidelitatis esse videtur in perversa voluntate: non ergo est in intellectu sicut in subjecto.

* Gl. ord. ibid.

SED CONTRA est. Contraria sunt in eodem subjecto. Sed fides cui contrariatur infidelitas, est in intellectu, sicut in subjecto. Ergo & infidelitas in intellectu est.

CONCLUSIO.

*Cum dissentire, quod est actus infidelitatis, sit actus intellectus moti à voluntate, necessario ipsum infidelitatis peccatum subjectivè quidem in intellectu est, in voluntate verò ut in proximo motivo.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut † suprà dictum est (1. 2. qu. 74. art. 1. ac deinceps) peccatum dicitur esse in illa potentia, quæ est principium actus peccati. Actus autem peccati potest habere duplex principium. Unum quidem primum & universale, quod imperat omnes actus peccatorum. Et hoc principium est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Aliud autem principium actus peccati est proprium & proximum, quod elicit peccati actum. Sicut concupiscibilis est principium gulæ & luxuriæ: & secundum hoc gula & luxuria dicuntur esse in concupiscibili. Dissentire autem, qui est proprius actus infidelitatis, est actus intellectus, sed moti à voluntate, sicut & assentire. Et ideo infidelitas sicut & fides, est quidem in intellectu sicut in proximo subjecto, in voluntate autem sicut in proximo motivo. Et hoc modo dicitur omne peccatum esse in voluntate. Unde patet responsio AD PRIMUM.

† 1. 2. q. 74. ar. 1. 2. & 5.
* Gl. ord. loco cit. in arg.
† Eodem loco mox dicto.

AD SECUNDUM dicendum, quòd contemptus voluntatis causat dissensum intellectus, in quo perficitur ratio infidelitatis. Unde causa infidelitatis est in voluntate, sed ipsa infidelitas est in intellectu.

AD TERTIUM dicendum, quòd ille qui credit malum Angelum esse bonum, non dissentit ab eo quod est fidei: quia *sensus corporis fallitur, mens verò non removetur à vera rectaque sententia,* ut ibidem dicit glossa. * Sed si aliquis satanæ adhæreret, cum incipit ad sua ducere, id est, ad mala & falsa: tunc non caret peccato, ut ibidem † dicitur.

### ARTICULUS III.

*Utrum infidelitas sit maximum peccatorum.*

Inf. q. 39. art. 2. ad 3. & q. 1. art. 5. co. Et mal. q. 2. a. 10. c. ad 2. & q. 3. ar. ad Ro. 2. & 2. cor. Et Hel. 10. lect. 3. cor. * Aug. 4. de bapt. c.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd infidelitas nõ sit maximũ peccatorũ. Dicit enim Aug. (l. 4. de bapt.) & habetur * textu qu. 1. *Virũ catholicum pessimis moribus, alicui hæretico, in cujus*

*cujus vita præter id quod hæreticus est, non inveniunt homines quod reprehendant, præponere debeamus, non audeo præcipitare sententiam.* Sed hæreticus est infidelis. Ergo non est simpliciter dicendum, quòd infidelitas sit maximum peccatorum.

¶ 2. Præterea, Illud quod diminuit vel excusat peccatum; non videtur esse maximum peccatorum. Sed infidelitas excusat vel diminuit peccatum. Dicit enim Apostolus primæ ad Tim. 1. *Prius fui blasphemus, & persecutor & contumeliosus: sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate.* Ergo infidelitas non est maximum peccatorum:

¶ 3. Præterea, Majori peccato debetur major pœna, secundum illud Deuter. 25. *Pro mensura peccati erit & plagarum modus*: sed major pœna debetur fidelibus peccantibus, quàm infidelibus: secundum illud ad Hebr. 10. *Quando magis putatis, deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, & sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* Ergo infidelitas non est maximum peccatorum.

SED CONTRA est, quod August.* (tractat. 89. in Joan.) exponens illud Joan. 15. *Si non venissem, & locutus eis non fuissem, peccatum non haberent,* dicit: *Magnum quidem, quoddam peccati sub generali nomine vult intelligi. Hoc enim est peccatum* (sc. infidelitatis.) *quo tenentur cuncta peccata.* Infidelitas ergo est maximum peccatorum.

CONCLUSIO.

*Quia per infidelitatis peccatum homines magis à Deo separantur quàm per cætera, ideo gravissimum eorum peccatorum est, qui contingunt in morum perversitate.*

RESPONDEO dicendum, quòd omne peccatum formaliter cōsistit in aversione à Deo, ut suprà † dictum est. Unde tantò aliquod peccatum est gravius, quantò per ipsum homo magis à Deo separatur. Per infidelitatem autem maximè homo à Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet. Per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei: sed magis ab eo elongatur. Nec potest esse, quod quantum ad quid Deum cognoscat, qui falsam opinionem de eo habet: quia id quod ipse opinatur, non est Deus. Unde manifestum est, quod peccatum infidelitatis est majus omnibus peccatis, quæ contingunt in perversitate morum. Secus autem est de peccatis, quæ opponuntur aliis virtutibus Theologicis, ut infrà * dicetur. (q. 36. & 34.)

AD PRIMUM ergo dicendum, quod nihil prohibet peccatum, quod est gravius secundū suum genus, esse minus grave secundū aliquas circumstantias. Et ideo August. noluit præcipitare sententiam de malo Catholico, & hæretico alias non peccante; quia peccatum hæretici etsi sit gravius ex genere; potest tamen ex aliqua circumstantia alleviari, & è converso peccatum Catholici ex aliqua circumstantia aggravari.

AD SECUNDUM dicendum, quòd infidelitas habet ignorantiam adjunctam, & habet dissensum ad ea, quæ sunt fidei: & ex hac parte habet rationem peccati gravissimi. Ex parte autem ignorantiæ habet aliquam rationem excusationis: & maximè quando aliquis ex malitia non peccat, sicut fuit in Apostolo.

AD TERTIUM dicendū, quòd infidelis pro peccato infidelitatis gravius punitur, quàm alius peccator pro quocunque alio peccato, considerato peccati genere. Sed pro alio peccato, puta pro adulterio si committatur à fideli & ab infideli, cæteris paribus, gravius peccat fidelis, quàm infidelis: tum propter notitiam veritatis ex fide: tum etiam propter Sacramenta fidei, quibus est imbutus, quibus peccando contumeliam facit.

ARTICULUS IV.

*Utrum omnis actio infidelis sit peccatum.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd quælibet actio infidelis sit peccatum, quia super illud Rom. 14. *Omne quod non est ex fide, peccatum est,* * dicit gloss. *Omnis infidelium vita est peccatum*, sed ad vitam infidelium pertinet omne quod agunt: ergo omnis actio infidelis est peccatum.

¶ 2. Præterea, Fides intentionem dirigit: sed nullum bonum potest esse quod non est ex intentione recta. Ergo in infidelibus nulla actio potest esse bona.

¶ 3. Præterea, Corrupto priori corrumpitur & posterius: sed actus fidei præcedit actus omniū virtutum: Ergo cùm in infidelibus non sit actus fidei, nullum bonum opus facere possunt, sed in omni actu suo peccant.

SED CONTRA est, quòd de Cornelio adhuc infideli existenti dictum est †, quòd acceptæ erant eleemosynæ ejus Deo: ergo non omnis actio infidelis est peccatum, sed aliqua ejus actio bona.

CONCLUSIO.

*Tametsi infideles divina gratia careant, quia tamen ex infidelitate non corrumpitur totum naturæ bonum; possunt aliquid boni operari, quanquam id non sit meritorium vitæ æternæ.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà * dictum est (1. 2. qu. 85. art. 2. & 2.) peccatum mortale tollit gratiam gratum facientem, non autem totaliter corrumpit bonum naturæ. Unde cùm infidelitas sit quoddam peccatum mortale, infideles quidem gratiâ carent, remanet tamen in eis aliquod bonum naturæ. Unde manifestum est, quòd infideles non possunt operari bona opera quæ sunt ex gratia, scilicet opera meritoria: tamen bona opera ad quæ sufficit bonum naturæ, aliqualiter operari possunt. Unde non oportet quod in omni suo opere peccent. Sed quandocunque aliquod opus operantur ex infidelitate; tunc peccant. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere, in actu quem non refert ad fidei finem, vel venialiter, vel etiam mortaliter peccando: ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere, in eo quod non refert ad finem infidelitatis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd verbum illud est intelligendum, vel quia vita infidelium nō potest esse sine peccato, cùm peccata sine fide non tollantur, vel quia quidquid agunt ex infidelitate, peccatum est. Unde ibidem subditur, *quia omnis infideliter vivens vel agens, vehementer peccat.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd fides dirigit intentionem respectu finis ultimi supernaturalis: sed lumen etiam naturalis rationis potest dirigere intentionem respectu alicujus boni connaturalis.

AD TERTIUM dicendum, quòd per infidelitatem non corrumpitur totaliter in infidelibus ratio naturalis, quin remaneat in eis aliqua veri cognitio, per quam facere possunt aliquod opus de genere bonorum. De Cornelio tamen sciendum est, quòd infidelis non erat: alioquin ejus operatio accepta non fuisset Deo, cui sine fide nullus potest placere. Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestata Evangelij veritate: Unde, ut eum in fide plenius instrueret, mittitur ad eum Petrus.

ARTICULUS V.

*Utrum sint plures infidelitatis species.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd non sint plures infidelitatis species. Cùm enim fides & infidelitas sint contraria, oportet quòd sint circa idem: sed formale objectum fidei est veritas prima, à qua habet unitatem, licet multa materialiter credat: ergo, etiam objectum infidelitatis est veritas prima. Ea verò quæ discredit infidelis, materialiter se habent in infidelitate. Sed differentia secundum speciem non attenditur secundum principia materialia, sed secundum principia formalia. Ergo infidelitatis non sunt diversæ species secundum diversitatem eorum in quibus infideles errant.

¶ 2. Præterea, Infinitis modis potest aliquis à veritate fidei deviare. Si ergo secundum diversitates errorum diversæ species infidelitatis assignentur, videtur sequi, quòd sint infinitæ infidelitatis species: & ita hujusmodi species non sunt considerandæ.

¶ 3. Præterea, Idem non invenitur in diversis speciebus, sed contingit aliquem esse infidelem ex eo, quod errat circa diversa. Ergo diversitas errorum non facit diversas species infidelitatis. Sic ergo infidelitatis non sunt plures species.

SED CONTRA est, quod unicuique virtuti opponuntur plures species vitiorum. Bonum enim contingit uno modo: malum verò multipliciter: ut patet per Dyonis. 4. cap. * de divin. nom. (part. 4.) & Per Philosophum in secundo † Ethic. sed fides est una virtus. Ergo ei opponuntur plures infidelitatis species.

CONCLUSIO.

*Plures & determinatæ sunt infidelitatis species, si secundum comparationem ad fidem considerentur, scilicet Paganorum, Hæreticorum, & Judæorum, plures autem & indeterminatæ, si considerentur varij infidelitatis errores in diversis hominibus.*

RESPONDEO dicendo, quòd quælibet virtus consistit in hoc quòd attingit regulam aliquam cognitionis vel operationis humanæ, ut suprà * dictum est (qu. 62. art. 1.) Attingere autem regulam est uno modo circa unam materiam. Sed à Regula deviare contingit multipliciter. Et ideo uni virtuti multa vitia opponuntur. Diversitas autem vitiorum, quæ unicuique virtuti opponuntur, potest considerari dupliciter. Uno modo secundum diversam habitudinem ad virtutem, & secundum hoc determinatæ sunt quædam species vitiorum, quæ opponuntur virtuti: sicut virtuti morali opponitur unum vitium secundum excessum ad virtutem, & aliud vitium secundum defectum à virtute. Alio modo potest considerari diversitas vitiorum oppositorum uni virtuti secundum corruptionem diversorum, quæ ad virtutem requiruntur: & secundum hoc uni virtuti, putà temperantiæ vel fortitudini opponuntur infinita vitia, secundum quod infinitis modis contingit diversas circumstantias virtutis corrumpi, ut à rectitudine virtutis recedatur. Unde & Pythagorici † malum posuerunt infinitum. Sic ergo dicendum quod si infidelitas attendatur secundum comparationem ad fidem, diversæ sunt infidelitatis species, & numero determinatæ. Cùm enim peccatum infidelitatis consistat in renitendo fidei, hoc potest contingere dupliciter. Quia aut renititur fidei nondum susceptæ: & talis infidelitas est Paganorum sive Gentiliū, aut renititur fidei Christianæ susceptæ, Et hoc vel in figura, & sic est infidelitas Judæorū: vel in ipsa manifestatione veritatis, & sic est infidelitas hæreticorum. Unde in generali possunt assignari tres prædictæ species infidelitatis. Si verò distinguantur infidelitatis species secundum errorem in diversis, quæ ad fidem pertinent, tunc non sunt determinatæ infidelitatis species. Possunt enim errores in infinitum multiplicari: ut patet per Aug. in lib. * de hæres.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod formalis ratio alicujus peccati potest accipi dupliciter. Uno modo secundum intentionē peccantis: & secundum hoc, id ad quod convertitur peccans, est formale objectum peccati. Et ex hoc diversificantur ejus species. Alio modo secundum rationem mali: & sic illud bonum, à quo receditur, est formale objectum peccati: sed ex hac parte peccatum non habet speciem, imo est privatio. Sic ergo dicendum est, quod infidelitatis objectum est veritas prima; sicut à qua recedit: sed formale ejus objectum sicut ad quod convertitur, est sententia falsa, quā sequitur. Et ex hac parte ejus species diversificantur. Unde sicut charitas est una, quæ inhæret summo bono: sunt autē diversa vitia charitati opposita, quæ per conversionē ad diversa bona temporalia recedunt ab uno summo bono, & iterum secundum diversas habitudines inordinatas ad Deum: sic

Margin notes (left column): ita Donatist. c. 20. in pr. t. 7. Hæreses 6. c. 1. cap. Quæro ergo. — * Tract. 89. in Joan. in ter principium & med. tom. 9. — † 1. 2. q. 71. ar. 6. & q. 73. art. 1. — * qu. 14. art. 2. & 136. a. 2. — 1. dist. 9. q. 1. ar. 3. ad 1. Et dist. 1. q. 1. ar. 2. Et mal. q. 2. ar. 5. ad 7. Et Rom. 14. fin. — * Sumitur ex Aug. & habetur 1. Sententiarum, ex Aug. ca. 106. t. — † Act. Apost. c. 10. — * 1. 2. q. 85. ar. 1. & 2.

Margin notes (right column): Inf. q. 11. ar. 1. cor. & q. 94. art. 1. ad prim. — * cap. 4. part. 4. à med. t. 5. † Arist. 2. Ethic. cap. 6. à med. t. 5. — * 1. 2. q. 19. art. 5. & 4. & q. 64. a. 1. & q. 66. a. 1. & q. 90. ar. 1. — † Vt dicitur 2. Eth. c. 6. à med. t. 5. — * in lib. de hæresibus ad Quod vult Deus circa finem t. 6.

sic etiam fides est una virtus ex hoc, quod adhæret uni primæ veritati. Sed infidelitatis species sunt multæ ex hoc, quod infideles diversas falsas sententias sequuntur.

Ad secundum dicendum, quòd objectio illa procedit de distinctione specierum infidelitatis secundum diversa, in quibus erratur.

Ad tertium dicendum, quòd sicut fides est una, quia multa credit in ordine ad unum: ita infidelitas potest esse una, etiamsi in multis erret inquantum omnia habent ordinem ad unum. Nihil tamen prohibet hominem in diversis infidelitatis speciebus errare, sicut etiam potest unus homo diversis vitiis subjacere, & diversis corporalibus morbis.

ARTICULUS VI.

*Utrum infidelitas Gentilium seu Paganorum sit cæteris gravior.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd infidelitas Gentilium sive Paganorum sit gravior cæteris. Sicut enim corporalis morbus est gravior quanto saluti principalioris membri magis contrariatur: ita peccatum tanto videtur esse gravius: quanto contrariatur ei quod est principalius in virtute. Sed principalius in fide est fides unitatis divinæ, à qua deficiunt Gentiles, multitudinem deorum credentes. Ergo infidelitas eorum est gravissima.

¶ 2. Præterea, Inter hæreticos tanto hæresis aliquorũ detestabilior est, quanto in pluribus & principalioribus veritati fidei contradicunt: sicut hæresis Arij, qui separavit divinitatẽ, detestabilior fuit, quàm hæresis Nestorij, qui separavit humanitatem Christi à persona Filij Dei. Sed gentiles in pluribus & principalioribus recedunt à fide, quàm Iudæi & hæretici, quia omnino nihil de fide recipiunt. Ergo infidelitas est gravissima.

¶ 3. Præterea, Omne bonum est diminutivum mali. Sed aliquod bonum est in Iudæis: quia confitentur vetus testamentum esse à Deo. Bonum etiam est in hæreticis: quia venerantur novum testamentum. Ergo minus peccant, quàm Gentiles qui utrunque testamentum detestantur.

Sed contra est, quod dicitur secundæ Petr. 2. *Melius erat illis non cognoscere viam justitiæ, quàm post cognitionem retrorsum converti.* Sed Gentiles cognoverunt viam justitiæ; hæretici autem & Iudæi aliqualiter cognoscentes, deseruerunt: ergo eorum peccatum est gravius.

CONCLUSIO.

*Quanquam Gentiles in pluribus errent quàm Iudæi, & Iudæi in pluribus à vera fide recedant quàm hæretici: simpliciter tamen Iudæorum (qui Evangelij figuram susceptam, malè interpretando corruperunt) infidelitas gravior est quàm Gentilium, hæreticorum autem (qui suscipientes & profitentes ipsum Evangelium, illud corrũpunt) infidelitas, est omnium gravissima.*

* a præ. Respondeo dicendum, quòd in infidelitate, sicut dictum * est, duo possunt considerari. Quorum unum est comparatio ejus ad fidem, & ex hac parte aliquis gravius contra fidem peccat, qui fidei renititur susceptæ, quàm qui renititur fidei nondum susceptæ, sicut gravius peccat qui non implet, quod promisit, quàm si non impleat quod nunquam promisit. Et secundum hoc infidelitas hæreticorum, qui profitentur fidem Evangelij, & ei renituntur, eam corrumpentes, gravius peccant quàm Iudæi, qui fidem Evangelij nunquam susceperunt. Sed quia susceperunt ejus figuram in veteri lege, quam malè interpretantes, corrumpunt: ideo etiam eorum infidelitas est gravius peccatum, quam infidelitas Gentilium, qui nullo modo fidem Evangelij susceperunt. Aliud, quod in infidelitate consideratur, est corruptio eorum quæ ad fidem pertinent. Et secundum hoc cùm in pluribus errent Gentiles, quàm Iudæi, & Iudæi, quàm hæretici, gravior est infidelitas Gentilium, quàm Iudæorum & Iudæorum, quàm hæreticorum, nisi fortè quorundam (puta Manichæorum) qui etiam circa credibilia plus errant, quam Gentiles. Harum tamen duarum gravitatum prima præponderat secundæ, quantum ad rationem culpæ, quia infidelitas habet rationem culpæ,
* Art. 1. hujus q. ut suprà * dictum est, magis ex hoc, quòd renititur fidei, quam ex hoc quod non habet ea, quæ sunt fidei. Hoc enim videtur,
† Art. 1. hujus q. ut † dictum est, magis ad rationem pœnæ pertinere. Unde (simpliciter loquendo) infidelitas hæreticorum est pessima.

ARTICULUS VII.

*Utrum sit cum infidelibus publicè disputandum.*

2. ad Timoth. 2. lect. 2. f. AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd non sit cum infidelibus publicè disputandum. Dicit enim Apostolus 2. ad Timoth. 2. *Noli verbis contendere. Ad nihil enim utile est nisi ad subversionem audientium.* Sed disputatio publica cum infidelibus fieri non potest sine contentione verborum. Ergo non est publicè disputandum cum infidelibus.

* In eodem l. 1. tit. 4. Et de S. Tri. & Fide Cathol. ¶ 2. Præterea, Lex Martiani * Augusti per canones confirmata sic dicit: *Injuriam facit judicio religiosissimæ synodi, si quis semel judicata, aut rectè disposita, revolvere, & publicè disputare contendit.* Sed omnia quæ ad fidem pertinent, sunt per sacra Concilia determinata: ergo graviter peccat, injuriam synodis faciens, si quis de eis quæ sunt fidei, publicè disputare præsumat.

¶ 3. Præterea, Disputatio argumentis aliquibus agitur: Sed argumentum est *ratio rei dubiæ faciens fidem*; ea autem quæ sunt fidei, cùm sint certissima, non sunt in dubitationem adducenda. Ergo de his quæ sunt fidei, non est publicè disputandum.

Sed contra est, quòd Act. 9. dicitur, quòd *Saulus invalescebat & confundebat Iudæos:* & quòd *loquebatur Gentibus, & disputabat cum Græcis.*

CONCLUSIO.

*Publicè disputare cum infidelibus, coram fidelibus idiotis & simplicibus dubitando de fide peccatum est: at disputare de fide ad exercitium, vel ad errores confutandos, coram tamen sapientibus vel confirmatione fidei egentibus laudabile est.*

Respondeo dicendum, quòd in disputatione fidei duo sunt consideranda. Unum quidem ex parte disputantis; aliud autem ex parte audientium. Ex parte quidem disputantis est consideranda intentio. Si enim disputet tanquam de fide dubitans, & veritatem fidei pro certo non supponens, sed argumentis experiri intendens; procul dubio peccat tanquam dubius in fide & infidelis. † Si autẽ disputet aliquis de fide ad confutandum errores, vel etiam ad exercitium, laudabile est. Ex parte vero audientium considerandum est, utrum illi qui disputationem audiunt, sint instructi & firmi in fide, aut simplices, & in fide titubantes. Et quidem coram sapientibus in fide firmis, nullum periculum est disputare de fide. Sed circa simplices est distinguendum, quia aut sunt solicitati sive pulsati ab infidelibus, puta Iudæis, vel hæreticis, sive Paganis, nitentibus corrumpere in eis fidem: aut omnino non sunt solicitati super hoc sicut in terris in quibus non sunt infideles. In primo casu necessarium est publicè disputare de fide, dummodo inveniantur aliqui ad hoc sufficientes & idonei, qui errores confutare possint. Per hoc enim simplices in fide, firmabuntur, & tolletur infidelibus decipiendi facultas; & ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem, esset erroris confirmatio. Unde Gregorius * in secundo Pastorali. *Sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiscretum silentium eos qui erudiri poterant in errore derelinquit.* In secundo vero casu, periculosum est publicè disputare de fide coram simplicibus, quorum fides ex hoc est firmior, quia nihil diversum audierunt ab eo quod credunt. Et ideo non expedit eis, ut verba infidelium audiant disputantium contra fidem.

† c. Dubiis extra, de hæret.

* 2. part. c. 4. in princ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus non prohibet totaliter disputationem, sed inordinatam, quæ magis fit contentione verborum, quam firmitate sententiarum.

Ad secundum dicendum, quòd lex illa prohibet publicam disputationem de fide, quæ procedit ex dubitatione fidei; non autem illam quæ est ad fidei † confirmationem.

† Alias Confervationẽ.

Ad tertium dicendum, quòd non debet disputari de his quæ sunt fidei, quasi de eis dubitando: sed propter veritatem manifestandam & errores confutandos. Oportet enim ad fidei confirmationem aliquando cum infidelibus disputare. Quandoque quidem defendendo fidem, secundum illud 1. Petr. *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quæ est in vobis spe & fide.* Quandoque autem ad convincendos errantes, secundum illud ad Tit. 1. *ut sit potens exhortari in doctrina sana, & eos qui contradicunt, arguere.*

ARTICULUS VIII.

*Utrum infideles compellendi sint ad fidem.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quòd infideles nullo modo compellendi sint ad fidem. Dicitur enim Math. 13. Quod servi patris familias, in cujus agro erant zizania seminata, quæsierunt ab eo: *Vis imus & colligimus ea:* Et ipse respondit: *Non: ne fortè colligentes zizania eradicetis simul cum eis & triticum:* Ubi dicit * Chrys. *Hæc dicit Dominus, prohibens occisiones fieri. Nec enim oportet interficere hæreticos: quia si eos occideritis, necesse est multos sanctorum simul subverti:* ergo videtur quòd pari ratione nec aliqui infideles sint ad fidem cogendi.

4. d. 13. q. 2. ar. 1. ad 6.

* Ho. 47. in Matt. anc. med. tom. 2.

¶ 2. Præterea, In Decret. † dist. 45. sic dicitur: *De Iudæis præcepit sancta Synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre.* Ergo pari ratione nec aliqui infideles sunt ad fidem cogendi.

† In Decret. dist. 45. ca. de Iudæis: Sumitur ex Concil. 4. Toleti. Cap. 55.

¶ 3. Præterea, Aug. (tract. 29. in Ioan.) * dicit, quòd *cætera potest homo nolens, credere vero non nisi volens*: sed voluntas cogi non potest. Ergo videtur quod infideles non sunt ad fidem cogendi.

* Tract. 29 in Io. aliquant. à princ. tom. 9.

¶ 4. Præterea, Ezech. 18. dicitur ex persona Dei: *Nolo mortem peccatoris.* Sed nos debemus voluntatem nostram conformare divinæ, ut suprà † dictum est (1. 2. qu. 19. art. 10.) Ergo etiam nos non debemus velle quòd infideles occidantur.

† 1. 2. q. 19. a. 10.

Sed contra est, quòd dicitur Luc. 14. *Exi in vias & sepes, & compelle intrare, ut impleatur domus mea*: sed homines in domum Dei, id est, in sanctam Ecclesiam intrant per fidem. Ergo aliqui sunt compellendi ad fidem.

CONCLUSIO.

*Infideles, qui nunquam fidem susceperunt, ut Iudæi & Gentiles, nullo modo sunt ad fidem compellendi: at infideles, hæretici & apostatæ sunt cogendi, ut id adimpleant quod promiserunt.*

Respondeo dicendum, quòd infideliũ quidam sunt, qui nunquã susceperunt fidẽ, sicut Gentiles & Iudæi: & tales nullo modo sunt ad fidẽ compellẽdi, ut ipsi credãt: quia credere volũtatis est: sunt tamẽ compellẽdi à fidelibus, si adsit volũtas ut fidẽ nõ impediãt, vel blasphemiis, vel malis persuasionibus, vel etiã apertis persecutionibus. Et propter hoc fideles Christi frequenter contra infideles bellũ movent: non quidem, ut eos ad credendum cogãt, (quia si etiã eos vicissent, & captivos haberent, in eorũ libertate relinquerent an credere vellent) sed propter hoc, ut eos compellant ne fidẽ Christi impediant. Alij verò sunt infideles, qui quandoque fidẽm susceperũt, vel eam profitentur, sicut hæretici & quicunque apostatæ: & tales sunt etiam corporaliter compellẽdi, ut impleant quod promiserunt, & teneant quod semel susceperunt.

* cap. Sic. 23. q. 5. c. Iudæi extra de Iudæis & Sar.

Ad primum ergo dicendum, quòd per illã auctoritatem quidam

quidam intellexerunt esse prohibitam, non quidem excommunicationem hæreticorum, sed eorum occisionem: ut patet per auctoritatem Chryſ. inductam. Et Aug. * ad Vincentium (Epiſt. 48. de ſe dicit: *Hæc primitus mea ſententia erat, neminem ad unitatem Christi eſſe cogendum, verbo eſſe agendum, diſputatione pugnandum. Sed hæc opinio mea non contradicentium verbis, ſed demonſtrantium ſuperatur exemplis. Legum enim terror ita profuit, ut multi dicant: Gratias Domino, qui vincula noſtra dirupit.* Quod ergo Dominus dicit: *Sinite utraque creſcere uſque ad meſſem:* qualiter intelligendum ſit, apparet ex hoc quod ſubditur: *Ne fortè colligentes Zizania, eradicetis ſimul cum eis & triticum. Vbi ſatis oſtendit*, ſicut Aug. † dicit contra epiſtolam Parmeniani (lib. 3. cap. 2.) *Cùm metus iſte non ſubeſt, id eſt, quando ita cuiuſque crimen notum eſt omnibus, & exetrabile apparet, ut nullos prorſus, vel non tales habeat defenſores per quos poſſit ſchiſma contingere, non dormiat ſeveritas diſciplinæ.*

* Epiſt. 48. poſt medium fecundi ſub fin. tp. 1022.
† lib. 3. c. 2. aliquantulum à med. t. 7.

Ad secundum dicendum, quòd Iudæi, ſi nullo modo acceperunt fidem, nullo modo ſunt cogendi ad fidem. Si autem acceperunt fidem, oportet ut fidem neceſſitate cogantur retinere, ſicut eodem capitulo * dicitur.

* cap. citato in eog.

Ad tertium dicendum, quòd ſicut vovere eſt voluntatis, reddere autem neceſſitatis: ita accipere fidem eſt voluntatis: ſed tenere eam acceptam eſt neceſſitatis. Et ideo hæretici ſunt compellendi, ut fidem teneant. Dicit enim Aug. † ad Bonifacium Comitem: *Vbi eſt quod iſti clamare conſueverunt, liberum eſſe credere, vel non credere, cui vim Christus intulit, agnoſcant in Paulo prius * cognoſcentem Christum & poſtea docentem.*

† Epiſt. 50. non multum ant. med. tom. 2
* cogentem.

Ad quartum dicendum, quòd ſicut in eadem epiſtola 50. † Aug. dicit: *Nullus noſtrum vult aliquem hæreticum perire. Sed aliter non meruit habere pacem domus David, niſi Abſalon filius eius in bello quod contra patrem gerebat, fuiſſet extinctus. Sic Eccleſia Catholica, ſi aliquorum perditione cæteros colligit, dolorem materni ſanat cordis tantorum liberatione populorum.*

† epiſt. 50. à me. aliquantulum tom. 2.

## Articulus IX.

*Vtrum cum infidelibus poſſit communicari.*

4. d. 1. q. 2. art. 3. cor. Et d. 38. q. 1. a. 4. q. 1. Et quod 10. ar. 15. Et 1. Cor. 5. fe.
* Hom. 25 ad Hb. de cunando ad fin. tom. 4.

Ad nonum ſic proceditur. Videtur quòd cum infidelibus poſſit communicari. Dicit enim Apoſt. 1. ad Corinth. 10. *Si quis vocat vos infidelium ad cœnam, & vultis ire, omne quod vobis apponitur, manducate.* Chryſ. * dicit (homil. 25. in epiſt. ad Hebræos) *Ad menſam Paganorum ſi volueris ire, ſine ulla prohibitione permittimus:* ſed ad cœnam alicujus ire, eſt ei communicare. Ergo infidelibus licet communicare.

¶ 2. Præterea, Apoſt. dicit 1. ad Corinth. 5. *Quid mihi eſt de his, qui foris ſunt iudicare;* Foris autem ſunt infideles. Cùm ergo per judicium Eccleſiæ aliquorum communio fidelibus inhibeatur, videtur quòd non ſit inhibendum fidelibus cum infidelibus communicare.

¶ 3. Præterea, Dominus non poteſt uti ſervo niſi ei communicando ſaltem verbo: quia Dominus movet ſervum per imperium. Sed Chriſtiani poſſunt habere ſervos infideles, vel Judæos, vel etiam Paganos ſive Saracenos. Ergo poſſunt licitè cum eis communicare.

† Levit. 15. ſuper illud Omnis qui tetigerit.
* Gloſſ ordinaria.

Sed contra eſt, quod dicitur Deut. 7. *Non inibis cum eis fœdus, nec miſereberis eorum, neque ſociabis cum eis connubia.* & ſuper illud Levitic. 15. † *Mulier, quæ redeunte menſe,* &c. * dicit Gloſſ. *Sic oportet ab idololatria abſtinere, ut nec idololatras, nec eorum diſcipulos contingamus, nec cum eis communionem habeamus.*

### Conclusio.

*Non poſſunt fideles cum hæreticis & apoſtatis infidelibus communicare ſicut cum infidelibus Iudæis, vel paganis, qui nunquam fidem ſuſceperunt. At fideles firmi in fide poſſunt cum infidelibus Iudæis, vel Paganis communicare, cùm per illos eorum converſio ſperetur, non autem hoc licet fidelibus ſimplicibus & infirmis.*

Cap. ad menſam. 12. q. 13. c. infideles 21. q. 4. c. omnes 28. q. 1. cum ubi notatur.

Respondeo dicendum, quòd communio alicujus perſonæ interdicitur fidelibus dupliciter. Uno modo in pœnam illius cui communio fidelium ſubtrahitur. Alio modo ad cautelã eorum, quibus interdicitur, ne aliis communicent. utraque cauſa ex verbis Apoſtoli accipi poteſt primæ ad Corinth. 5. Nam poſtquam ſententiam excommunicationis protulit, ſubdit pro ratione, *Neſcitis quia modicum fermentum totam maſſam corrumpit.* Et poſtea rationem ſubdit ex parte pœnæ per judicium Eccleſiæ, illatæ, cum dicit: *Nonne de his, qui intus ſunt vos judicatis;* Primo ergo non interdicit Eccleſia fidelibus communionem infidelium, qui nullo modo fidem Chriſtianam receperunt, ſcilicet Paganorum vel Judæorum: quia non habet de eis judicare ſpirituali judicio, ſed temporali, in caſu cum inter Chriſtianos commorantes, aliquam culpam committunt, & per fideles temporaliter puniuntur. Sed iſto modo, ſcilicet in pœnam interdicit Eccleſia fidelibus communionem illorum infidelium, qui à fide ſuſcepta deviant: vel corrumpendo fidem, ſicut hæretici: vel etiam totaliter à fide recedendo ſicut apoſtatæ. In utroſque enim horum excommunicationis ſententiam profert Eccleſia. Sed quantum ad ſecundum modum videtur eſſe diſtinguendum ſecundum diverſas conditiones perſonarum & negotiorum & temporum. Si enim aliqui fuerint firmi in fide: ita quòd ex communione eorum cum infidelibus converſio infidelium magis ſperari poſſit, quàm fidelium à fide averſio: non ſunt prohibendi infidelibus communicare, qui fidem non ſuſceperunt, ſcilicet Paganis vel judæis, & maximè ſi neceſſitas urgeat. Si autem ſint ſimplices & infirmi in fide, de quorum ſubverſione probabiliter timeri poſſit, prohibendi ſunt ab infidelium communione, & præcipuè ne magnam familiaritatem cum eis habeant, vel abſque neceſſitate eis communicent. Et ſic patet ſolutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd Eccleſia contra infideles non habet judicium quoad pœnam ſpiritualem eis infligendam; habet tamen judicium ſuper aliquos infideles quoad temporalem pœnam infligendam: ad quod pertinet, quòd Eccleſia aliquando propter aliquas ſpeciales culpas ſubtrahit aliquibus infidelibus communionem fidelium.

Ad tertium dicendum, quòd magis eſt probabile quòd ſervus, qui regitur imperio domini, convertatur ad fidem domini fidelis, quàm è converſo: & ideo non eſt prohibitum quin fideles habeant ſervos infideles. Si tamen domino periculum immineret ex communione talis ſervi, deberet eum à ſe abjicere, ſecundum illud mandatum Domini, Matth. 18. *Si pes tuus ſcandalizaverit te, abſcinde eum & projice abs te.*

Ad argumentum in oppoſitum, dicendum quod Dominus illud præcipit de illis gentibus quarum terram ingreſſuri erant Judæi, qui erant proni ad idololatriam, & ideo timendum erat ne per continuam converſationem cum eis alienarentur à fide: Et ideo ibidem ſubditur: *Quia ſeducet filium tuum ne ſequatur me.*

## Articulus X.

*Vtrum infideles poſſint habere prælationem, ſeu dominium ſuper fideles.*

Ad decimum ſic proceditur. Videtur quòd infideles poſſint habere prælationem vel dominium ſuprà fideles. Dicit enim Apoſt. 1. ad Tim. 6. *Quicunque ſunt ſub jugo ſervi, dominos omni honore dignos arbitrentur.* Et quòd loquatur de fidelibus patet per hoc quod ſubdit. *Qui autem fideles habent dominos, non contemnant.* Et 1. Petr. 2. dicitur: *Servi ſubditi eſtote in omni timore dominis: non tantum bonis & modeſtis, ſed etiam dyſcolis.* Non autem hoc præciperetur per doctrinam Apoſtolicam, niſi infideles poſſent fidelibus præeſſe. Ergo videtur quod infideles poſſint fidelibus præeſſe.

¶ 2. Præterea, Quicunque ſunt de familia alicujus principis, ſubſunt ei: ſed fideles aliqui erant de familia infidelium principum. Unde, dicitur ad Phil. 4. *Salutant vos omnes ſancti, maximè autem qui de Cæſaris domo ſunt:* ſcilicet Neronis qui infidelis erat. Ergo infideles poſſunt fidelibus præeſſe.

¶ 3. Præterea, Sicut Philoſ. dicit † in primo Polit. Servus eſt inſtrumentum domini in his quæ ad humanam vitam pertinent: ſicut & miniſter artificis eſt inſtrumentum artificis in his quæ pertinent ad operationem artis: ſed in talibus poteſt fidelis infideli ſubjici poſſunt enim fideles infidelium coloni eſſe: Ergo infideles poſſunt fidelibus præfici, etiam quantum ad dominium.

† lib 1. Polit. cap. 4. ante medium tom. 5.

Sed contra eſt, quòd ad eum qui præeſt, pertinet habere judicium ſuper eos quibus præeſt: ſed infideles non poſſunt judicare de fidelibus. Dicit enim Apoſt. 1. ad Corinth. 6. *Audet aliquis veſtrum habens negotium adverſus alterum, judicari apud iniquos* (id eſt infideles) *& non apud ſanctos?* Ergo videtur quod infideles fidelibus præeſſe non poſſint.

### Conclusio.

*Non ſunt infideles aſſumendi ad dominium ſeu prælaturam fideliũ: cederet enim hoc in ſcandalum ac periculum fidei, at ſi præexiſtant, tolerandi videntur ad ſcandalum vitandum.*

Respondeo dicendum, quòd circa hoc dupliciter loqui poſſumus. Vno modo de dominio, vel prælatione infidelium ſuper fideles de novo inſtituenda: & hoc nullo modo permitti debet. Cederet enim hoc in ſcandalum, & in periculum fidei. De facili enim illi qui ſubjiciuntur aliorum juriſdictioni, immutari poſſunt ab eis quibus ſubſunt, ut ſequantur eorum imperium, niſi illi qui ſubſunt, fuerint magnæ virtutis. Et ſimiliter, infideles contemnunt fidem, ſi fidelium defectus cognoſcant. Et ideo Apoſt. prohibuit, ut fideles non contendant judicio coram judice infideli. Et ideo nullo modo permittit Eccleſia, quòd infideles acquirant dominium ſuper fideles, vel qualitercunque eis præficiantur in aliquo officio. Alio modo poſſumus loqui de dominio vel prælatione jam præexiſtenti. Vbi conſiderandum eſt, quòd dominium, & prælatio introducta ſunt ex jure humano; diſtinctio autem fidelium & infidelium eſt ex jure divino: Jus autem divinum, quod eſt ex gratia non tollit jus humanum, quod eſt ex naturali ratione. Ideo diſtinctio fidelium & infidelium, ſecundum ſe conſiderata, non tollit dominium & prælationem infidelium ſuprà fideles; Poteſt tamen juſtè per ſententiam vel ordinationem Eccleſiæ auctoritatem Dei habentis, tale jus dominii, vel prælationis tolli: quia infideles merito ſuæ infidelitatis merentur poteſtatem amittere ſuper fideles, qui transferuntur in filios Dei. Sed hoc quidem Eccleſia quandoque facit, quandoque autem non facit. In illis enim infidelibus, qui etiam temporali ſubjectione ſubjiciuntur Eccleſiæ & membris ejus, hoc jus Eccleſia ſtatuit, ut ſervus Judæorum cùm fuerit factus Chriſtianus, ſtatim à ſervitute liberetur, nullo pretio dato, ſi fuerit vernaculus, id eſt, in ſervitute natus. Et ſimiliter, ſi infidelis exiſtens, emptus ad ſervitium, Si autem fuerit emptus ad mercationem, tenetur eum infrà tres menſes exponere ad vendendum. Nec in hoc injuriam facit Eccleſia, quia cùm ipſi Judæi ſint ſervi Eccleſiæ, poteſt diſponere de rebus eorum. Sicut etiam principes ſæculares multas leges ediderunt circa ſuos, ſubjectos

cap. 1. & 2. extra, de Iudæis & Saracenis

subditos, in favorem libertatis. In illis verò infidelibus, qui temporaliter Ecclesiæ vel ejus membris non subjacent, prædictum jus Ecclesia non statuit, licet posset instituere de jure. Et hoc facit ad scandalum vitandum. Sicut etiam Dominus Matthæi 17. ostendit, quod poterat se à tributo excusare, quia liberi sunt filii: sed tamen mandavit tributum solvi ad scandalum vitandum. Ita etiam & Paulus cùm dixisset, quòd servi dominos suos honorarent, subjungit: *Ne nomen Domini & doctrina blasphemetur.*

Unde patet responsio ad PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quòd illa prælatio Cæsaris præexistebat distinctioni fidelium ab infidelibus. Unde non solvebatur per conversionem aliquorum ad fidem, & utile erat, quòd aliqui fideles locum in familia Imperatoris haberent ad defendendum alios fideles: sicut beatus Sebastianus Christianorum animos, quos in tormentis videbat deficere, confortabat, & ad hoc latebat sub militari chlamyde in domo Diocletiani.

AD TERTIUM dicendum, quòd servi subjiciuntur dominis suis ad totam vitam, & subditi præfectis ad omnia negotia: sed ministri artificum subduntur eis ad aliqua specialia opera. Unde periculosius est quòd infideles accipiant dominium vel prælationem super fideles quàm quòd accipiant ab eis ministerium in aliquo artificio. Et ideo permittit Ecclesia, quòd Christiani possint colere terras Judæorum, quia per hoc non habent necesse conversari cum eis. Salomon etiam expetiit à rege Tyri magistros operum ad ligna cædenda, ut habetur 3. Reg. 6. Et tamen si ex tali communicatione vel convictu subversio fidelium timeretur, esset penitus interdicendum.

## ARTICULUS XI.

*Vtrum infidelium ritus sint tolerandi.*

Cap. consuluit. & c. sicut de Iudæis. C. cum. erit de Iudæis cu ibi notatis

AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quòd ritus infidelium non sint tolerandi. Manifestum est enim quòd infideles in suis ritibus peccant, eos servando: Sed peccato videtur consentire, qui non prohibet cùm prohibere possit, ut habetur in Gloss. † Rom. 1. super illud: *Non solum qui faciunt, sed & qui consentiunt facientibus.* Ergo peccant qui eorum ritus tolerant.

† Ex Ambros. circa fine comment. ad 1. Cap. ad Rom. tom. 5.

¶ 1. Præterea, Ritus Judæorum idololatriæ comparantur, quia super illud Gal. 5. *Nolite iterum jugo servitutis contineri* dicit Gloss. (interlin.) †. *Non est levior hujus legis servitus, quàm idololatriæ.* Sed non sustineretur quod idololatriæ ritum aliqui exercerent: quin imo Christianorum principes templa idolorum primò clausi, & postea dirui fecerunt, ut Aug. narrat 18. de Civitate Dei (cap. 46.) Ergo secundum hoc, etiam ritus Judæorum tolerari non debent.

¶ 3. Præterea, Peccatum infidelitatis est gravissimum, ut supra dictum * est (art. 3.) Sed alia peccata non tolerantur, sed lege puniuntur, sicut adulterium, furtum, & alia hujusmodi. Ergo etiam ritus infidelium toleranda non sunt.

* Art. 3. hujus q.

SED CONTRA est, quod in Decr. dist. 45. c. *Qui sincera*, † dicit Greg. de Judæis: *Omnes festivitates suas sicut hactenus ipsi & patres eorum per longa colentes tempora, tenuerunt, liberam habeant observandi celebrandique licentiam.*

† Greg. in regist. lib. 11. c. 15. in fi. & habetur D. 45. c. Qui sincera.

CONCLUSIO.

*Infidelium ritus, qui aliquid utilitatis vel veritatis ipsis afferant fidelibus, toleranda sunt, reliqui verò ritus, nullo modo toleran di sunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd humanum regimen derivatur à divino regimine, & ipsum debet imitari. Deus autem quamvis sit omnipotens & summè bonus, permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quæ prohibere posset ne eis sublatis, majora bona tollerentur, vel etiam pejora mala sequerentur. Sic ergo & in regimine humano, illi qui præsunt, rectè aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua mala pejora incurrantur. Sicut Aug. dicit in lib. * de ordine (lib. 2. cap. 4.) *Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus.* Sic ergo, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt, vel propter aliquod bonum quod ex eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur. Ex hoc autem quòd Judæi ritus suos observant, in quibus olim præfigurabatur veritas fidei, quam tenemus, hoc bonum provenit, quòd testimonium fidei nostræ habemus ab hostibus, & quasi in figura nobis repræsentatur quod credimus: & ideo in suis ritibus tolerantur. Aliorum vero infidelium ritus, qui nihil veritatis, aut utilitatis afferunt, non sunt aliqualiter tolerandi, nisi fortè ad aliquod malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum, vel dissidium, quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim sic tolerati convertuntur ad fidem, propter hoc enim, etiam hæreticorum & paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infideliũ multitudo. Et per hoc patet responsio ab objecta.

* Dub. 2. c. 4. circa med. tom. 1.

## ARTICULUS XII.

*Vtrum pueri Iudæorum & aliorum infidelium, sint invitis parentibus baptizandi.*

2. q. 68. ar. 10. Et quodl. 2. q. 4. ar. 2. Et quol. 3. q. 5. ar. 2. cor.

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quòd pueri Judæorum & aliorum infidelium sint baptizandi, parentibus invitis. Majus enim est vinculum matrimoniale, quàm jus patriæ potestatis in puero: quia jus patriæ potestatis potest per hominem solvi, cùm filius familias emancipetur; vinculum autem matrimoniale non potest solvi per hominem, secundum illud Matth. 19. *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed propter infidelitatem solvitur vinculum matrimoniale. Dicit enim Apost. 1. ad Cor. 7. *Quod si infidelis discedit, discedat: non enim servituti subjectus est frater aut soror in hujusmodi.* Et Canon. dicit, 1. * quod *conjux infidelis non vult sine contumelia sui Creatoris cum altero stare, tunc alter conjugum non debet ei cohabitare*; Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur jus patriæ potestatis in suos filios; possunt ergo eorum filii baptizari, eis invitis.

* Habetur 28. q. 2. c. si infidelis discedit.

¶ 2. Præterea, Magis debet homini subveniri circa periculum mortis æternæ, quam circa periculum mortis temporalis. Sed si aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, & ei non ferret auxilium, peccaret: cùm ergo filii Judæorum & aliorum infidelium sint in periculo mortis æternæ, si parentibus relinquuntur, qui eos in sua infidelitate informant: videtur quòd sint eis auferendi, & baptizandi & in fide instruendi.

¶ 3. Præterea, Filii servorum sunt servi & in potestate dominorum: sed Judæi sunt servi regum & principum: ergo & filii eorum. Reges ergo & principes habent potestatem de filiis Judæorum facere quod voluerint. Nulla ergo erit injuria si eos baptizent invitis parentibus.

¶ 4. Præterea, Quilibet homo magis est Dei, à quo habet animam, quam patris carnalis à quo habet corpus. Non ergo est injustum si pueri Judæorum carnalibus parentibus auferantur, & Deo per baptismum consecrentur.

¶ 5. Præterea, Baptismus efficacior est ad salutem quàm prædicatio; quia per baptismum statim tollitur peccati macula, reatus pœnæ, & aperitur janua cœli: sed si periculum sequitur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui non prædicavit, ut habetur Ezech. 3. & 33. de eo *qui videt gladium venientem, & non insonuerit tuba*: Ergo multo magis si pueri Judæorum damnentur propter defectum baptismi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare & non baptizaverunt.

SED CONTRA est, quod nemini facienda est injuria: Fieret autem Iudæis injuria, si eorum filii baptizarentur eis invitis, quia amitterent jus patriæ potestatis in filios jam fideles: Ergo eis invitis non sunt baptizandi.

CONCLUSIO.

*Non sunt infidelium pueri invitis parentibus baptizandi, quia id Ecclesiæ Dei consuetudo in omnibus sequenda, nunquam probavit, quod & justitia naturali repugnaret, & inde fides in periculum venire posset.*

RESPONDEO dicendum, quòd maximam habet auctoritatem Ecclesiæ consuetudo, quæ semper est in omnibus æmulanda: quia & ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet: unde magis standum est auctoritati Ecclesiæ, quàm auctoritati vel Aug. vel Hier. vel cujuscunque doctoris. Hoc autem Ecclesiæ usus nunquam habuit quòd Judæorum filii invitis parentibus baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi Catholici principes potentissimi, ut Constantinus, Theodosius quibus familiares fuerunt sanctissimi Episcopi, ut Sylvester Constantino, & Ambrosius Theodosio: qui nullo modo prætermisissent ab eis impetrare, si hoc esset consonum rationi. Et ideo periculosum videtur hanc assertionem de novo inducere, ut præter consuetudinem in Ecclesia hactenus observatam, Judæorum invitis parentibus, filii baptizentur. Et hujus ratio est duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum usum rationis habentes, baptismum susciperent, postmodum cum ad perfectam ætatem venirent, de facili possent à parentibus induci, ut relinquerent quod ignorantes susceperunt: quod vergeret in fidei detrimentum. Alia verò ratio est quia repugnat justitiæ naturali. Filius enim naturaliter est aliquid patris. Et primò quidem à parentibus non distinguitur secundum corpus, quandiu in matris utero continetur: Postmodum verò postquam ab utero egreditur, antequam usum lib. arb. habeat, continetur sub parentum cura, sicut sub quodam spirituali utero: quandiu enim usum rationis non habet puer, non differt ab animali irrationali. Unde sicut bos vel equus est alicujus ut utatur eo cùm voluerit, secundum jus civile, sicut proprio instrumento: ita de jure naturali est, quod filius antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris. Vnde contra justitiam naturalem esset, si puer antequam habeat usum rationis, à cura parentum subtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Postquam autem incipit habere usum lib. arb. jam incipit esse suus, & potest quantum ad ea quæ sunt juris divini, vel naturalis sibi ipsi providere. Et tunc est inducendus ad fidem, non coactione, sed persuasione: potest etiam invitis parentibus consentire fidei, & baptizari: non autem antequam habeat usum rationis. Vnde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod *salvati sunt fide parentum*: per quod datur intelligi. Quòd ad parentes pertinet providere filiis de sua salute: præcipuè antequam habeant usum rationis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in vinculo matrimoniali uterque conjugum habet usum lib. arb. & uterque potest invito altero, fidei assentire: sed hoc non habet locum in puero antequam habeat usum rationis, sed postquam habet usum rationis, tunc tenet similitudo, si converti voluerit.

AD SECUNDUM dicendum, quod à morte naturali non est aliquis eripiendus contra ordinem juris civilis, puta si quis à suo judice condemnetur ad mortem temporalem, nullus debet eum violenter eripere. Vnde nec aliquis debet rumpere ordinem juris naturalis quo filius est sub cura patris, ut eum liberet à periculo mortis æternæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd Iudæi sunt servi principum servitute civili quæ non excludit ordinem juris naturalis vel divini.

AD QUARTUM dicendum, quòd homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam eum cognoscere potest. Unde puer antequam usum rationis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter subjacet, & secundum eorum dispensationem sunt circa ipsum divina agenda.

AD QUINTUM dicendum, quòd periculum quod sequitur de prædi

prædicatione omissa, non imminet nisi eis, quibus commissum est officium prædicandi. Unde apud Ezech. præmittitur, *Speculatorem dedi te filiis Israël.* Providere autem pueris infidelium de sacramentis salutis, pertinet ad parentes eorum. Unde eis imminet periculum si propter subtractionem sacramentorum, eorum parvuli detrimentum salutis patiantur.

## QUÆSTIO XI.

*De hæresi, in quatuor articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de hæresi.
Circa quam quæruntur quatuor.
¶ Primò, utrum hæresis sit infidelitatis species.
¶ Secundò, de materia ejus, circa quam est.
¶ Tertiò; utrum hæretici sint tolerandi.
¶ Quartò, utrum revertentes sint recipiendi.

## QUÆSTIONIS XI.

### De Hæresi,

In quatuor quæstiunculas divisæ,

AXIOMA.

1 [1] *Hæresis infidelitatis species est*, [2] *in iis quæ ad fi-*
2 *dem pertinent versans*, [3] *qua qui infectus est, post*
3 *unam atque alteram admonitionem, si obstinatè veri-*
4 *tatis resistat, anathematis primùm, deinde mortis supplicio jure punitur.* [4] *Eidem, tametsi pœnitentiæ remedium nunquam ab Ecclesia negetur, pœnæ tamen remissio, si in errorem semel abjuratum recidat, merito negatur.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum hæresis sit infidelitatis species.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd hæresis non sit infidelitatis species. Infidelitas enim in intellectu est, ut suprà * dictum est. Sed hæresis non videtur ad intellectum pertinere, sed magis ad vim appetitivam. Dicit enim Hieron. & habetur † in Decret. 24. q. 3. *Hæresis græcè ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem*, electio autem est actus appetitivæ virtutis: ut supra * dictum est (1. 2. q. 13. ar. 1.) Ergo hæresis non est infidelitatis species.

¶ 2. Præterea, Vitium præcipuè accipit speciem à fine. Unde Phil. dicit in 5. Eth. † quod *ille, qui mœchatur ut furetur, magis est fur quàm mœchus.* Sed finis hæresis est commodum temporale, & maximè principatus & gloria: quod pertinet ad vitium superbiæ vel cupiditatis. Dicit enim Aug. in lib. * de utilitate credendi (cap. 1.) quòd *hæreticus est qui alicujus temporalis commodi & maxime gloriæ principatusque gratia falsas ac novas opiniones, vel gignit, vel sequitur.* Ergo hæresis non est species infidelitatis, sed magis superbiæ.

¶ 3. Præterea, Infidelitas cùm sit in intellectu, non videtur ad carnem pertinere: sed hæresis pertinet ad opera carnis. Dicit enim Apost. ad Galat. 5. *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia* & inter cætera postmodum subdit, *dissentiones, sectæ* quæ sunt idem quod *hæreses*. Ergo hæresis non est infidelitatis species.

SED CONTRA est, quod falsitas veritati opponitur: sed hæreticus est qui falsas, & novas opiniones vel gignit, vel sequitur. Ergo opponitur veritati cui fides innititur. Ergo sub infidelitate continetur.

CONCLUSIO.

*Hæresis est infidelitatis species ad eos pertinens, qui fidem Christi professi sunt, & ejus dogmata corrumpunt.*

RESPONDEO dicendum, quod nomen *hæresis*, sicut dictum * est, electionem importat. Electio autem, ut † suprà dictum est (1. 2. qu. 13. art. 1.) est eorum quæ sunt ad finem præsupposito fine. In credendis autè voluntas assentit alicui vero tanquam proprio bono, ut ex suprà dictis * patet. Vnde quod est principale verum, habet rationem finis ultimi: quæ autem secundaria sunt, habent rationem eorum, quæ sunt ad finem. Quia vero quicunque credit, alicujus dicto assentit, principale videtur esse & quasi finis in unaquaque credulitate ille cujus dicto assentitur. Quasi autem secundaria sunt ea, quæ quis tenendo vult alicui assentire. Sic ergo qui rectè fidem Christianam habet, sua voluntate assentit Christo in his, quæ verè ad ejus doctrinam pertinent. A rectitudine ergo fidei Christianæ dupliciter quis potest deviare. Uno modo, quia ipsi Christo non vult assentire: & hic habet quasi malam voluntatem circa ipsum finem: & hoc pertinet ad speciem infidelitatis Paganorum & Judæorum. Alio modo, per hoc, quod intendit quidem Christo assentire, sed deficit in eligendo ea quibus Christo assentiat: quia non eligit ea quæ sunt verè à Christo tradita, sed ea, quæ sibi propria mens suggerit. Et ideo hæresis est infidelitatis species, pertinens ad eos, qui fidem Christi profitentur: sed ejus dogmata corrumpunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd hoc modo electio pertinet ad infidelitatem, sicut & voluntas ad fidem ut suprà * dictum est.

AD SECUNDUM dicendum, quòd vitia habent speciem ex fine proximo: sed ex fine remoto habent genus & causam: sicut cùm aliquis mœchatur ut furetur, est ibi quidem species mœchiæ ex proprio fine & objecto. Sed ex fine ultimo ostenditur, quòd mœchia ex furto oritur, & sub eo continetur sicut effectus sub causa, vel sicut species sub genere: ut patet ex his, quæ suprà (1. 2. qu. 18. art. 6) * de actibus dicta sunt in communi. Vnde & similiter in proposito, finis proximus hæresis est adhærere falsæ sententiæ propriæ: & ex hoc speciem habet. Sed ex fine remoto, ostenditur causa ejus, scilicet quòd oritur ex superbia, vel cupiditate.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut *hæresis* dicitur ab eligendo, ita *secta* dicitur à sectando; sicut Isid. dicit in l. Etym. * Et ideo hæresis & secta idem sunt, & utrumque pertinet ad opera carnis; non quidem quantum ad ipsum actum infidelitatis respectu proximi objecti, sed ratione causæ, quæ est vel appetitus finis indebiti, secundum quod oritur ex superbia, vel cupiditate, ut dictum * est: vel etiam aliqua phantastica illusio, quæ est principium errandi: ut etiam Philos. † dicit in 4. Metaph. (text. 24.) phantasia autem quodammodo ad carnem pertinet, inquantum actus ejus est cum organo corporali.

### ARTICULUS II.

*Utrum hæresis sit propriè circa ea, quæ sunt fidei.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd hæresis non sit propriè circa ea, quæ sunt fidei. Sicut enim sunt hæreses & sectæ in Christianis, ita etiam fuerunt in Judæis & Pharisæis: sicut Isid. dicit in lib. 8. * Etym. (cap. 4. ac deinceps.) sed eorum dissensiones non erant circa ea, quæ sunt fidei: Ergo hæresis non est circa ea, quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

¶ 2. Præterea, Materia fidei sunt res quæ creduntur: sed hæresis non solum est circa res: sed etiam circa verba & circa expositiones sacræ Scripturæ. Dicit enim † Hier. quòd *quicunque aliter scripturam intelligit, quàm sensus Spiritus sancti efflagitat, à quo scripta est, licet ab Ecclesia non recesserit, tamen hæreticus appellari potest.* Et alibi dicit, * quod *ex verbis inordinatè prolatis fit hæresis.* Ergo hæresis non est propriè circa materiam fidei.

¶ 3. Præterea, Etiam circa ea quæ ad fidem pertinent, inveniuntur quandoque sacri doctores dissentire: sicut Hieron. & Aug. circa cessationem legalium: & tamen hoc est absque vitio hæresis. Ergo hæresis non est propriè circa materiam fidei.

SED CONTRA est, quòd Aug. dicit contra Manichæos † *Qui in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter, suaque pestifera & mortifera dogmata emendare nolunt, sed defendere persistunt; hæretici sunt.* Sed pestifera & mortifera dogmata non sunt nisi illa quæ opponuntur dogmatibus fidei, per quam justus vivit, ut dicitur Rom. 1. Ergo hæresis est circa ea quæ sunt fidei, sicut circa propriam materiam.

CONCLUSIO.

*Hæresis consistit circa ea quæ fidei sunt, scilicet fidei articulos, & quæ ad ipsos sequuntur, dissentiendo cum pertinacia ab illis.*

RESPONDEO dicendum, quòd de hæresi nunc loquimur, secundum quod importat corruptionem fidei Christianæ. Non autem ad corruptionem fidei Christianæ pertinet, si aliquis habeat aliquam falsam opinionem in his quæ non sunt fidei, putà in Geometricalibus, vel in aliis hujusmodi, quæ omnino ad fidem pertinere non possunt: sed solum quando aliquis habet falsam opinionem circa ea quæ ad fidem pertinent. Ad quam aliquid pertinet dupliciter, sicut suprà * dictum est (qu. 1. art. 6.) Vno modo directè & principaliter: sicut articuli fidei. Alio modo indirectè & secundario: sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicujus articuli. Et circa utraq; potest esse hæresis, eo modo quo & fides.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut hæreses Judæorum & Pharisæorum erant circa opiniones aliquas ad Judaismum vel ad Pharisaismum pertinentes: ita etiam Christianorum hæreses sunt circa ea quæ pertinent ad fidem Christi.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ille dicitur aliter exponere sacram scripturam quam Spiritus sanctus efflagitat, qui ad hoc expositionem sacræ Scripturæ intorquet, quod contrariatur ei quod est per Spiritum sanctum revelatum. Vnde dicitur Ezech. 13. de falsis prophetis. *Qui perseverarunt confirmare sermonem*, scilicet per falsas expositiones Scripturæ. Similiter etiam per verba quæ quis loquitur, suam fidem profitetur: Est enim confessio actus fidei, ut suprà * dictum est (qu. 3. art. 1.) Et ideo si sit inordinata locutio circa ea quæ sunt fidei, sequi potest ex hoc corruptio fidei Vnde Leo Papa in quadam Epist. ad Proterium Episcopum Alexandrinum, dicit, quod *inimici crucis Christi omnibus, & verbis nostris insidiantur & syllabis: si ullam illis vel tenuem occasionem demus, qua Nestorianæ sensui nos congruere mentiantur.*

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut Aug. dicit (epist. 162.) * & in Decr. 24. qu. 3. c. *Dixit Apost.* sic habetur: *Si qui sententiam suam quamvis falsam atque perversam, nulla pertinaci animositate defendunt, quærunt autem cauta solicitudine veritatem, corrigi parati cùm invenerint, nequaquam sunt inter hæreticos deputandi*, quia scilicet non habent electionem contradicentem Ecclesiæ doctrinæ: Sic ergo aliqui doctores videntur dissensisse, vel circa ea quorum nihil interest ad fidem utrum sic vel aliter teneatur: vel etiam in quibusdam ad fidem pertinentibus, quæ nondum erant per Ecclesiam determinata. Postquam autem essent auctoritate universalis Ecclesiæ determinata, si quis tali ordinationi pertinaciter repugnaret, hæreticus censeretur. Quæ quidem auctoritas principaliter residet in summo Pontifice Dicitur enim 24. * q. 1. (cap. *Quoties* ex epist. Innocent. 1. ad Concil. Milevit.) *Quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres nostros & Coepiscopos non nisi ad Petrum, id est ad sui nominis & honoris auctorem referre debere.* Contra cujus auctoritatem nec Hier. nec Aug. nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit. Vnde dicit Hier. † ad Damasum Papam. *Hæc est fides, Papa beatissime, quam in catholica didicimus Ecclesia: in qua si minus peritè, aut parum cautè fortè aliquid positum est, emendari cupimus à te, qui Petri fidem & sedem tenes. Si autem hæc nostra confessio Apostolatus tui judicio comprobatur, quicunque me culpare voluerit, se imperitum vel malevolum, vel etiam non catholicum, non me hæreticum comprobabit.*

Marginal notes (left column): Sup. qu. 10. a. 5. & 2. 2. q. 94. art. 1. ad primum. * 1. 2. q. 13. art. 1. † Hæres. ad c. 5. ad Gal. super illud Hæreses. Habetur 24. q. 3. c. Hæreses. * 1. 2. q. 13. ar. 1. † L. 5. c. 2. paulo à princip. tom. 5. * Circa principium libri. t. 6. — * hæreses hujus a. † 1. 2. q. 13. ar. 3. q. 1. a. 3. * q. 4. & 5. q. 1. art. 3. 4. & 5. — * In cor. art. — * 1. 2. q. 18 ar. 6. & 7.

Marginal notes (right column): * l. 8. c. 3. in princ. — * Art. 1. † lib 4. text. 24. tom. 3. — 4. di. 13. q. 2. art. 1. ad sex. Et 1. Cor. 11. loc. 4. c. 2. * Colligitur ex l. 8. c. 3. 4. & 6. simul sumptis. † Ad Gal. c. 5. super illud Hæreses invidiæ & c. 10. 9. * refertur 4. sent. d. 13. in fine. † l. 18. de civi Dei c. 5. a. circa pr. to. 5. & refertur in c. qui in Ecclesia 24. q. 3. — * Ar. præ. & q. 1. a. 6 ad 1. & 9. 1. art. 1. — * q. 3. art. 1. * Ang. Epis. 12. in princ. illius. to. 2. & habetur 24. qu. 3. c. Dixit Apost. — * 24. q. 1. c. Quotiescunque. — † Hier. in expos. symboli ad Dam. in fin. illius. to. 2.

ARTICULUS III.

*Utrum hæretici sint tolerandi.*

4. di. 13. q. 1. art. 1. cor. & quodl. 10. art. 15.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd hæretici sunt tolerandi. Dicit enim Apost. 2. ad Timot. 2. *Servum Dei oportet mansuetum esse, cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati; nequando det illis pœnitentiam Deus ad cognoscendum veritatem, & resipiscant à laqueis diaboli.* Sed si hæretici non tolerantur, sed morti traduntur, aufertur eis facultas pœnitendi. Ergo hoc videtur esse contra præceptum Apostoli.

¶ 2. Præterea, Illud quod est necessarium in Ecclesia, est tolerandum: Sed hæreses sunt necessariæ in Ecclesia. Dicit enim Apost. 1. ad Cor. c. 11. *Oportet hæreses esse, ut qui probati sunt, manifesti fiant in vobis*: Ergo videtur quòd hæretici sunt tolerandi.

¶ 3. Præterea, Dominus mandavit Matt. 13. servis suis ut zizania sinerent crescere usque ad messem, quæ est finis sæculi: ut ibidem exponitur. Sed per zizania significantur hæretici, secundum expositionem sanctorum. Ergo hæretici sunt tolerandi.

SED CONTRA est, quòd Apost. dicit ad Titum 3. *Hæreticum hominem post primam & secundam correptionem devita, sciens quia subversus est qui hujusmodi est.*

CONCLUSIO.

*Quanquam hæretici tolerandi non sint ipso illorum demerito, usque tamen ad secundam correptionem expectandi sunt, ut ad sanam redeant Ecclesiæ fidem: qui verò post secundam correptionem in suo errore obstinate permanent, non modo excommunicationis sententia, sed etiam secularibus principibus exterminandi, tradendi sunt.*

Canonistæ in c. 2. de hæres. l. 6.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hæreticos duo sunt consideranda: Unum quidem ex parte ipsorum: Aliud verò ex parte Ecclesiæ. Ex parte quidem ipsorum est peccatum, per quod meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem à mundo excludi. Multo enim gravius est corrumpere fidem, per quam est animæ vita, quàm falsare pecuniam, per quam temporali vitæ subvenitur. Unde si falsarii pecuniæ vel alii malefactores statim per seculares principes justè morti traduntur; multo magis hæretici statim, ex quo de hæresi convincuntur, possunt non solum excommunicari, sed & justè occidi. Ex parte autem Ecclesiæ, est misericordia ad errantium conversionem: & ideo non statim condemnat, *sed post primam & secundam correptionem*, ut Apostolus docet: postmodum verò si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia de ejus conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunicationis sententiam; & ulterius relinquit eum judicio seculari, à mundo exterminandum per mortem. Dicit enim Hier. * & habetur 24. quæst. 3. *Resecandæ sunt putridæ carnes, & scabiosa ovis à caulis repellenda, ne tota domus, massa, corpus, & pecora, ardeant, corrumpantur, putrescant, intereant. Arius in Alexandria una scintilla fuit, sed quoniam non statim oppressus est, totum orbem ejus flamma populata est.*

* Hier. ad Gal. 5. sup. illud. Modicum fermentū tom. 9. Habetur 24. q. 3. c. Resecandæ sunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ad modestiam illam pertinet, ut primo, & secundo corripiatur. Quod si redire noluerit, jam pro subverso habetur, ut patet in auctoritate † Apostoli inducta.

† In arg. Sed con.

AD SECUNDUM dicendum, quòd utilitas quæ ex hæresibus provenit, est præter intentionem hæreticorum; dum scilicet constantia fidelium comprobatur, ut Apost. dicit; & ut excutiamus pigritiam, divinas scripturas solertiùs intuentes, sicut Aug. * dicit. Sed ex intentione eorum est corrumpere fidem: quod est maximi nocumenti. Et ideo magis respiciendum est ad id quod est per se de eorum intentione, ut excludantur; quàm ad hoc quod est præter eorum intentionem, ut sustineantur.

* lib. 1. contra Manichæos c. 1. circ. mediū t. 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut habetur in Decret. † 24. quæst. 3. aliud est *excommunicatio*, & aliud *eradicatio*. Excommunicatur enim ad hoc aliquis (ut ait Apostolus 1. ad Cor. 5.) *ut spiritus ejus salvus fiat in die Domini.* Si tamen totaliter eradicentur per mortem hæretici, non est etiam contra mandatum Domini: quod est in eo casu intelligendum, quandò non possunt extirpari zizania sine extirpatione tritici, ut supra * dictum est, (quæst. 10. articul. 8.) cum de infidelibus in communi ageretur.

† In Decret. 24. q. 3. cap. Notandū circa fin.

* q. 8. pr. art. 8. Quodl. 10. ar. 16.

ARTICULUS IV.

*Utrum revertentes ab hæresi, sint ab Ecclesia recipiendi.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd revertentes ab hæresi, sint omnino ab Ecclesia recipiendi. Dicitur enim Jerem. 3. ex persona Domini. *Fornicata es cum amatoribus multis; tamen revertere ad me, dicit Dominus.* Sed Ecclesiæ judicium, est judicium Dei secundum illud Deut. 1. *Ita parvum audietis ut magnum, neque accipietis cuiusquam personam, quia Dei judicium est*: Ergo si aliqui fornicati fuerint per infidelitatem, quæ est spiritualis fornicatio, nihilominus sunt recipiendi.

* Sup. illud verbum Matth. 18. Si peccaverit in te. tom. 9.

¶ 2. Præterea, Dominus Matth. 18. Petro mandat, ut fratri peccanti dimittat *non solum septies, sed usque septuagies septies*: per quæ intelligitur, secundum expositionem Hieron. * quod quotiescunque aliquis peccaverit, est ei dimittendum: Ergo quotiescunque aliquis peccaverit in hæresim relapsus, erit ab Ecclesia suscipiendus.

¶ 3. Præterea, Hæresis est quædam infidelitas: Sed alii infideles volentes converti, ab Ecclesia suscipiuntur: Ergo etiam hæretici sunt recipiendi.

* In Decret. l. 5. tit. 7. c. 9. à med.

SED CONTRA est, quod * Decretalis, *Ad abolendam*, dicit quòd *si aliqui post abjurationem erroris deprehensi fuerint in abjuratam hæresim recidisse, seculari judicio sunt relinquendi.* Non ergo ab Ecclesia sunt recipiendi.

CONCLUSIO.

*Quanquam hæretici revertentes semper recipiendi sint ad pœnitentiam quotiescunque relapsi fuerint, non tamen semper sunt recipiendi, & restituendi ad bonorum huius vitæ participationem.*

RESPONDEO dicendum, quòd Ecclesia secundum Domini institutionem, charitatem suam extendit ad omnes, non solum amicos, verum etiam inimicos & persequentes, secundum illud Matt. 5. *Diligite inimicos vestros: benefacite his qui oderunt vos* 3. pertinet autem ad charitatem, ut aliquis bonum proximi & velit & operetur. Est autem duplex bonum: Unum quidem spirituale, scilicet salus animæ; quod particulariter respicit charitas: hoc enim quilibet ex charitate debet alii velle. Vnde quantum ad hoc, hæretici revertentes, quotiescunque relapsi fuerint ab Ecclesia recipiuntur ad pœnitentiam: per quam impenditur eis via salutis. Aliud autem est bonum quod secundariò respicit charitas, scilicet bonum temporale, sicut est vita temporalis, possessio mundana, & bona fama, & dignitas Ecclesiastica, sive secularis. Hoc enim non tenemur ex charitate aliis velle, nisi in ordine ad salutem æternam & eorum & aliorum. Vnde si aliquid de hujusmodi bonis existens in uno impedire possit æternam salutem in multis, non oportet quod ex charitate hujusmodi bonum ei velimus, sed potiùs ut velimus eum illo carere: tum quia salus æterna præferenda est bono temporali, tum quia bonum multorum præfertur bono unius. Si autem hæretici revertentes semper reciperentur, ut conservarentur in vita, & aliis temporalibus bonis: posset in præjudicium salutis aliorum hoc esse: tum quia si relaberentur, alios inficerent, tum etiam quia si sine pœna evaderent, alii securius in hæresim laberentur. Dicitur enim Eccles. 8. *Etenim quia non citò profertur contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.* Et ideo Ecclesia primo quidem revertentes ab hæresi non solum recipit ad pœnitentiam, sed etiam conservat eos in vita, & interdum restituit eos dispensativè ad Ecclesiasticas dignitates, quas prius habebant, si videantur verè conversi. Et hoc pro bono pacis frequenter legitur esse factum. Sed quando recepti iterum relabuntur videtur esse signum inconstantiæ eorum circa fidem. Et ideo ulteriùs redeuntes recipiuntur quidem ad pœnitentiam, non tamen ut liberentur à sententia mortis.

c. ad abolendā. §. præsenti, &c. Ex communicamus. 1. §. damnati vero, & §. qui autem, & c. excommunicamus 2. de hær.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in judicio Dei semper recipiuntur redeuntes: quia Deus scrutator est cordium, & verè redeuntes cognoscit. Sed hoc Ecclesia imitari non potest: præsumit enim eos non verè reverti, quia cum recepti fuissent, iterum sunt relapsi. Et ideo eis viam salutis non denegat, sed à periculo mortis eos non tuetur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Dominus loquitur Petro de peccato in eum commisso: quod est semper dimittendum, ut fratri redeunti parcatur. Non autem intelligitur de peccato, in proximum, vel in Deum commisso, quod non est nostri arbitrii dimittere, ut Hieron. * dicit: sed etiam in hoc est à lege modus statutus secundum quod congruit honori Dei & utilitati proximorum.

* Super illud Matth. 18. Si peccaverit in te. tom. 9.

AD TERTIUM dicendum, quòd alii infideles, qui nunquam fidem acceperunt, conversi ad fidem, nondum ostendunt aliquod signum inconstantiæ circa fidem; sicut hæretici relapsi. Et ideo non est similis ratio de utrisque.

QVÆSTIO XII.

*De Apostasia, in duos articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de Apostasia.

Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum apostasia ad infidelitatem pertineat.

¶ Secundò, utrum propter apostasiam à fide subditi absolvantur à dominio præsidentium apostatarum.

QVÆSTIONIS DUODECIMÆ,

De Apostasia,

In duas Quæstiunculas distributæ,

AXIOMA.

1. [1] *Illa Apostasia, qua semel suscepta fides repudiatur*
2. *species est infidelitatis:* [2] *ipse verò Apostata, dum excommunicatus denunciatur, simul etiam omne jus, atque dominium in suos subditos amittit.*

c. non potest 2. q. 7. c. beatus 3. qu. 4. c. non observetis 26. q. 7. c. contra christianos. de hæref. l. 6. Canonistæ in cap. excra Apostatis. Lex cap. de Apostatis.

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum Apostasia pertineat ad infidelitatem.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd Apostasia non pertineat ad infidelitatem. Illud enim quod est omnis peccati principium, non videtur ad infidelitatem pertinere: quia multa peccata sine infidelitate existunt: sed apostasia videtur esse omnis peccati principium. Dicitur enim Eccles. 10. *Initium superbiæ hominis apostatare à Deo.* Et postea subditur *initium omnis peccati superbia.* Ergo Apostasia non pertinet ad infidelitatem.

¶ 2. Præterea, Infidelitas in intellectu consistit; sed Apostasia magis videtur consistere in exteriori opere vel sermone aut etiam interiori voluntate. Dicitur enim Proverb. 6. *Homo apostata, vir inutilis, gradiens ore perverso, annuit oculis, terit pede, digito loquitur, pravo corde machinatur malum, & in omni tempore jurgia seminat.* Si quis enim se circumcideret, vel sepulcrum Mahometi adoraret, apostata reputaretur. Ergo Apostasia non pertinet directè ad infidelitatem.

¶ 3. Præterea,

¶ 3. Præterea, Hæresis, quia ad infidelitatem pertinet, est quædam determinata species infidelitatis. Si ergo apostasia ad infidelitatem pertineret, sequeretur, quòd esset quædam determinata species infidelitatis. Quod non videtur secundum prædicta.* Non ergo apostasia ad infidelitatem pertinet.

* Q. 10. art. 5.

SED CONTRA est, quod dicitur Ioan. 6. *Multi discipulorum ejus abierunt retro*; quod est apostatare: de quibus supra dixerat Dominus. *Sunt quidam ex vobis, qui non credunt.* Ergo apostasia pertinet ad infidelitatem.

CONCLUSIO.

*Apostasia simpliciter, qua quis à fide retrocedit, ad speciem pertinet infidelitatis, non autem apostasia ab ordine, vel Religione.*

RESPONDEO dicendum, quòd apostasia importat retrocessionem quandam à Deo. Quæ quidem diversimodè fit secundum diversos modos, quibus homo Deo conjungitur. Primò namque conjungitur homo Deo per fidem. Secundò per debitam & subjectam voluntatem ad obediendum præceptis ejus. Tertiò per aliqua specialia ad supererogationem pertinentia: sicut per religionem, & clericaturam, vel sacrum ordinem. Remoto autem posteriori remanet prius: sed non convertitur. Contingit ergo aliquem apostatare à Deo retrocedendo a religione quam professus est; vel ab ordine, quem suscepit: & hæc dicitur *apostasia religionis seu ordinis*. Contingit etiam aliquem apostatare à Deo per mentem repugnantem divinis mandatis. Quibus duabus apostasiis existentibus, adhuc potest remanere homo Deo conjunctus per fidem. Sed si à fide discedat, tunc omnino à Deo retrocedere videtur. Et ideo simpliciter & absolutè est apostasia, per quam aliquis discedit à fide, quæ vocatur *apostasia perfidiæ*. Et secundum hunc modum apostasia simpliciter dicta ad infidelitatem pertinet.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod objectio illa procedit de secunda apostasia, quæ importat voluntatem à mandatis Dei resilientem, quæ invenitur in omni peccato mortali.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ad fidem pertinet non solum credulitas cordis: sed etiam protestatio exterioris fidei per exteriora verba & facta. Nam confessio est actus fidei. Et per hunc etiam modum quædam exteriora verba vel opera ad infidelitatem pertinent, inquantum sunt infidelitatis signa, per modum, quod signum sanitatis sanum dicitur. Authoritas autem * inducta etsi possit intelligi de omni apostasia, verissimè tamen contingit apostasiam à fide. Quia enim fides est primum fundamentum rerum sperandarum, & *sine fide impossibile est placere Deo*, sublata fide, nihil remanet in homine, quod possit esse utile ad salutem æternam. Et propter hoc dicitur Prov. 6. *Homo apostata vir inutilis*. Fides enim est vita animæ secundum illud Rom. 1. *Iustus ex fide vivit*. Sicut ergo sublata vita corporali, omnia membra & partes hominis à debita dispositione recedunt: ita sublata vita justitiæ, quæ est per fidem, apparet inordinatio in omnibus mẽbris. Et primò quidem in ore, per quod maximè manifestatur cor: secundo in oculis: tertio in instrumentis motivis: quarto in volũtate, quæ ad malũ tendit. Et ex his sequitur, quod jurgia seminet, alios intendens separare à fide sicut & ipse recessit.

* In arg.

AD TERTIUM dicendum, quòd species alicujus qualitatis vel formæ non diversificantur per hoc, quod est terminus motus à *quo*, vel *ad quem*: sed potius econversò secundum te minos motuum species attenduntur. Apostasia autem respicit infidelitatem ut terminum ad quem est motus recedentis à fide. Unde Apostasia non importat determinatam speciem infidelitatis, sed quandam circumstantiam aggravantem: secundum illud secundæ Petr. 2. *Melius erat eis veritatem non cognoscere, quàm post cognitam retroire.*

ARTICULUS II.

*Vtrum Princeps propter apostasiam à fide, amittat dominium in subditos; ita quod ei obedire non teneantur.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod princeps propter apostasiam à fide non amittat dominium in subditos, quin ei teneantur obedire. Dicit enim * Ambros. & habetur 11. qu. 3, quòd Iulianus Imperator quamvis esset apostata, habuit tamen sub se Christianos milites, quibus cùm dicebat, *producite aciem pro defensione reipub.* obediebant ei. Ergo propter apostasiam principis subditi non absolvuntur ab ejus dominio.

* Habetur 11. q. 3. c. Iulianus. id habet August. Ps. 124. super il. lud. Non relinquet dominus virgam. tom. 8.

¶ 2. Præterea, Apostata à fide infidelis est: sed infidelibus dominis inveniuntur aliqui Sancti viri fideliter servisse: sicut Ioseph Pharaoni, & Daniel Nabuchodonosor, & Mardochæus Assuero: Ergo propter apostasiam à fide non est dimittendum, quin principi obediatur à subditis.

¶ 3. Præterea, Sicut per apostasiam à fide receditur à Deo, ita per quodlibet peccatum. Si ergo propter apostasiam à fide perderent principes jus imperandi subditis fidelibus, pari ratione propter peccata illa hoc amitterent. Sed hoc patet esse falsum: Non ergo propter apostasiam à fide est recedendum ab obedientia principum.

SED CONTRA est, quòd *Greg. 7. dicit. *Nos sanctorum prædecessorum statuta tenentes, eos qui excommunicatis, fidelitate aut juramenti Sacramento sunt constricti, Apostolica auctoritate à Sacramento absolvimus, & ne eis fidelitatem observent, omnibus modis prohibemus, quousque ad satisfactionem veniant.* Sed apostatæ à fide sunt excommunicati, sicut & hæretici, ut dicit † Decretalis extra, de hæreticis, *ad abolendam* (ubi supra) Ergo principibus apostatantibus à fide non est obediendum.

* Habetur 15. q. 6. c. Nos sanctorũ.

† In Decret. l. 5. tit. 6. c. 9.

CONCLUSIO.

*Quum quis per sententiam denuntiatur propter apostasiam excommunicatus, ipso facto ejus subditi à dominio & juramento fidelitatis ejus liberati sunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà † dictum est (q. 10. art. 10. & q. 16. art. 1.) infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio, eo quòd dominium introductum est de jure gentium, quod est jus humanum. Distinctio autem fidelium & infidelium est secundum jus divinum, per quod non tollitur jus humanum. Sed aliquis per infidelitatem peccans potest sententialiter jus dominii amittere, sicut etiam quandoque propter alias culpas. Ad Ecclesiam autem non pertinet punire infidelitatem in illis, qui nunquam fidem susceperunt, secundum illud Apostoli 1. ad Cor. 5. *Quid mihi, de his, qui foris sunt, judicare?* Sed infidelitatem illorum, qui fidem susceperunt, potest sententialiter punire, & convenienter in hoc puniuntur, quòd subditis fidelibus, dominari non possunt. Hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem: quia, ut * dictum est, *homo apostata pravo corde machinatur malum, & jurgia seminat*, intendens homines separare à fide. Et ideo quàm cito aliquis per sententiam denuntiatur excommunicatus propter apostasiam à fide, ipso facto ejus subditi sunt absoluti a dominio ejus, & juramento fidelitatis, quo ei tenebantur.

† Q. 10. art. 10.

* Art. præ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illo tempore Ecclesia in sui novitate nondum habebat potestatem terrenos principes compescendi: & ideo toleravit fideles Iuliano apostatæ obedire in his, quæ non erant contra fidem, ut majus periculum fidei vitaretur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd alia ratio est de infidelibus aliis, qui nunquam fidem susceperunt, ut † dictum est.

AD TERTIUM dicendum, quòd apostasia à fide totaliter separat hominem à Deo, ut * dictum est: quod non contingit in quibuscunque aliis peccatis.

† In cor. & art. 1.

* Art. præ.

QUÆSTIO XIII.

*De peccato blasphemiæ in generali, in quatuor articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de peccato blasphemiæ, quòd opponitur confessioni fidei. Et primò, de blasphemia in generali: secundò, de blasphemia, quæ dicitur peccatum in Spiritum sanctum.

Cap. 1 de maledicẽtis, cap. si Canonici. s. caterum, de offic. ord. lib. 6.

Circa quam quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum blasphemia opponatur confessioni fidei.
¶ Secundò, utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.
¶ Tertiò, utrum blasphemia sit maximum peccatum.
¶ Quartò, utrum blasphemia sit in damnatis.

QUÆSTIONIS DECIMÆTERTIÆ,

De Blasphemia in genere,

In quatuor partes distributæ,

AXIOMA.

*Blasphemia, qua aliquid Deo, vel quod ei convenit de-*
2 *trahitur; vel quod nõ convenit tribuitur,*[2] *inter lethalia*
3 *ratione sui generis,*[3] *maximum est peccatum*[1] *confes-*
1 *sioni fidei oppositum,*[4] *& omnibus qui apud inferos*
4 *suorum scelerum pœnas luunt, commune.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum blasphemia opponatur confessioni fidei.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd blasphemia non opponatur confessioni fidei. Nam blasphemare est contumeliam, vel aliquod convitium inferre in injuriam Creatoris. Sed hoc magis pertinet ad malevolentiam contra Deum quam ad infidelitatem. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

1. di 14. in exposi. lit. ad 6. Et Ioan. 10. lect. 6. in prin.

¶ 2. Præterea, Ad Ephes. 4. super illud, *blasphemia tollatur à vobis*, dicit Gloss. *quæ fit in Deum vel in Sanctos*. Sed confessio fidei non videtur esse nisi de his quæ pertinent ad Deum, qui est fidei objectum. Ergo blasphemia non semper opponitur confessioni fidei.

† Gloss. Interlin. ubi.

¶ 3. Præterea, A quibusdam dicitur, quod sunt tres blasphemiæ species. Quarum una est, cùm attribuitur Deo, quod ei non convenit: Secunda est, cùm ab eo removetur quod ei convenit. Tertia est, cùm attribuitur creaturæ, quod Deo appropriatur. Et sic videtur quòd blasphemia non solum sit circa Deum, sed etiam circa creaturas. Fides autem habet Deum pro objecto. Ergo blasphemia non opponitur confessioni fidei.

SED CONTRA est, quod Apost. dicit 1. ad Tim. 1. *Prius fui blasphemus & persecutor*, & postea subdit. *Ignorans feci in incredulitate mea.* Ex quo videtur quòd blasphemia ad infidelitatem pertineat.

CONCLUSIO.

*Blasphemia vitium, ad infidelitatem eatenus spectat, quatenus per illam homo corde, vel ore, secundum intellectum, vel affectum, Deo tribuit, quæ ei non conveniunt, vel negat quæ ei conveniunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd nomen blasphemiæ importare videtur quandam derogationem alicujus excellentis bonitatis, & præcipuè divinæ. Deus autem, ut † Dionys. dicit 1. cap. de divin. nomin. est ipsa essentia veræ bonitatis. Unde quidquid Deo convenit, pertinet ad bonitatem ipsius: & quidquid ad ipsum non pertinet longè est à ratione perfectæ bonitatis, quæ est ejus essentia. Quicunque ergo vel negat aliquid de Deo quod ei convenit: vel asserit de eo quod ei non convenit, derogat divinæ bonitati. Quod quidem potest contingere dupliciter. Uno quidem modo secundum solam opinionem intellectus; Alio modo conjuncta quadam affectus detestatione: sicut econtrariò fides Dei per dilectionem

† Cap. 1. post med. illius.

nem perficitur ipsius. Hujusmodi ergo derogatio divinæ bonitatis vel est secundum intellectum tantum, vel etiam secundum affectum. Si constat tantum in corde, est cordis blasphemia. Si autem exterius prodeat per locutionem, est oris blasphemia. Et secundum hoc blasphemia opponitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ille qui contra Deum loquitur convitium inferre intendens, derogat divinæ bonitati, non solum secundum veritatem intellectus, sed etiam secundum pravitatem voluntatis detestantis, & impedientis pro *posse*, divinum honorem; quod est blasphemia perfecta.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut Deus in sanctis laudatur, inquantum laudantur opera, quæ Deus in sanctis efficit: ita & blasphemia, quæ fit in sanctos, ex consequenti in Deum redundat.

AD TERTIUM dicendum, quòd secundum illa tria non possunt, propriè loquendo distingui diversæ species peccati blasphemiæ. Attribuere enim Deo quod ei non convenit, vel removere ab eo quod ei convenit, non differunt nisi secundum affirmationem & negationem: quæ quidem diversitas, habitus speciem non distinguit, quia per eandem scientiam innotescit falsitas affirmationũ & negationum: & per eandem ignorantiam utroque modo erratur. Cùm negatio probetur per affirmationem, ut habetur primo Poster. Quod autem ea quæ sunt Dei propria, creaturis attribuantur, ad hoc pertinere videtur, quòd aliquid ei attribuatur quod ei non conveniat. Quidquid enim est Deo proprium, est ipse Deus Attribuere autem id quod est Dei proprium alicui creaturæ, est ipsum Deum dicere idem creaturæ.

ARTICULUS II.

*Utrum blasphemia semper sit peccatum mortale.*

Ad c. 3. l. 2. cor. 1. * Est Gl. Aug. f. in istum locum. tom. 5.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd blasphemia non semper sit peccatum mortale. Quia super illud ad Col. 3. *Nunc autem deponite & vos*, &c. dicit* Gloss. *Post majora prohibet minora.* Et tamen subdit de blasphemia. Ergo blasphemia inter peccata minora computatur, quæ sunt peccata venialia.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum mortale opponitur alicui præcepto Decalogi. Sed blasphemia non videtur alicui eorum opponi. Ergo blasphemia non est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Peccata quæ absque deliberatione committuntur, non sunt mortalia: propter quod primi motus non sunt peccata mortalia, quia deliberationem rationis præcedunt, ut ex suprà † dictis patet. Sed blasphemia quandoque absque deliberatione procedit, Ergo non semper est peccatum mortale. † 1. 2. q. 74. a. 10.

SED CONTRA est, quod dicitur Levit. 24. *Qui blasphemaverit nomen Domini, morte moriatur.* Sed pœna mortis non infertur nisi peccato mortali. Ergo blasphemia est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

*Cùm per blasphemiã homines derogẽt divinæ bonitati, quæ charitatis objectum est, ipsa necessario peccatum mortale est ex suo genere.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut suprà † dictum est, peccatum mortale est, per quod homo separatur à primo principio spiritualis vitæ, quod est charitas Dei. Unde quæcunque charitati repugnant, ex suo genere sunt peccata mortalia. Blasphemia autem secundum genus suum repugnat charitati divinæ: quia derogat divinæ bonitati, ut † dictum est, quæ est objectum charitatis. Et ideo blasphemia est peccatum mortale ex suo genere.

† 1. 2. q. 72. ar. 5. & q. 88. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd gloss. illa non est sic intelligenda, quòd omnia quæ subduntur, sint peccata mortalia: sed quia cum supra non expressisset nisi majora, postmodum etiam quædã minora subdit, inter quæ etiam quædam de majoribus ponit.

AD SECUNDUM dicendũ, quòd cùm blasphemia opponatur confessioni fidei, ut † dictum est, ejus prohibitio reducitur ad prohibitionem infidelitatis, quæ intelligitur in eo, quod dicitur, *Ego sum Dominus tuus*, &c. vel prohibetur per id quod dicitur. *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Magis enim in vanum assumit nomen Dei, qui aliquod falsum de Deo asserit, quam qui per nomen Dei aliquod falsum confirmat. † Ar. pra.

AD TERTIUM dicendum, quòd blasphemia potest absque deliberatione ex surreptione procedere dupliciter. Uno modo, quod aliquis non advertat hoc, quod dicit esse blasphemiam: quod potest contingere cùm aliquis subitò ex aliqua passione in verba imaginata prorumpit, quorum significationem non considerat: & tunc est peccatum veniale, & non habet propriè rationem blasphemiæ. Alio modo quando advertit hoc esse blasphemiam, considerans significata verborum: & tunc non excusatur à peccato mortali, sicut nec ille, qui ex subito motu iræ aliquem occidit juxta se sedentem.

ARTICULUS III.

*Utrum peccatum blasphemiæ sit maximum peccatum.*

* Ar. pra. 3. qu. 80. ar. 3. cor. Et q. 4. d. 9. art. 3. q. 1. cõtra Ei mo. q. 2. arte 10 cor. † Ca. 12. tom. 4. * In Ps. 74. in Gloss. ord. ex Cassiodor.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd peccatũ blasphemiæ non sit maximum peccatum. Malum enim dicitur, quia nocet, secundũ Aug. in † Enchirid. (cap. 3.) Sed magis nocet peccatum homicidii, quod perimit vitam hominis, quàm peccatum blasphemiæ, quod Deo nullum nocumentum potest inferre. Ergo peccatum homicidii est gravius peccato blasphemiæ.

¶ 2. Præterea, Quicunque pejerat inducit Deum testem falsitatis, & ita videtur eum asserere esse falsum. Sed nõ quilibet blasphemus usque ad hoc procedit, ut Deum asserat esse falsum. Ergo perjurium est gravius peccatum quàm blasphemia.

¶ 3. Præterea, Super illud Psalm. 74. *Nolite extollere in altum cornu vestrum*, dicit* Gloss. *Maximum est vitium excusationis peccati.* Non ergo blasphemia est maximum peccatum.

SED CONTRA est, quòd Isa. 18. super illud, *Ad populũ terribilem*, &c. dicit † Gloss. *Omne peccatum blasphemiæ comparatum levius est.* † Gloss. ibid.

CONCLUSIO.

*Blasphemia vitium omnium peccatorum ex suo genere gravissimum est, ipsam etiam infidelitatem qua maximum peccatorum est aggravans.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, blasphemia opponitur confessioni fidei. Et ideo habet in se gravitatem infidelitatis, & aggravatur peccatum, si superveniat detestatio voluntatis; & adhuc magis, si prorumpat in verba: sicut & laus fidei augetur per dilectionem & confessionem. Unde cùm infidelitas sit maximum peccatum secundum suum genus, sicut suprà † dictum est (qu. 10. art. 3.) consequens est quòd etiam blasphemia sit peccatum maximum ad idem genus pertinens, & ipsum aggravans. * Art. 1. hujus q. † Q. 10. art. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd homicidium & blasphemia, si comparentur secundum objecta in quæ peccatur: manifestum est quòd blasphemia, quæ est directè peccatum in Deum, præponderat homicidio, quod est peccatum in proximum. Si autem comparentur secundum effectum nocẽdi, sic homicidiũ præponderat. Plus enim hoc homicidium nocet proximo, quàm blasphemia Deo. Sed quia in gravitate culpæ magis attenditur intentio voluntatis perversæ, quàm effectus operis, ut ex suprà † dictis patet (1.2. qu. 73. art. 3. & 8.) ideo cùm blasphemus intendat nocumentum inferre honori divino; simpliciter loquendo, gravius peccat quàm homicida. Homicidium tamen primum locum tenet inter peccata in proximum commissa. † 1. 2. q. 73. ar. 3. & 8.

AD SECUNDUM dicendum, quod super illud ad Eph. 4. *Blasphemia tollatur à vobis*, dicit † Gloss. *Pejus est blasphemare quàm pejerare.* Qui enim pejerat, non dicit aut sentit aliquid falsum de Deo, sicut blasphemus: sed Deum adhibet testem falsitatis; non tanquã æstimans Deum esse falsum testem, sed tanquam sperans quòd Deus super hoc non testificetur per aliquod evidens signũ. † Est Aug. in lib. contra mendacium cap. 16. non procul a fin. to. 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd excusatio peccati est quædã circumstantia aggravans omne peccatum, etiam ipsam blasphemiam: & pro tanto dicitur esse maximum peccatum, quia quodlibet facit majus.

ARTICULUS IV.

*Utrum damnati blasphement.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd damnati non blasphement. Deterrentur enim nunc aliqui mali à blasphemando propter timorem futurarum pœnarum: sed damnati has pœnas experiuntur; unde magis eas abhorrent: Ergo multo magis à blasphemando compescuntur. 3. q. 61. art. 2. Et 4. sent. d. 50. cor.

¶ 2. Præterea, Blasphemia, cùm sit gravissimum peccatum, est maximè demeritorium: Sed in futura vita non est status merendi neque demerendi. Ergo nullus erit locus blasphemiæ.

¶ 3. Præterea, Eccles. 11. dicitur, quòd *in quocunque loco lignũ ceciderit, ibi erit.* Ex quo patet, quod post hanc vitam homini nõ accrescit, nec meritum, nec peccatum, quod non habuit in hac vita. Sed multi damnabuntur qui in hac vita non fuerunt blasphemi. Ergo nec in futura vita blasphemabunt.

SED CONTRA est, quod dicitur Apoc. 16. *Æstuaverunt homines æstu magno, & blasphemaverunt nomen Domini habentis potestatem super has plagas*, Ubi dicit Gloss. quòd *in inferno positi, quamvis sciant se pro meritis puniri; dolebunt tamen quod Deus tantam potentiam habeat quod plagas eis inferat.* Hoc autem esset blasphemia in præsenti. Ergo & in futuro.

CONCLUSIO.

*Est in damnatis blasphemia, quædam interior divinæ justitiæ in corde detestatio, quæ erit etiam post resurrectionem exterior in ore ac voce.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum † est, ad rationem blasphemiæ pertinet detestatio divinæ bonitatis. Illi autem qui sunt in inferno, retinebunt perversam voluntatem aversam à Dei justitia, in hoc quod diligunt ea pro quibus puniuntur, & vellent eis uti si possent, & odiunt pœnas quæ pro hujusmodi peccatis infliguntur. Dolent tamen etiam de peccatis quæ commiserunt: nõ quia ipsa odiant, sed quia pro eis puniuntur: Sic ergo talis detestatio divinæ justitiæ est in eis interior cordis blasphemia. Et credibile est quod post resurrectionem erit in eis etiam vocalis blasphemia: sicut in sanctis vocalis laus Dei. † Ar. pra. & art. 1. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd homines deterrentur in præsenti à blasphemia propter timorem pœnarum, quas se putãt evadere: Sed dãnati in inferno non sperãt se posse evadere: Et ideo tãquam desperati feruntur ad omne quod eis perversa voluntas suggerit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd meritum & demeritum pertineant ad statum viæ: unde bona in viatoribus sunt meritoria, mala verò demeritoria. In beatis autem, bona non sunt *meritoria*, sed pertinentia ad eorum beatitudinis præmium. Et similiter mala in damnatis non sunt *demeritoria*, sed pertinent ad damnationis pœnam.

AD TERTIUM dicendum, quòd quilibet in peccato mortali decedens; fert secum voluntatem detestantem divinam justitiam, quantum ad aliquid, & secundũ hoc poterit ei inesse blasphemia.

## QUÆSTIO XIV.

*De blasphemia in Spiritum sanctum, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est in speciali de blasphemia in Spiritum sanctum.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum blasphemia vel peccatum in Spiritum sanctum sit idem, quod peccatum ex certa malitia.

¶ Secundò,

¶ Secundò, de speciebus hujus peccati.
¶ Tertiò, utrum sit irremissibile.
¶ Quartò, utrum aliquis peccare possit in Spiritum sanctum à principio, antequam alia peccata committat.

## QUÆSTIONIS XIV.
### De blasphemia contra Spiritum sanctum, Quadrifariam distributæ,
AXIOMA.

1 [1] *Blasphemus est in Spiritũ sanctũ, non modo qui aliquid dicit contra divinam majestatem, aut contra Spiritus S. personam: sed etiam ille quem ne in extremo quidẽ vitæ spiritu suorum pœnitet scelerum, & qui per meram malitiam ex repellit atque contemnit, quæ a Spiritu sancto ad*
2 *impedienda peccata, salutariter sunt cõparata.* [2] *Cujus generis blasphemia sex numerãtur species. Desperatio, præsumptio, obstinatum in peccato manendi propositũ, firma nunquã pœnitendi volũtas, cognitæ veritatis impugnatio,*
3 *& fraternæ gratiæ invidentia.* [3] *Quæ omnes licet ex se venia indignissima sint, Dei tamen bonitate atq; misericordia nonnunquã remittuntur. At obstinata ad vitæ finem usq; peccandi volũtas, nec in præsenti nec in futuro sæculo*
4 *veniam consequitur.* [4] *Atqui hoc perversitatis genus, ut est perniciosissimum, ita primo loco ab homine committi non potest: cæteræ blasphemiæ species, possunt illa quidem; sed tamen rarissimè fit, ut homo statim nullo alio interjecto prius peccato, in tam horrenda scelera prolabatur.*

ARTICULUS PRIMUS.
*Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit idem quod peccatum ex certa malitia.*

I. 6. 42. art. 1. & 2. Et mal. q. 3. art. 14. Et quodl. 2. q. 8. ar. 1. & Ro. 2. art. 5.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd peccatum in Spiritum sanctum non sit idem quod peccatum ex certa malitia. Peccatum enim in Spiritum sanctum est peccatum blasphemiæ: ut patet Matth. 12. Sed non omne peccatum ex certa malitia est peccatum blasphemiæ, contingit enim multa alia peccatorum genera ex certa malitia committi. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

¶ 2. Præterea, Peccatum ex certa malitia dividitur contra peccatum ex ignorantia, & contra peccatum ex infirmitate. Sed peccatum in Spiritum S. dividitur contra peccatum in filium hominis, ut patet Matth. 12. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia: quia *quorum opposita sunt diversa, ipsa quoque sunt diversa.*

¶ 3. Præterea, Peccatum in Spiritum sanctum est quoddam genus peccati cui determinatæ species assignantur: Sed peccatum ex certa malitia non est speciale genus peccati, sed est quædam conditio, vel circumstantia generalis, quæ potest esse circa omnia peccatorum genera. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est idem quod peccatum ex certa malitia.

* Lib. 2. dist. 43.

SED CONTRA est, quod Magister dicit 43. * dist. secundi libri sententiarum, quod *ille peccat in Spiritum sanctum, cui malitia propter se placet.* Hoc autem est peccare ex certa malitia. Ergo idem videtur esse peccatum ex certa malitia, quod peccatum in Spiritum sanctum.

CONCLUSIO.
*Peccare in Spiritum sanctum dicitur, non modo qui quippiam blasphemum dicit contra tres divinas personas vel contra tertiam personam Trinitatis, vel qui usque ad mortem in mortali peccato perseverat: sed etiam qui peccat ex certa malitia, eligendo malum seu impediendo, & à se repellendo quæcumque illum à peccato retrahere possent.*

† Tract. in prædicto loco Matt. 12.

RESPONDEO dicendum, quòd de peccato seu blasphemia in Spiritum sanctum tripliciter aliqui loquuntur. Antiqui enim Doctores, scilicet † Athan. Hilar. Ambro. Hieron. & Chrys. dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum, quando ad litteram aliquid blasphemum dicitur contra Spiritum sanctum, sive *Spiritus sanctus* accipiatur secundum quod est nomen essentiale conveniens toti Trinitati, cujus quælibet persona & Spiritus est, & sanctus est: sive prout est nomen personale unius in Trinitate personæ. Et secundum hoc distinguitur Matth. 12. blasphemia in Spiritum sanctum contra blasphemiam in filium hominis. Christus enim operabatur quædam humanitus, comedendo, bibendo & alia hujusmodi faciendo: & quædam divinitus, scilicet dæmones ejiciendo, mortuos suscitando, & alia hujusmodi: quæ quidem agebat & per virtutem propriæ divinitatis, & per operationem Spiritus sancti, quo secundum humanitatem erat repletus. Iudæi autem primo quidem dixerant blasphemiam in filium hominis, cum dicebant eum *voracem, potatorem vini, & publicanorum amatorem*, ut habetur Matth. 11. Postmodum autem blasphemaverunt in Spiritum sanctum, dum opera quæ ipse operabatur virtute propriæ divinitatis & per operationem Spiritus sancti attribuebant principi dæmoniorum. Et propter hoc dicuntur in Spiritum sanctum blasphemasse. Aug. autem in libro de Verbis Domini (serm. 11.) blasphemiam vel peccatum in Spiritum sanctum dicit esse finalem impœnitentiam, quando scilicet aliquis perseverat in peccato mortali usque ad mortem. Quod quidem non solum verbo oris fit, sed etiam verbo cordis & operis, non uno, sed multis. Hoc autem verbum sic acceptum dicitur esse contra Spiritum sanctum, quia est contra remissionem peccatorum quæ fit per Spiritum sanctum, qui est charitas, & Patris & Filii: Nec hoc Dominus dicit Iudæis quasi ipsi peccarent in Spiritum sanctum: Nondum enim erant finaliter impœnitentes. Sed admonuit eos, ne taliter loquentes ad hoc pervenirent quod in Spiritum sanctum peccarent. Et sic intelligendum est quod dicitur Marc. 3. ubi postquam dixerat: *Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum,* &c. subjungit Evangelista: *quoniam dicebant, spiritum immundum habet.* Alii vero aliter accipiunt, dicentes peccatum vel blasphemiam in Spiritum sanctum esse, quando aliquis peccat contra appropriatum bonum Spiritui sancto, cui appropriatur bonitas, sicut Patri appropriatur potentia, & Filio Sapientia. Unde *peccatum in patrem* dicunt esse, quando peccatur ex infirmitate: *peccatum* autem *in Filium*, quando peccatur ex ignorantia: peccatum autem *in Spiritum sanctum*, quando peccatur ex certa malitia, id est, ex ipsa electione mali, ut supra * expositum est. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex inclinatione habitus vitiosi, qui malitia dicitur; & sic, non est idem peccare ex malitia, quod peccare in Spiritum sanctum. Alio modo contingit ex eo, quod per contemptum abjicitur & removetur id quod electionem peccati poterat impedire: sicut spes, per desperationem: & timor, per præsumptionem: & quædam alia hujusmodi, ut infrà † dicetur. Hæc autem omnia quæ peccati electionem impediunt, sunt effectus Spiritus sancti in nobis. Et ideo sic ex malitia peccare, est peccare in Spiritum sanctum.

Serm. 12. post med. tom. 10.

* 1. 2. q. 78. art. 1. & 3.

† Art. seq. q. 20. & 21.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut confessio fidei non solum consistit in protestatione oris, sed etiam in protestatione operis: ita etiam blasphemia Spiritus sancti potest considerari & in ore, & in opere.

AD SECUNDUM dicendum, quod secundum tertiam acceptionem, blasphemia in Spiritum sanctum distinguitur contra blasphemiam in filium hominis, secundum quod filius hominis est etiam filius Dei, id est, *Dei virtus & Dei sapientia.* Unde secundum hoc, peccatum in filium hominis, erit peccatum ex ignorantia, vel ex infirmitate.

AD TERTIUM dicendum, quòd peccatum ex certa malitia, secundum quod provenit ex inclinatione habitus, non est speciale peccatum, sed quædam generalis conditio peccati. Prout verò est ex speciali contemptu effectus Spiritus sancti in nobis, habet rationem specialis peccati. Et secundum hoc, etiam peccatum in Spiritum sanctum est speciale genus peccati & similiter secundum primam expositionem. Secundum autem secundam expositionem, non est speciale genus peccati: Nam finalis impœnitentia potest esse circumstantia cujuslibet generis peccati.

ARTICULUS II.
*Utrum convenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet desperatio, præsumptio, &c.*

Inf. q. 16. art. 4. ad 2 & 3. & 1. 2. q. 4. & Ro. 2. 2. d. 1. fin.

* 2. sent. dist. 43.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species peccati in Spiritum sanctum, scilicet *desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, & invidentia fraternæ gratiæ*: quas species ponit * Magister 43. dist. 2. lib. sententiarum. Negare enim divinam justitiam vel misericordiam, ad infidelitatem pertinet. Sed per desperationem aliquis rejicit divinam misericordiam, per præsumptionem autem divinam justitiam. Ergo unumquodque eorum potius est species infidelitatis, quam peccati in Spiritum sanctum.

¶ 2. Præterea, Impœnitentia videtur respicere peccatum præteritum, obstinatio autem peccatum futurum: sed præteritum vel futurum non diversificant speciem virtutis vel vitii: secundum enim eandem fidem, qua credimus Christum natum, antiqui crediderunt eum nasciturum. Ergo obstinatio & impœnitentia non debent poni duæ species peccati in Spiritum sanctum.

¶ 3. Præterea, *Gratia & veritas per IESUM CHRISTUM facta est*, ut habetur Ioan. 1. Ergo videtur quod impugnatio veritatis agnitæ, & invidentia fraternæ gratiæ magis pertineant ad blasphemiam in filium, quam ad blasphemiam in Spiritũ sanctum.

† Parum ante med. lib.

¶ 4. Præterea, Bern. dicit in lib. de dispensatione & præcepto, † quòd *nolle obedire est resistere Spiritui sancto.* Gloss. etiam dicit Levit. 7. quòd *simulata pœnitentia est blasphemia Spiritus sancti.* Schisma etiam videtur directè opponi Spiritui sancto, per quem Ecclesia unitur: & ita videtur quod non sufficienter tradantur species peccati in Spiritum sanctum.

* Cap. 3. per unum folium an. 10. 3.
† Ench. c. 83. t. 3.
* Lib. de verb. Do. serm. 11. à medio tom. 10.
† lib. 1. serm. Domini in monte cap. 44. parte 4. tom. 4.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit in lib. de * Fide ad Petrum (cap. 3.) quod *illi qui desperant de indulgentia peccatorum, vel qui sine meritis de misericordia Dei præsumunt, peccant in Spiritum sanctum.* Et in † Enchiridio (cap. 83.) dicit, quòd *qui in obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est peccati in Spiritum sanctum.* Et in lib. de * Verbis Domini (serm. 11.) dicit, quod *impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum.* Et in lib. de † sermone Domini in monte dicit, quod *invidia fratribus fraternitatem impugnare, est peccare in Spiritum sanctum.* Et in lib. de Unico Bapt. dicit, quod *qui veritatem contemnit, aut circa fratres malignus est, quibus veritas revelatur, aut circa Deum ingratus, cujus inspiratione Ecclesia instruitur*, & sic videtur quod peccet in Spiritum sanctum.

CONCLUSIO.
*Sex sunt peccati in Spiritum sanctum species: Desperatio, præsumptio, impœnitentia, obstinatio, impugnatio veritatis agnitæ, invidentia fraternæ gratiæ.*

RESPONDEO dicendum, quòd secundum quod peccatum in Spiritum

Spiritum sanctum tertio modo accipitur, convenienter prædictæ species ei assignantur. Quæ distinguuntur secundum remotionem vel contemptum eorum per quæ potest homo ab electione peccati impediri: Quæquidem sunt vel ex parte divini judicii, vel ex parte donorum ipsius, vel etiam ex parte ipsius peccati. Avertitur enim homo ab electione peccati ex consideratione divini judicii (quod habet justitiam cum misericordia) & per spem, quæ consurgit ex consideratione misericordiæ remittentis peccata, & præmiantis bona: Et hoc tollitur per *desperationem*: Et iterum per timorem, qui consurgit ex consideratione divinæ justitiæ punientis peccata. Et hoc tollitur per *præsumptionem*, dum scilicet aliquis præsumit se gloriam posse adipisci sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. Dona autem Dei quibus retrahimur à peccato, sunt duo: quorum unum est agnitio veritatis: contra quod ponitur *impugnatio veritatis agnitæ*, dum scilicet aliquis veritatē fidei agnitam impugnat, ut licentius peccet. Aliud est auxilium interioris gratiæ: contra quod ponitur *invidentia fraternæ gratiæ*, dum scilicet aliquis non solū invidet personæ fratris, sed etiam invidet gratiæ Dei crescenti in mundo. Ex parte vero peccati duo sunt quæ hominem à peccato retrahere possunt. Quorum unum est inordinatio & turpitudo actus, cujus consideratio inducere solet in homine pœnitentiam de peccato commisso. Et contra hoc ponitur *impœnitentia*, non quidem eo modo quo dicit permanentiam in peccato usq; ad mortem, sicut supra *impœnitentia* accipiebatur (sic etiam non esset speciale peccatum sed quædam peccati circumstantia) sed accipitur hic *impœnitentia*, secundum quod importat propositum non pœnitendi. Aliud autem est parvitas, & brevitas boni quod quis in peccato quærit: secundum illud Rom. 6. *Quem ergo fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis*; Cujus consideratio inducere solet hominem ad hoc quod ejus voluntas in peccato non firmetur. Et hoc tollitur per *obstinationem*: quando scilicet homo firmat suum propositum in hoc quod peccato inhæreat. Et de his duobus dicitur Hier. 8. *Nullus est qui agat pœnitentiam super peccato suo dicens*; *Quid feci*, quantum ad primum: *Omnes conversi sunt ad cursum, quasi equus impetu vadens ad prælium*, quantum ad secundum.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum desperationis vel præsumptionis non consistit in hoc, quod Dei, justitia vel misericordia non credatur, sed in hoc quod contemnatur.

Ad secundum dicendum, quod obstinatio & impœnitentia non solum differunt secundum *præteritum* & *futurum*, sed secundum quasdam formales rationes, ex diversa consideratione eorum quæ in peccato considerari possunt, ut † dictum est.

† In Cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd gratiam & veritatem Christus fecit per dona Spiritus sancti, quæ hominibus dedit.

Ad quartum dicendum quòd nolle obedire pertinet ad obstinationem; simulatio pœnitentiæ ad impœnitentiam: schisma ad invidentiam gratiæ fraternæ, per quam membra Ecclesiæ uniuntur.

## Articulus III.

*Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile.*

2. q. 16. art. 3. ad 2. Et 4. & 2. dist. 43. ar. 4. Et mal. q. 3. a. 14. & 15. Et quodl. 2. q. 8. a. 1. & Rom 12. co. 5.

* Ser. 11. à medio tom. 29.

† ist August. in istud ver. ps. 102. 1. 8.

* lib. 1. cap. 44. paulo à princip. tom. 4.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd peccatum in Spiritum sanctū non sit irremissibile, dicit enim * August. lib. de verbis Domini (serm. 11.) *De nullo desperandum est quandiu patientia Domini ad pœnitentiā eum adducit.* Sed si aliquod peccatum esset irremissibile, esset de aliquo peccatore desperandum. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

¶ 2. Præterea, Nullum peccatum remittitur nisi per hoc quod anima sanatur à Deo: sed *omnipotenti medico nullus insanabilis languor occurrit*, sicut dicit † Gloss. super illud Psalm (102.) *Qui sanat omnes infirmitates tuas.* Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

¶ 3. Præterea, Liberum arbitrium se habet ad bonum & malum: sed quandiu durat status viæ, potest aliquis a quacunque virtute excidere, cum etiam Angelus de cœlo ceciderit. Unde dicitur Iob. 4. *In Angelis suis reperit pravitatem, quanto magis qui habitant domos luteas*; Ergo pari ratione potest aliquis à quocunque peccato ad statum justitiæ redire. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est irremissibile.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 12. *Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum; non remittetur ei neque in hoc seculo, neque in futuro.* Et * Aug. dicit in lib. de ser. Dom. in monte, (ubi sup.) quòd *tanta est labes hujus peccati, quòd humilitatem deprecandi subire non potest.*

### Conclusio.

*Peccatum in Spiritum sanctum, est irremissibile, vel quia post hanc vitam nulla est pœnitentia, vel ideo est irremissibile, quia ea amovet per quæ remittuntur peccata: vel quia ex se meretur, ut non remittatur, cum ex malitia peccare gravissimum sit.*

Respondeo dicendum, quòd secundum diversas acceptiones peccati peccatum in Spiritum sanctum diversimodè irremissibile dicitur. Si enim dicatur peccatum in Spiritum sanctum, finalis impœnitentia: sic dicitur irremissibile, quia nullo modo remittitur. Peccatum enim mortale in quo homo perseverat usque ad mortem, quia in hac vita non remittitur per pœnitentiam, nec etiam in futuro dimittetur. Secundum autem alias duas acceptiones dicitur irremissibile, non quod nullo modo remittatur, sed quia quantum est ex se, habet meritum ut non remittatur. Et hoc dupliciter. Uno modo quantum ad pœnam: Qui enim ex ignorantia vel infirmitate peccat, minorem pœnam meretur: Qui autem ex certa malitia peccat, non habet aliquam excusationem, unde ejus pœna minuatur. Similiter etiam, qui blasphemabat in Filium hominis, ejus divinitate nondum revelata, poterat habere aliquam excusationem propter infirmitatem carnis, quam in eo aspiciebat: & sic minorem pœnam merebatur. Sed qui ipsam divinitatem blasphemabat, opera Spiritus sancti diabolo attribuens; nullam excusationem habebat, unde ejus pœna diminueretur. Et ideo dicitur, secundum expositionem † Chrys. (ubi sup.) hoc peccatum Iudæis non remitti, neque in hoc sæculo, neque in futuro: quia pro eo passi sunt pœnam in præsenti vita per Romanos: & in futura vita in pœna inferni. Sicut etiam * Athan. (ubi sup.) inducit exemplum de eorum parentibus, qui primò quidem contra Moysen contenderunt propter defectum aquæ & panis: & hoc Dominus sustinuit patienter. Habebant enim excusationem ex infirmitate carnis. Sed postmodum gravius peccaverunt quasi blasphemantes in Spiritum sanctum, beneficia Dei qui eos ex Ægypto eduxerat, idolo attribuentes, cùm dixerunt, *Hi sunt dii tui Israël, qui te eduxerunt de terra Ægypti.* Et ideo Dominus & temporaliter fecit eos puniri; quia ceciderunt in die illa quasi tria millia hominum, & in futuro eis pœnam comminatur, dicens: *Ego autem in die ultionis visitabo hoc peccatum eorum.* Alio modo potest intelligi quoad culpam, sicut aliquis dicitur morbus incurabilis, secundum naturam morbi, per quem tollitur id per quod morbus potest curari, puta cum morbus tollit virtutem naturæ, vel inducit fastidium cibi & medecinæ, licet talem morbum Deus possit curare. Ita etiam peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile secundum suam naturam, inquantum excludit ea per quæ fit remissio peccatorum. Per hoc tamen non præcluditur via remittendi & sanandi omnipotentiæ & misericordiæ Dei, per quam aliquando tales quasi miraculosè spiritualiter sanantur.

† Hom. 41. in Matth. à medio, tom. 2.

* In tract. in illud quicunque dixerit verbum contra spiritum sanctum &c. tom. 1. (?)

Ad primum ergo dicendum, quòd de nemine desperandum est in hac vita, considerata omnipotentia & misericordia Dei. Sed considerata conditione peccati dicuntur aliqui *filii diffidentiæ*, ut habetur ad Ephes. 2.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte omnipotentiæ Dei, non secundum conditionem peccati.

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitriū remanet quidem semper in hac vita vertibile: tamen quandoque abjicit à se id per quod verti potest ad bonum, quantum in ipso est. Unde ex parte sua peccatum est irremissibile, licet Deus remittere possit.

## Articulus IV.

*Utrum homo possit primò peccare in Spiritum sanctum.*

2. d. 43. a. 3. Et ver. q. 2. ar. 13. ad primum.

* lib. 5. Met. text. 21. to. 3.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd homo non possit primo peccare in Spiritum sanctum, præsuppositis aliis peccatis. Naturalis enim ordo est, ut ab imperfecto ad perfectum quis moveatur: & hoc quidem in bonis apparet, secundum illud Prov. 4. *Iustorum semita quasi lux splendens crescit, & proficit usque ad perfectum diem.* Sed perfectum dicitur in malis quod est maximum malum: ut patet per * Philosoph. in 5. Metaph. (text. 21.) Cum ergo peccatum in Spiritum sanctū sit gravissimum, videtur quod homo ad hoc peccatum perveniat per alia peccata minora.

¶ 2. Præterea, peccare in Spiritum sanctum est peccare ex certa malitia sive ex electione. Sed hoc non statim potest homo antequam multotiens peccaverit. Dicit enim Philos. in 5. * Ethic. quòd *etsi homo possit injusta facere, non tamen potest statim operari sicut injustus*, scilicet ex electione: ergo videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non possit committi nisi post alia peccata.

* lib. 5. Eth. c. 6. in princ. & cap. 8. à medio tom. 5.

¶ 3. Præterea, Pœnitentia & impœnitentia sunt circa idem: sed pœnitentia non est nisi de peccatis præteritis. Ergo etiam neque impœnitentia, quæ est species peccati in Spiritum sanctum. Peccatum ergo in Spiritum, præsupponit alia peccata.

Sed contra est, quod, *facile est in conspectu Dei subitò honestare pauperem*, ut dicitur Eccl. 11. Ergo è contrario possibile est secundum malitiam dæmonis suggerentis, ut statim aliquis inducatur ad peccatum gravissimum quod est peccatū in spiritum sanctum.

### Conclusio.

*Non contingit hominem à principio in Spiritum sanctum peccare, id est, ex certa malitia neque peccato finalis impœnitentia: potest tamen primò quis peccare in Spiritum sanctum, abjiciendo per contemptum ea per quæ retrahitur à peccato.*

Respondeo dicendum, quòd sicut † dictum est, peccare in Spiritum sanctum uno modo est peccare ex certa malitia. Ex certa autem malitia dupliciter peccare contingit, sicut * dictum est. Uno modo ex inclinatione habitus, quod non est propriè peccare in Spiritum sanctum: & hoc modo peccare ex certa malitia non contingit à principio. Oportet enim actus peccatorum præcedere ex quibus causetur habitus ad peccandū inclinans. Alio modo potest aliquis peccare ex certa malitia, abjiciendo per contemptum ea per quæ homo retrahitur à peccato: quod propriè est peccare in Spiritum sanctum, sicut dictum † est. Et hoc etiam plerumque præsupponit alia peccata: quia sicut dicitur Prov. 18. *Impius cùm in profundum peccatorum venerit, contemnit.* Potest tamen contingere quod aliquis in primo actu peccati, in Spiritum sanctum peccet per contemptum, tum propter libertatem arbitrii, tum etiam propter multas dispositiones præcedentes; vel etiam propter aliquod vehemens motivum ad malum, & debilem affectum hominis ad bonum. Et ideo in viris perfectis hoc vix aut nunquam accidere potest quòd statim à principio peccent in Spiritum sanctum. Unde dicit * Orig. in primo Periarchon. *Non arbitror, quòd aliquis ex his qui in summo perfectionis gradu constiterint,*

† Art. 1. hujus q.

* Art. 1. hujus q.

† Art. 1. hujus q.

* Lib. 1. c. 3. circa finem. tom. 4.

*rint, ad subitum evacuetur, aut decidat: sed paulatim ac per partes eum decidere necesse est.* Et eadem ratio est, si peccatum in Spiritum sanctum accipiatur ad literam pro blasphemia Spiritus sancti. Talis enim blasphemia, de qua Dominus loquitur, semper ex malitiæ contemptu procedit. Si verò per peccatum in Spiritum sanctum intelligatur finalis impœnitentia secundum intellectum August. * quæstionem non habet: quia ad peccatum in Spiritum sanctum requiritur continuatio peccatorum usque in finem vitæ.

* Ser. 11. de verb. Domini c. med. tom. 1.

**Ad primum** ergo dicendum, quòd tam in bono quam in malo, ut in pluribus, proceditur ab imperfecto ad perfectum, prout homo proficit vel in bono, vel in malo, & tamen in utroque unus potest incipere à majori, quam alius: Et ita illud à quo aliquid incipit, potest esse perfectum in bono vel in malo secundum genus suum, licet sit imperfectum secundum seriem processus hominis, in melius vel in pejus proficientis.

**Ad secundum** dicendum, quòd ratio illa procedit de peccato commisso ex malitia quando est ex inclinatione habitus.

**Ad tertium** dicendum, quòd si accipiatur impœnitentia secundum intentionem August. * secundum quod importat permanentiam in peccato usque ad finem; sic planum est quod impœnitentia præsupponit peccata, sicut & pœnitentia. Sed si loquamur de impœnitentia habituali, secundum quod ponitur species peccati in Spiritum sanctum, sic manifestum est quod impœnitentia potest esse etiam ante peccata. Potest enim ille qui nunquam peccavit, habere propositum vel pœnitendi, vel non pœnitendi, si contingeret eum peccare.

* Ibid.

## QUÆSTIO XV.

*De vitiis oppositis scientiæ & intellectui, in tres articulos divisa.*

**Deinde** considerandum est de vitiis oppositis scientiæ & intellectui. Et quia de ignorantia, quæ opponitur scientiæ, dictum est supra cùm de causis peccatorum ageretur; quærendum est nunc de cæcitate mentis, & hebetudine sensus, quæ opponuntur dono intellectus.

Et circa hoc quæruntur tria:

¶ Primò, utrum cæcitas mentis sit peccatum.

¶ Secundò, utrum hebetudo sensus sit aliud peccatum à cæcitate mentis.

¶ Tertiò, utrum hæc vitia à peccatis carnalibus oriantur.

### QUÆSTIONIS QUINTÆ, De vitiis intellectui oppositis, Trifariam distributæ,

**Axioma.**

1 ¹ *Voluntaria mentis cæcitas, & sensus hebetudo, si ex rerũ divinarum aut spiritualium notitia neglectu oriantur, in*
2 *peccatorum numero quidem amba reponenda sunt:* ² *Hoc tamen inter se differunt quod rerum spiritualiũ notitiã hæc languidiorem & debiliorem reddat, illa vero fundi-*
3 *tus tollat.* ³ *Hæc ex intemperantia cibi & potus, at illa ex libidinum intemperantia nasci solet.*

### Articulus Primus.

*Vtrum cæcitas mentis sit peccatum.*

**Ad primum** sic proceditur. Videtur quòd cæcitas mentis non sit peccatum. Illud enim quod excusat à peccato, non videtur esse peccatum: sed cæcitas mentis excusat à peccato, dicitur enim Ioan. 9. *Si cæci essetis non haberetis peccatum.* Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Pœna differt à culpa, sed cæcitas mentis est quædam pœna, ut patet per illud quod habetur Isa. 6. *Excæca cor populi hujus.* Non enim esset à Deo cum sit malum, nisi pœna esset. Ergo cæcitas mentis non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum est voluntarium, ut August. * dicit (lib. de vera relig. cap. 14.) sed cæcitas mentis non est voluntaria: quia, ut August. † dicit 10. Confess. cap. 23.) *Cognoscere veritatem lucentem omnes amant.* Et Ecclesiast. 11. dicitur, *Dulce lumen, & delectabile oculis videre solem*, ergo cæcitas mentis non est peccatum.

* Lib. de ver. relig. c. 14 circa pr. tom. 1. † Lib. 10. Confess. cap. 23. à med. t. 1.

**Sed contra** est, quod Gregor. 31. * Mor. (cap. 31. vel 17. cæcitatem mentis ponit inter vitia quæ causantur ex luxuria.

* Lib. 31. Moral. cap. 31.

**Conclusio.**

*Voluntaria cæcitas mentis, qua homo abjicit à se divinorum notitiam, vel quam incurrit homo, occupando se his quæ magis diligit, quam veritatem, peccatum est.*

**Respondeo** dicendum, quòd sicut cæcitas corporalis est privatio ejus quod est principium corporalis visionis: ita etiam cæcitas mentis est privatio ejus quod est principium mentalis, sive intellectualis visionis. Cujus quidem principium est triplex. Unum quidem est lumen naturalis rationis; & hoc lumen cum pertineat ad speciem animæ rationalis, nunquam privatur ab anima: impeditur tamen quandoque à proprio actu per impedimenta virium inferiorum quibus indiget intellectus humanus ad intelligendum, sicut patet in amentibus & furiosis, ut in primo dictum † est. Alius autem principium intellectualis visionis est aliquod lumen habituale, naturali lumini rationis superadditum, & hoc quidem lumen interdum privatur ab anima, & talis privatio est cæcitas; quæ est pœna, secundum quod privatio luminis gratiæ quædam pœna ponitur. Unde dicitur de quibusdam Sapient. 2. *Excæcavit illos malitia eorum.* Tertium principium visionis intellectualis est aliquod intelligibile principium, per quod homo intelligit alia: cui quidem principio intelligibili mens hominis potest intendere, vel non intendere; & quod ei non intendat, contingit dupliciter. Quandoque quidem ex hoc quod habet voluntatem spontaneè se avertentem à consideratione talis principii, secundum illud Psalm. 35. *Noluit intelligere ut bene ageret.* Alio modo per occupationem mentis circa alia quæ magis diligit, quibus ab inspectione hujus principii mens avertitur, secundum illud Psalm. 57. *Supercecidit ignis, (scilicet concupiscentiæ,) & non viderunt solem.* & utroque modo cæcitas mentis est peccatum.

† 1. part. q. 17. ar. & 8.

**Ad primum** ergo dicendum, quòd cæcitas quæ excusat à peccato, est quæ contingit ex naturali defectu non potentis videre.

**Ad secundum** dicendum, quòd ratio illa procedit de secunda cæcitate, quæ est pœna.

**Ad tertium** dicendum, quòd intelligere veritatem cuilibet est secundum se amabile, potest tamen per accidens esse alicui odibile, inquantum scilicet per hoc homo impeditur ab aliis, quæ magis amat.

### Articulus II.

*Vtrum hebetudo sensus sit aliud peccatum à cæcitate mentis.*

**Ad secundum** sic proceditur. Videtur quòd hebetudo sensus non sit aliud à cæcitate mentis. Unum enim uni est contrarium. Sed dono intellectus opponitur hebetudo, ut patet per Gregor. † in 2. Moral. (cap. 36. vel 27.) cui etiam opponitur cæcitas mentis, eo quod intellectus, principium quoddam visivum designat; ergo hebetudo sensus est idem quod cæcitas mentis.

† lib. 2. Moral. cap. 36.

¶ 2. Præterea, Gregor. in 31. † Moral. (cap. 31. vel 17.) de hebetudine loquens, nominat eam *hebetudinem sensus circa intelligentiam.* Sed hebetari sensu circa intelligentiam, nihil aliud esse videtur, quàm intelligendo deficere, quod pertinet ad mentis cæcitatem; ergo hebetudo sensus idem est quod cæcitas mentis.

† lib. 31. cap. 31. à medio.

¶ 3. Præterea, Si in aliquo differunt, maximè videntur in hoc differre, quod cæcitas mentis est voluntaria, ut supra dictum † est, hebetudo autem sensus est naturalis defectus: sed defectus naturalis non est peccatum, ergo secundum hoc hebetudo sensus non esset peccatum. Quod est contra Gregor. * qui connumerat eam inter vitia, quæ ex gula oriuntur (ut supra.)

† Artic. præced. * lib. 31. Moral. cap. 31.

**Sed contra** est, quòd diversarum causarum sunt diversi effectus. Sed Gregor. † 31. Moral. (ut sup.) dicit, quod hebetudo mentis oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria: hæc autem sunt diversa vitia; ergo & ipsa sunt diversa vitia.

† Ibid. à med.

**Conclusio.**

*Sic sensus hebetudo & mentis cæcitas dono intellectus opponuntur, ut ipsa sensus hebetudo, sit quædam mentis debilitas circa spiritualium bonorum considerationem, cæcitas vero mentis omnimodam cognitionis ipsorum privationem importet.*

**Respondeo** dicendum, quòd hebes acuto opponitur; Acutum autem dicitur aliquid ex hoc, quod est penetrativum, unde & hebes dicitur aliquid ex hoc quod est obtusum, penetrare non valens. Sensus autem corporalis per quandam similitudinem penetrare dicitur medium, inquantum ex aliqua distantia suum objectum percipit, vel in quantum potest quasi penetrando minima, vel intima rei percipere. Unde in corporalibus dicitur aliquis esse acuti sensus, qui potest percipere sensibile aliquod ex remotis, vel videndo, vel audiendo, vel olfaciendo, & è contrario dicitur sensu hebetari qui non percipit nisi ex propinquo & magna sensibilia. Ad similitudinem autem corporalis sensus dicitur etiam circa intelligentiam esse aliquis sensus, qui est aliquorum primorum & extremorum, ut dicitur in 6. Ethicor. * Sicut etiam sensus, est cognoscitivus sensibilium, quasi quorundam principiorum cognitionis. Hic autem sensus qui est circa intelligentiam non percipit suum objectum per medium distantiæ corporalis, sed per quædam alia media, sicut cum per proprietatem rei percipit ejus essentiam, & per effectum percipit causam. Ille ergo dicitur esse acuti sensus circa intelligentiam, qui statim ad apprehensionem proprietatis rei, vel etiam effectus, naturam rei comprehendit, & inquantum usque ad minimas conditiones rei considerandas pertingit. Ille autem dicitur hebes circa intelligentiam qui ad cognoscendam veritatem rei pertingere non potest, nisi per multa ei exposita, & tunc etiam non potest pertingere ad perfectè considerandum omnia quæ pertinent ad rei rationem. Sic ergo, hebetudo sensus circa intelligentiam importat quandam debilitatem mentis circa cõsiderationem spiritualium bonorum: Cæcitas autem mentis importat omnimodã privationem cognitionis ipsorum. Et utrumque opponitur dono intellectus, per quod homo spiritualia bona apprehendendo cognoscit, & ad eorum intima subtiliter penetrat. Habet autem hebetudo rationem peccati sicut, & cæcitas mentis; inquantum scilicet est voluntaria, ut patet in eo, qui affectus circa carnalia de spiritualibus subtiliter discutere fastidit, vel negligit. Et per hoc patet responsio ad objecta.

* lib. 6. c. 8. circa fi. & c. 11.

### Articulus III.

*Vtrum cæcitas mentis & hebetudo sensus oriantur ex peccatis carnalibus.*

**Ad tertium** sic proceditur. Videtur quòd cæcitas mentis & hebetudo sensus non oriantur ex vitiis carnalibus. Aug. † enim in lib. Retractationum (c. 4.) retractans illud quod dixerat in Soliloquiis, *Deus qui non nisi mundos scire verum voluisti*, dicit, quod *responderi potest multos etiam immundos multa vera scire.* Sed homines maximè efficiuntur immundi per vitia carnalia: ergo cæcitas mentis, & hebetudo sensus nõ causantur à vitiis carnalibus.

† lib. 1. Retract. c. 4 paulo à princ. ll dixerat lib. 1. Soliloq. c. 1. tom. 1.

¶ 2. Præ-

¶ 2. Præterea, Cæcitas mentis & hebetudo sensus sunt defectus quidam circa partem animæ intellectivam. Vitia autem carnalia pertinent ad corruptionem carnis. Sed caro non agit in animam, sed potius è contrario: ergo vitia carnalia non causant cæcitatem mentis & hebetudinem sensus.

¶ 3. Præterea, Unumquodque magis patitur à propinquiori quam à remotiori. Sed propinquiora sunt menti vitia spiritualia, quam carnalia: ergo cæcitas mentis, & hebetudo sensus magis causantur ex vitiis spiritualibus, quam ex vitiis carnalibus.

* lib. 31. Moral. cap. 31. à med. SED CONTRA est, quod Gregor.* 31. Moral. (ut sup.) dicit, quòd hebetudo sensus circa intelligentiam oritur ex gula, cæcitas autem mentis ex luxuria.

CONCLUSIO.

*Ex gula vitio oritur sensus hebetudo, ex luxuria verò ipsa mentis cæcitas.*

RESPONDEO dicendum, quòd perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione à sensibilium phantasmatibus. Et ideo quanto intellectus hominis magis fuerit liber ab hujusmodi phantasmatibus, tantò potius considerare intelligibilia poterit, & ordinare omnia sensibilia, sicut & Anaxagoras dicit, quod oportet intellectum esse immistum ad hoc quod imperet; & agens oportet quod dominetur super materiam, ad hoc quod possit eam movere, ut narrat Phil.* 8. Phys. (text.77.) Manifestum est autem quòd delectatio applicat intentionem ad ea in quibus aliquis delectatur. Unde Philos. in 10. Eth. † quod *unusquisque ea in quibus delectatur, optimè operatur: contraria verò nequaquam, vel debiliter.* Vitia autem carnalia scilicet gula & luxuria, consistunt circa delectationes tactus, ciborum scilicet & venereorum, quæ sunt vehementissimæ inter omnes corporales delectationes. Et ideo per hæc vitia intentio hominis maximè applicatur ad corporalia: & per consequens debilitatur operatio hominis circa intelligibilia. Magis autem per luxuriam, quam per gulam: quantò delectationes venereorum sunt vehementiores, quam ciborum. Et ideo ex luxuria oritur cæcitas mentis, quæ quasi totaliter spiritualium bonorum cognitionem excludit: Ex gula autem hebetudo sensus, quæ reddit hominem debilem circa hujusmodi intelligibilia. Et è conversò oppositæ virtutes, scilicet abstinentia & castitas, maximè disponunt hominem ad perfectionem intellectualis operationis. Unde dicitur Dan.1. quod *pueris his* scilicet, abstinentibus & continentibus, *dedit Deus scientiam & disciplinam in omni libro & sapientia.*

* lib. 8. Physic. text. 77. tom. 2. † lib. 10. Ethic. c. 4. & 5. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quamvis aliqui vitiis carnalibus subditi possint quandoque subtiliter speculari aliqua circa intelligibilia, propter bonitatem ingenii naturalis, vel habitus superadditi: tamen necesse est ut ab hac subtilitate contemplationis eorum intentio plerumque retrahatur, propter delectationes corporales. Et ita immundi possunt aliqua vera scire, sed ex sua immunditia circa hoc impediuntur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo, operationem ipsius, per modum prædictum.

AD TERTIUM dicendum, quòd vitia carnalia quo magis sunt remota à mente, eo magis ejus intentionem ad remotiora distrahunt. Unde magis impediunt mentis contemplationem.

## QUÆSTIO XVI.

*De præceptis fidei, scientiæ & intellectus, in duos articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de præceptis pertinentibus ad prædicta.

Et circa hoc quæruntur duo:

¶ Primò, de præceptis pertinentibus ad fidem.

¶ Secundò, de præceptis pertinentibus ad dona scientiæ & intellectus.

QUÆSTIONIS DECIMÆSEXTÆ, De præceptis fidei, scientiæ, & intellectus, bifariam divisæ,

AXIOMA.

2 [2] *In veteri lege, multa sunt de scientia quidem & intellectu ritè & accuratè data præcepta:* [1] *De fide verò,*
1 *nulla traduntur, neque tradenda fuerunt.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum in veteri lege debuerint dari præcepta credendi.*

Inf. q. 22. ar. 1. cor. Et 3. contra 118. AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd in veteri lege dari debuerint præcepta credendi. Præceptũ enim est de eo quod est debitum & necessarium: Sed maximè necessarium est homini, quod credat; secundum illud Hebr. 11. *Sine fide impossibile est placere Deo.* Ergo maximè oportuit præcepta dari de fide.

† 1. 2. q. 7. art. 1. & art. 3. ad 1. ¶ 2. Præterea, Novum testamentum continetur in veteri, sicut figuratum in figura, ut supra dictum † est. Sed in novo Testamento ponuntur expressa mandata de fide, ut patet Ioan. 14. *Creditis in Deum, & in me credite.* Ergo videtur quod in veteri lege etiam debuerint aliqua præcepta dari de fide.

¶ 3. Præterea, Ejusdem rationis est præcipere actum virtutis & prohibere vitia opposita. Sed in veteri lege ponuntur multa præcepta prohibentia infidelitatem, sicut Exod. 20. *Non habebis deos alienos coram me.* Et iterum Deut. 13. Mandatur quod non audiant verba Prophetæ aut somniatoris qui eos à fide Dei vellet avertere. Ergo in veteri lege etiam debuerunt præcepta dari de fide.

* qu. 3. art. 1. ¶ 4. Præterea, Confessio est actus fidei, ut suprà dictum * est (qu. 3. art. 1.) sed de confessione & promulgatione fidei dantur præcepta in veteri lege. Mandatur enim in Exod. quod filiis suis interrogantibus rationem assignent paschalis observantiæ. Et Deut. 13. mandatur, quòd ille qui disseminat doctrinam contra fidem, occidatur: ergo lex vetus præcepta fidei debuit habere.

¶ 5. Præterea, Omnes libri veteris Testamenti sub lege veteri continentur. Unde Dominus Ioan. 15. dicit in lege esse scriptum, *Odio habuerunt me gratis*: quod tamen scribitur in Psalm. Sed Ecclesiastici 2. dicitur, *Qui timetis Dominum, credite illi*: ergo in veteri lege fuerunt præcepta danda de fide.

SED CONTRA est, quòd Apost. ad Rom. 3. Legem veterem nominat *legem factorum*, & dividit eam contra *legem fidei*. Ergo in lege veteri non fuerunt præcepta danda de fide.

CONCLUSIO.

*Cum non fuerint in veteri lege populo secreta fidei exponenda, nulla fuerunt in ea de fide præcepta data.*

RESPONDEO dicendum, quòd lex non imponitur ab aliquo domino nisi suis subditis; & ideo præcepta legis præsupponunt subjectionem cujuslibet recipientis legem, ad eum qui dat legem. Prima autem subjectio hominis ad Deum est per fidem, secundum illud Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est*, & ideo fides præsupponitur ad legis præcepta. Et propter hoc Exod. 20. id quod est fidei, præmittitur ante legis præcepta, cum dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti*, similiter Deut. 6. præmittitur: *Audi Israël, Dominus Deus tuus unus est*: & postea statim incipit agere de præceptis. Sed quia in fide multa continentur ordinata ad fidem qua credimus Deum esse, quod est primum & principale inter omnia credibilia, ut dictum * est (qu. 1. art. 7.) ideo præsupposita fide de Deo, per quam mens humana Deo subjiciatur, possunt dari præcepta de aliis credendis, sicut August. † dicit super Ioan. (Tract. 83.) quòd plurima sunt nobis de fide mandata, exponens illud, *hoc est præceptum meum.* Sed in veteri lege non erant secreta fidei populo exponenda, & ideo supposita fide unius Dei, nulla alia præcepta sunt in veteri lege data de fide. * qu. 1. art. 7. † Tract. 83. inter medium & finem, tom. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd fides est necessaria tanquam principium spiritualis vitæ; & ideo præsupponitur ad legis susceptionem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ibi etiam Dominus præsupponit aliquid de fide, scilicet fidem unius Dei, cum dicit, *Creditis in Deum*: Et aliquid præcipit, scilicet fidem incarnationis, per quam unus est Deus & homo, quæ quidem fidei explicatio pertinet ad fidem novi Testamenti: Et ideo subdit, *Et in me credite.*

AD TERTIUM dicendum, quòd præcepta prohibitiva respiciunt peccata, quæ corrumpunt virtutem: Virtus autem corrumpitur ex particularibus defectibus, ut supra dictum * est. Et ideo, præsupposita fide unius Dei in lege veteri fuerunt danda prohibitiva præcepta quibus homines prohiberentur ab his particularibus defectibus, per quos fides corrumpi posset. * 1. 2. q. 18. art. 4. ad 3. & q. 19. a. 6. ad 1. & a. 7. ad 3.

AD QUARTUM dicendum, quòd etiam confessio vel doctrina fidei præsupponit subjectionem hominis ad Deum per fidem. Et ideo magis potuerunt dari præcepta in veteri lege pertinentia ad confessionem vel doctrinam fidei, quàm pertinentia ad ipsam fidem.

AD QUINTUM dicendum, quòd in illa etiam auctoritate præsupponitur fides per quam credimus Deum esse. Unde præmittit: *Qui timetis Dominum*: Quod non posset esse sine fide. Quod autem addit, *Credite illi*: ad quædam credibilia specialia referendum est, præcipuè ad illa quæ promittit Deus sibi obedientibus. Unde subdit; *& non evacuabitur merces vestra.*

### ARTICULUS II.

*Utrum in veteri lege convenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam & intellectum.*

Inf. q. 44. a. 2. ad 1. & q. 44. a. 3. ad AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd in veteri lege inconvenienter tradantur præcepta pertinentia ad scientiam, & intellectum. Scientia enim & intellectus ad cognitionem pertinent. Cognitio autem præcedit & dirigit actionem. Ergo præcepta ad scientiam, & intellectum pertinentia debent præcedere præcepta pertinentia ad actionem. Cum ergo prima præcepta legis sint præcepta decalogi, videtur quod inter præcepta decalogi debuerunt tradi aliqua præcepta pertinentia ad scientiam & intellectum.

¶ 2. Præterea, Disciplina præcedit doctrinã: prius enim homo ab alio discit, quam alium doceat. Sed dantur in veteri lege aliqua præcepta de doctrina & affirmativa, ut præcipitur Deuter. 4. *Docebis ea filios aut nepotes tuos*; & etiam prohibitiva, sicut dicitur Deut. 4. *Non addetis ad verbum quod vobis loquor, neque auferetis ab eo.* Ergo videtur quod etiam aliqua præcepta dari debuerint inducentia hominem ad discendum.

¶ 3. Præterea, Scientia & intellectus magis videntur necessaria sacerdoti, quam regi. Unde dicitur Malach. 2. *Labia sacerdotis custodiunt scientiam, & legem requirent ex ore ejus.* Et Osee 4. dicitur, *Quia repulisti scientiam; repellam & ego te, ne sacerdotio fungaris mihi.* Sed regi mandatur quod addiscat scientiam legis, ut patet Deut. 17. Ergo multo magis debuit præcipi in lege, quòd sacerdotes legem addiscerent.

¶ 4. Præterea, Meditatio eorum quæ ad scientiam & intellectum pertinent non potest esse in dormiendo; impeditur etiã per occupationes extraneas. Ergo inconveniẽter præcipitur Deut. 6. *Meditaberis ea sedens in domo tua, & ambulans in itinere, dormiens:*

*nient atque consurgens.* Inconvenienter ergo traduntur in veteri lege præcepta ad scientiam & intellectum pertinentia.

Sed contra est, quod dicitur Deut. 4. *Audientes universi præcepta hæc dicant: En populus sapiens & intelligens.*

Conclusio.

*In veteri lege, præcepta ad scientiam & intellectum pertinentia convenienter traduntur.*

Respondeo dicendum, quòd circa scientiam & intellectum tria possunt considerari. Primò quidem acceptio ipsius, secundò usus ejus, tertiò verò conservatio ipsius. Acceptio quidem scientiæ vel intellectus fit per doctrinam & disciplinam: Et utrumque in lege præcipitur, dicitur enim Deut. 6. *Erunt verba hæc quæ ego præcipio tibi, in corde tuo*, quod pertinet ad disciplinam. Pertinet enim ad discipulum, ut cor suum applicet his quæ dicuntur. Quòd verò subditur, *Et narrabis ea filiis tuis*: pertinent ad doctrinam. Usus verò scientiæ vel intellectus est meditatio eorum quæ quis scit vel intelligit. Et quantum ad hoc, subditur, *Et meditaberis, sedens in domo tua*, &c. Conservatio autem fit per memoriam. Et quantum ad hoc subditur, *Et ligabis ea quasi signum in manu tua, eruntque & movebuntur ante oculos tuos, scribésque ea in limine & ostiis domus tuæ.* Per quæ omnia jugem memoriam mandatorum Dei significat. Ea enim quæ continuò sensibus nostris occurrunt; vel tactu, sicut ea quæ in manu habemus; vel visu, sicut ea quæ ante oculos sunt continuè, vel ad quæ oportet nos sæpe recurrere, sicut ostium domus; à memoria nostra excidere non possunt. Et Deut. 4. manifestius dicitur, *Ne obliviscaris verborum quæ viderunt oculi tui, & ne excidant de corde tuo cunctis diebus vitæ tuæ.* Et hæc etiam abundantius in novo Testamento tam in doctrina Evangelica, quam Apostolica, mandata leguntur.

Ad primum ergo dicendũ, quòd sicut dicitur Deuter. 4. *Hæc est vestra sapientia & intellectus coram populis.* Ex quo datur intelligi quod scientia & intellectus fidelium Dei, consistit in præceptis legis. Et ideo primò sunt proponenda legis præcepta; & postmodum homines sunt inducendi ad eorum scientiam vel intellectum. Et ideo præmissa præcepta non debuerunt poni inter præcepta decalogi; quæ sunt prima.

Ad secundum dicendum, quòd etiam in lege ponuntur præcepta pertinentia ad disciplinam, ut dictum * est. Expressiùs tamen præcipitur doctrina, quam disciplina; quia doctrina pertinet ad majores, qui sunt sui juris, immediatè sub lege existentes, quibus debent dari legis præcepta. Disciplina autem pertinet ad minores: ad quos præcepta legis per majores debent pervenire.

* In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd scientia legis est adeo annexa officio sacerdotis, ut simul cum injunctione officii, intelligatur etiam & scientiæ legis injunctio. Et ideo non oportuit specialia præcepta dari de instructione sacerdotum. Sed doctrina legis Dei non adeo est annexa regali officio, quia rex constituitur super populum in temporalibus; & ideo specialiter præcipitur ut rex instruatur de his quæ pertinent ad legem Dei per Sacerdotes.

Ad quartum dicendum, quòd illud præceptum legis non est sic intelligendum, quòd homo dormiendo meditetur de lege Dei, sed quòd dormiens, id est, vadens dormitum, de lege meditetur; quia ex hoc etiam homines dormiendo adipiscuntur meliora phantasmata, secundum quod pertransennt motus à vigilantibus ad dormientes, ut patet per Philosophum in 1. Eth. † Similiter etiam mandatur ut in omni actu suo aliquis meditetur de lege; non quòd semper actu de lege cogitet, sed quod omnia quæ facit secundum legem moderetur.

† lib. 1. Ethic. cap. ult. post med. tom. 5.

## QUÆSTIO XVII.

*De spe, in octo articulos divisa.*

Consequenter post fidem considerandum est de spe. Et primò de ipsa spe: secundò de dono timoris: tertiò de vitiis oppositis: quartò de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum, occurrit primò consideratio de ipsa spe: Secundò, de subjecto ejus.

Circa primum quæruntur octo.

¶ Primò, utrum spes sit virtus.
¶ Secundò, utrum objectum ejus sit beatitudo æterna.
¶ Tertiò, utrum unus homo possit sperare beatitudinem alterius per virtutem spei.
¶ Quartò, utrum homo licitè possit sperare in homine.
¶ Quintò, utrum spes sit virtus Theologica.
¶ Sextò, de distinctione ejus ab aliis virtutibus Theologicis.
¶ Septimò, de ordine ejus ad fidem.
¶ Octavò, de ejus ordine ad charitatem.

### SCHEMA SPEI.

| | | | Quæstione |
|---|---|---|---|
| *Quatuor sunt capita, ad quæ omnia quæcunque de SPE tradit S. Thomas referuntur. Videlicet* | *Spes ipsa: cujus explicatur* | *natura propria.* | 17. |
| | | *subjectum.* | 18. |
| | *Donum timoris.* | | 19 |
| | *Vitia opposita spei.* | *Desperatio.* | 20 |
| | | *Præsumptio.* | 21 |
| | *Præcepta spei & timoris.* | | 22 |

QUÆSTIONIS DECIMÆSEPTIMÆ,
De Spei propria natura.
In octo quæstiunculas distributæ,

Axioma.

4 *Spes in Deo ut primario & præcipuo authore, in homine*
1 *verò ut adjutore salutis nitens, non modo virtus est, sed*
5 *etiã Theologica virtus, a fide & charitate distincta, fide*
6 *quidem posterior, charitate verò (qua tamen accedente*
7 *perfectior redditur) prior: Cujus propriũ & principale*
8 *objectum est æterna beatitudo. Et tametsi sperans, suũ*
2 *bonum propriè respiciat, potest nihilominus quispiã alteri*
3 *sibi per charitatem unito, sperare æternam salutem.*

### Articulus Primus.

*Utrum Spes sit virtus.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd spes non sit virtus. Virtute enim nullus malè utitur, ut dicit Aug. in lib. de lib. arb. (lib. 2. cap. 18. & 19.) † Sed spe aliquis malè utitur, quia circa passionem spei contingit esse medium & extrema, sicut & circa alias passiones: ergo spes non est virtus.

3 d. 26. q. 2. art. 1. Et sent. q. 4 a. 1.
† lib. 2. c. 18. & 19. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Nulla virtus procedit ex meritis, quia *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur*, ut August. * dicit. Sed spes est ex gratia & meritis proveniens, ut Magister dicit 26. dist. 3. lib. Sentent. Ergo spes non est virtus.

* Aug. concio de 3. in Psal. 118. tom. 8.

¶ 3. Præterea, Virtus est *dispositio perfecti*, ut dicitur in 7. † Physic. (text. 17. 18.) Spes autem est dispositio imperfecti, scilicet ejus qui non habet id quod sperat. Ergo spes non est virtus.

† lib. 7. Physic. text. 17. & 18. tom. 2.

Sed contra est, quòd Greg. * in 1. Moral. (cap. 28. sive 12.) dicit, quod per tres filias Iob significantur hæ tres virtutes, fides, spes, charitas: ergo spes est virtus.

* lib. 1. Moral. cap. 28.

Conclusio.

*Cùm per spem fiat actus hominis bonus, debitam regulam attingens, scilicet Deum, eam quoque virtutem esse necessarium est.*

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosoph. in 2. † Ethic. (cap. 5. vel 6.) *Virtus uniuscujusque rei est, quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit.* Oportet ergo ubicumque invenitur aliquis actus hominis bonus, quod respondeat alicui virtuti humanæ. In omnibus autem regulatis & mensuratis, bonum consideratur per hoc quod aliquid propriam regulam attingit; sicut dicimus vestem esse bonam quæ nec excedit, nec deficit à debita mensura. Humanorum autem actuum, sicut supra dictum * est (qu. 8. art. 3. ad 3.) duplex est mensura: Una quidem proxima & homogenea, scilicet ratio. Alia autem suprema & excedens, scilicet Deus, & ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem, aut ad ipsum Deum, est bonus. Actus autem spei, de qua nunc loquimur, attingit ad Deum. Ut enim suprà dictum † est (1. 2. qu. 40. art. 1.) cum de passione spei ageretur, objectum spei est bonum futurum, arduum, possibile haberi. Possibile autem est aliquid nobis dupliciter. Uno modò, per nosmetipsos: Alio modo per alios, ut patet in 3. * Eth. Inquantum ergo speramus aliquid ut possibile nobis per divinum auxilium: spes nostra attingit ad ipsum Deum, cujus auxilio innititur. Et ideo patet quod spes est virtus, cum faciat actum hominis bonum, & debitam regulam attingentem.

† lib. 2. Eth. c. 6. circa pr. tom. 5.
* q. 8. a. 3. ad 3.
† 1. 2. q. 40. a. 1.
* lib. 3. cap. 3. à med. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd in passionibus accipitur medium virtutis per hoc, quod attingitur ratio recta: & in hoc etiam consistit ratio virtutis. Unde etiam in spe bonum virtutis accipitur secundum quod homo attingit sperando regulam debitam, scilicet Deum. Et ideo spe attingente Deum, nullus potest male uti: sicut nec virtute morali attingente rationem: quia hoc ipsum quod est attingere, est bonus usus virtutis, quamvis spes de qua nunc loquimur, non sit passio, sed habitus mentis; ut infrà † patebit (art. 5. & qu. 18. art. 1.)

† Art. 5. hujus q. & q. 18. art. 1.

Ad secundum dicendum, quòd spes dicitur ex meritis provenire quantum ad ipsam rem expectatam, prout aliquis sperat beatitudinem se adepturum ex gratia & meritis: vel quantum ad actum spei formatæ. Ipse autem habitus spei, per quam aliquis expectat beatitudinem, non causatur ex meritis, sed purè ex gratia.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui sperat, est quidem imperfectus secundum considerationem ad id quod speret obtinere quod nondum habet; sed est perfectus quantum ad hoc, quod jam attingit propriam regulam, scilicet Deum, cujus auxilio innititur.

### Articulus II.

*Utrum beatitudo æterna sit objectum proprium spei.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd beatitudo æterna non sit objectum proprium spei. Illud enim homo non sperat, quod omnem animi sui motum excedit, cum spei actus sit quidam animi motus: Sed beatitudo æterna excedit omnem humani animi motum. Dicit enim Apostol. 1. ad Cor. 2. quod *in cor hominis non ascendit*: ergo beatitudo non est proprium objectum spei.

3 d. 26. q. 2. ar. 2. cor. fin. & ad 2. & ver. q. 4. a 1. & 4. co. fin.

¶ 2. Præterea, Petitio est spei interpretativa. Dicitur enim in Psalm. 37. *Revela Domino viam tuam, & spera in eo, & ipse faciet.* Sed homo petit licitè à Deo non solum beatitudinem æternam, sed etiam bona præsentis vitæ, tam spiritualia quam temporalia, & etiam liberationem à malis, quæ in beatitudine æterna non erunt, ut patet in oratione dominica Matth. 6. Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

¶ 3. Præterea, Spei objectum est arduum. Sed in comparatione

ad hominem multa alia sunt ardua, quam beatitudo æterna: Ergo beatitudo æterna non est proprium objectum spei.

SED CONTRA est, quòd Apostol. ad Hebr. 6. dicit: *Habemus spem incedentem*, id est, *incedere facientem ad interiora velaminis*, id est, *ad beatitudinem cœlestem*, ut Gloss. * ibidem exponit. Ergo objectum spei est beatitudo æterna.

* Ad Heb. 6. gloss. ord. ibid.

† a. prac.

CONCLUSIO.

*Proprium ac principale spei objectum est ipsa æterna beatitudo.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum † est, spes, de qua nunc loquimur, attingit Deum innitens ejus auxilio ad consequendum bonum speratum. Oportet autem effectum esse causæ proportionatum; & ideo bonum quod propriè & principaliter à Deo sperare debemus, est bonum infinitum, quod proportionatur virtuti Dei adjuvantis. Nam infinitæ virtutis est proprium ad infinitum bonum perducere. Hoc autem bonum est vita æterna, quæ in fruitione ipsius Dei consistit. Non enim minus aliquid ab eo sperandum est quam sit ipse, cum non sit minor ejus bonitas, per quam bona creaturæ communicat, quam ejus essentia, & ideo proprium & principale objectum spei est beatitudo æterna.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd beatitudo æterna perfectè quidem in cor hominis non ascendit, ut scilicet cognosci possit ab homine viatore, quæ & qualis sit; sed secundum communem rationem, scilicet boni perfecti cadere potest in apprehensioné hominis. Et hoc modo motus spei in ipsam consurgit. Unde & signanter Apost. dicit: quod *spes incedit usque ad interiora velaminis*; quia id quod speramus, est nobis adhuc velatum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quæcunque alia bona non debemus à Deo petere nisi in ordine ad beatitudinem æternam. Unde & spes, principaliter quidem respicit beatitudinem æternam. Alia verò quæ petuntur à Deo, respicit secundario, in ordine ad beatitudinem æternam, sicut & fides principaliter quidem respicit Deum; & secundario respicit ea quæ ad Deum ordinantur; ut suprà dictum * est (qu. 1. art. 1. & 6.)

* qu. 1. a. 1 & 6.

AD TERTIUM dicendum, quòd homini qui anhelat ad aliquid magnum, parvum videtur omne aliud quod est eo minus. Et ideo homini speranti beatitudinem æternam, habito respectu ad istam spem, nihil aliud est arduum, sed habito respectu ad facultatem Sperantis, possunt etiam quædam alia ei esse ardua; & secundum hoc eorum potest esse spes, in ordine ad principale objectum.

ARTICULUS III.

*Utrum aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam.*

† q. 7. co. 4. ... lt 3. dist. 26. in fin. exp. & ver. q. 4. a. 4 co.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd aliquis possit sperare alteri beatitudinem æternam. Dicit enim Apost. Phil. 1. *Confidens hoc ipsum quia qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem CHRISTI JESU.* Perfectio autem illius diei, erit beatitudo æterna: ergo aliquis potest alteri sperare beatitudinem æternam.

¶ 2. Præterea, Ea quæ à Deo petimus, speramus obtinere ab eo: Sed à Deo petimus quod alios ad beatitudinem æternam perducat, secundum illud Iacob. ult. *Orate pro invicem, ut salvemini.* Ergo possumus aliis sperare beatitudinem æternam.

¶ 3. Præterea, Spes & desperatio sunt de eodem. Sed aliquis potest desperare de beatitudine æternæ alicujus; alioquin frustra diceret August. * in lib. de verb. Domini (Serm. 11.) de nemine esse desperandum, dum vivit. Ergo etiam potest sperare aliquis alteri vitam æternam.

* Serm. 11 p. st med. tom. 1. Enchi. 8. a. tom. 3.

SED CONTRA est, quòd August. dicit in Enchir. (cap. 8.) quod *spes non est nisi rerum ad eum pertinentium, qui earum spem gerere perhibetur.*

CONCLUSIO.

*Quanquam non absolutè, præsupposita tamen charitate potest quilibet non tantum sibi, sed etiam alteri æternam sperare vitam.*

RESPONDEO dicendum, quòd spes potest esse alicujus dupliciter. Uno modo, absolutè, & sic est solius boni ardui ad se pertinentis. Alio modo, ex præsuppositione alterius; & sic potest esse etiam eorum quæ ad alium pertinent. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd amor & spes in hoc differunt, quod amor importat quandam unionem amantis ad amatum: spes autem importat quendam motum sive protensionem appetitus in aliquod bonum arduum. Unio autem est aliquorum distinctorum, & ideo amor directè potest respicere alium, quem sibi aliquis unit per amorem, habens eum sicut seipsum: Motus autem semper est ad proprium terminum proportionatum mobili; & ideo spes directè respicit proprium bonum, non autem quod ad alium pertinet. Sed præsupposita unione amoris ad alterum, jam aliquis potest sperare & desiderare aliquid alteri sicut sibi: & secundum hoc, aliquis potest sperare alteri vitam æternam, inquantum est ei unitus per amorem. Et sicut est eadem virtus charitatis, qua quis diligit Deum, seipsum, & proximum; ita etiam est eadem virtus spei, qua quis sperat sibi ipsi & alii.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

*Utrum aliquis possit licitè sperare in homine.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd aliquis possit licitè sperare in homine. Spei enim objectum est beatitudo æterna, sed ad beatitudinem æternam consequendam adjuvamur patrociniis sanctorum. Dicit enim Greg. * in 1. Dialog. (cap. 8.) quòd prædestinatio juvatur precibus Sanctorum: ergo aliquis potest in homine sperare.

Inf. q. 2. 4. a. 1. ad 3. & 4. contra cap. * lib. 1. Dial. c. 8. à med.

¶ 2. Præterea, Si non potest aliquis sperare in homine; non esset reputandum alicui in vitium quod in eo aliquis sperare non possit: sed hoc de quibusdam in vitium dicitur, ut patet Ier. 9. *Unusquisque à proximo suo se custodiat, & in omni fratre suo non habeat fiduciam*; ergo licitè potest aliquis sperare in homine.

¶ 3. Præterea, Petitio est interpretativa spei, sicut dictum * est: Sed licitè potest homo aliquid petere ab homine: Ergo licitè potest sperare ab eo.

* A. 1. ... q. 1.

SED CONTRA est, quòd dicitur Ierem. 17. *Maledictus homo qui confidit in homine.*

CONCLUSIO.

*Quanquam in Deo solo, ut in principali causa beatitudinis, sit sperandum, licet tamen in homine, vel in alia creatura, tanquam in agente secundario & instrumentali, utili ad consequendum aliquod bonum ad beatitudinem ordinatum, spem collocare.*

RESPONDEO dicendum, quòd Spes sicut dictum * est (art. 1.) duo respicit: scilicet bonum quod obtinere intendit, & auxilium per quod illud bonum obtinetur. Bonum autem quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causæ finalis; auxilium autem per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet rationem causæ efficientis. In genere autem utriusque causæ invenitur principale & secundarium: principalis enim finis est finis ultimus; secundarius autem finis est bonum quod est ad finem. Similiter principalis causa agens est primum agens: Secundaria verò causa efficiens, est agens secundarium instrumentale. Spes autem respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum, divinum autem auxilium sicut primam causam inducentem ad beatitudinem. Sicut ergo non licet sperare aliquod bonum præter beatitudinem, sicut ultimum finem, sed solum sicut id quod est ad finem beatitudinis ordinatum: ita etiam non licet sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de prima causa movente in beatitudinem. Licet autem sperare de aliquo homine, vel de aliqua creatura, sicut de agente secundario & instrumentali, per quod aliquis adjuvatur ad quæcunque bona consequenda in beatitudinem ordinata. Et hoc modo ad sanctos convertimur, & ab hominibus etiam aliqua petimus: & vituperantur illi de quibus aliquis confidere non potest ad auxilium ferendum.

* A. 1. & 1. 2. ... q. 40. ... & q. 41. art. 1.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V.

*Utrum spes sit virtus Theologica.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur, quòd spes non sit virtus theologica. Virtus enim Theologica est, quæ habet Deum pro objecto. Sed spes non habet solum Deum pro objecto, sed etiam alia bona, quæ à deo obtinere speramus: ergo spes non est virtus Theologica.

3. d. 26. q. 2. a. 2. & ver. ... ad 6. 7. & a. 1. cor. & ad 15. & 16.

¶ 2. Præterea, Virtus Theologica non consistit in medio duorum vitiorum, ut suprà habitum * est (1. 2. qu. 64. art. 4.) Sed spes consistit in medio præsumptionis & desperationis. Ergo spes non est virtus Theologica.

* 1. 2. q. 64. a. 4.

¶ 3. Præterea, Expectatio pertinet ad longanimitatem, quæ est, species fortitudinis. Cùm ergo spes sit quædam expectatio, videtur quod spes non sit virtus Theologica, sed moralis.

¶ 4. Præterea, Objectum spei est arduum, sed tendere in arduum pertinet ad magnanimitatem, quæ est virtus moralis. Ergo spes est virtus moralis, & non Theologica.

SED CONTRA est, quòd 1. ad Cor. 13. connumeretur spes fidei & charitati, quæ sunt virtutes Theologicæ.

CONCLUSIO.

*Spes, cum ejus objectum sit ipse Deus, est virtus Theologica.*

RESPONDEO dicendum, quòd cum differentiæ specificæ per se dividant genus, oportet attendere unde habeat spes rationem virtutis, ad hoc ut sciamus sub qua differentia virtutis collocetur. Dictum est autem † suprà (art. 1. & q. art. 4.) quod spes habet rationem virtutis ex hoc quod attingit supremam regulam humanorum actuum; quam attingit & sicut primam causam efficientem, inquantum ejus auxilio innititur; & sicut ultimam causam finalem, inquantum in ejus fruitione beatitudinem expectat. Et sic patet, quod spei inquantum est virtus, principale objectum est Deus. Cùm ergo in hoc consistat ratio virtutis Theologicæ, quod Deum habeat pro objecto, sicut suprà dictum † est (1. 2. qu. 62. art. 3.) manifestum est quod spes est virtus Theologica.

† A. 1. & a. 4. ... sup. q.

† 1. 2. q. 62. a.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quæcunque alia spes adipisci expectat, sperat in ordine ad Deum, sicut ad ultimum finem, & sicut ad primam causam efficientem, ut dictum † est.

† A. 4. & a. 1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *medium* accipitur in regulatis & mensuratis, secundū quod regula vel mensura attingitur: secundum autem quod exceditur regula, est *superfluum*, secundum autem defectum à regula, est *diminutum*. In ipsa autem regula vel mensura non est accipere medium & extrema. Virtus autem moralis est circa ea, quæ regulantur ratione, sicut circa objectum proprium, & ideo per se convenit ei esse in medio ex parte proprii objecti. Sed virtus Theologica est circa ipsam regulam primam, non regulatam alia regula, sicut circa propriū objectum, & ideo per se & secundū proprium objectum non convenit virtuti Theologicæ esse in medio. Sed potest sibi competere per accidēs ratione ejus, quod ordinatur ad principale objectum, sicut fides non potest habere medium & extrema in hoc, quod innititur primæ veritati, cui nullus potest nimis inniti, sed ex parte eorū, quæ credit, potest habere medium & extrema, sicut unum verum est medium inter duo falsa. Et similiter spes non habet mediū & extrema ex parte principalis objecti, quia divino auxilio nullus potest

test nimis inniti; sed quantum ad ea quæ confidit aliquis se adepturum, potest ibi esse medium & extrema, inquantum vel præsumit ea quæ sunt suprà suam proportionem; vel sperat de his quæ sunt sibi proportionata.

Ad tertium dicendum, quòd expectatio quæ ponitur in diffinitione spei, non importat dilationem, sicut expectatio quæ pertinet ad longanimitatem; sed importat respectum ad auxilium divinum, sive id quod speratur differatur, sive non differatur.

Ad quartum dicendum, quòd magnanimitas tendit in arduum sperans aliquid quod est suæ potestatis. Vnde propriè respicit operationem aliquorum magnorum. Sed spes, secundum quod est virtus theologica, respicit arduum alterius auxilio assequendum, ut dictum * est (art. 1.)

* Art. 1. hujus q.

## Articulus VI.

*Vtrum spes sit virtus distincta ab aliis virtutibus Theologicis.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus Theologicis. Habitus enim distinguuntur secundum objecta, ut suprà dictum * est. (1. 2. qu. 54. art. 2.) Sed idem est objectum spei & aliarum virtutum theologicarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologicis.

3. d. 26. q. 2. ar. 1. qu. 1. Et vir. q. 2. ar. 1. cor. & q. 4. a. 3. ad 9. * 1. 2. q. 54. ar. 1. † a pra. & 1. hu- jus q.

¶ 2. Præterea, In symbolo fidei, in quo fidem profitemur, dicitur: *Expecto resurrectionem mortuorum, & vitam venturi sæculi.* Sed expectatio futuræ beatitudinis, pertinet ad spem, ut suprà dictum † est: Ergo spes à fide non distinguitur.

¶ 3. Præterea, per spem homo tendit in Deum. Sed hoc propriè pertinet ad charitatem: Ergo spes à charitate non distinguitur.

Sed contra, Vbi non est distinctio, ibi non est numerus: Sed spes connumeratur aliis virtutibus theologicis. Dicit enim Greg. * in 1. Moral. esse tres virtutes, spem, fidem, & charitatem. Ergo spes est virtus distincta ab aliis virtutibus theologicis.

* Cap. 28. au. med.

### Conclusio.

*Spes contra alias theologicas virtutes distinguitur; quod ea sola est qua Deo inhæremus, ut nobis principium est bonitatis perfectæ, & per eam divino auxilio innititur ad beatitudinem obtinendam.*

Respondeo dicendum, quòd virtus aliqua dicitur esse Theologica ex hoc quod habet Deum pro objecto, cui inhæret: Potest autem aliquis alicui inhærere dupliciter: Vno modo propter seipsum, alio modo inquantum ex eo in aliud devenitur. Charitas ergo facit hominem Deo inhærere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem & fides faciunt hominem inhærere Deo, sicut cuidam principio, ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis & cognitio veritatis, & adeptio perfectæ bonitatis. Fides ergo facit hominem Deo adhærere inquantum est nobis principium cognoscendi veritatem. Credimus enim ea vera esse quæ nobis à Deo dicuntur: Spes autem facit Deo adhærere, prout est nobis principium perfectæ bonitatis, inquantum scilicet per spem divino auxilio innitimur ad beatitudinem obtinendam.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus secundum aliam & aliam rationem est objectum harum virtutum, ut dictum * est. Ad distinctionem autem habituum, sufficit diversa ratio objecti, ut suprà habitum * est.

* In cor. art. * 1. 2. qu. 54. art. 2.

Ad secundum dicendum, quòd expectatio ponitur in symbolo fidei, non quia sit actus proprius fidei, sed inquantum actus spei præsupponit fidem, ut infrà * dicetur, & sic actus fidei manifestatur per actus spei.

* Art. 7. seq.

Ad tertium dicendum, quòd spes facit tendere in Deum, sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, & sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum. Sed charitas propriè facit tendere in Deum, uniendo affectum hominis Deo; ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo.

## Articulus VII.

*Vtrum spes præcedat fidem.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod spes præcedat fidem, quia super illud Psal. 36. *Spera in domino, & fac bonitatem*, dicit Gloss. * *Spes est introitus fidei, initium salutis.* Sed salus est per fidem, per quam justificamur: Ergo spes præcedit fidem.

1. 2. q. 62. art. 4. cor. & 3. di. 23. qu. 2. art. 5. Et ver. q. 2. art 3. ad 15. * Est Cassiodori in hunc locum.

¶ 2. Præterea, Illud quod ponitur in diffinitione alicujus, debet esse prius & magis notum. Sed spes ponitur in diffinitione fidei, ut patet Hebr. 11. *Fides est substantia sperandarum rerum*: Ergo spes est prior fide.

¶ 3. Præterea, Spes præcedit actum meritorium. Dicit enim Apost. 1. ad Cor. 9. quòd *qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi.* Sed actus fidei est meritorius: Ergo spes præcedit fidem.

Sed contra est, quod Matth. 1. dicitur *Abraham genuit Isaac.* Id est, *fides spem*, sicut dicit * Gloss.

* Gloss. interlin. ibid.

### Conclusio.

*Fides spem antecedit, cùm per illam nobis innotescat quod possumus vitam adipisci æternam, & quod ad hoc, divinum auxilium nobis est paratum.*

Respondeo dicendum, quòd fides absolutè præcedit spem. Objectum enim spei est bonum futurum, arduum, possibile haberi. Ad hoc ergo quod aliquis speret, requiritur quòd objectum spei proponatur ei ut possibile. Objectum autem spei est uno modo beatitudo æterna, alio modo divinum auxilium, ut ex dictis * patet. (art. 1. & 2.) Et utrumque eorum proponitur nobis per fidem: per quam nobis innotescit quòd ad vitam æternam possumus perveni-

* Art. 1. & 2. hu- jus q. 7 & præc. 1.



re, & quod ad hoc paratum est nobis divinum auxilium; secundum illud Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est, & quia inquirentibus se, remunerator est.* Unde manifestum est quod fides præcedit spem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Gloss. ibidem subdit, spes dicitur *introitus fidei*, (id est, rei creditæ;) quia per spem intratur ad videndum id quod creditur. Vel potest dici, quod est introitus fidei, quia per eam homo intrat ad hoc quod stabiliatur & perficiatur in fide.

Ad secundum dicendum, quod in diffinitione fidei ponitur res speranda, quia proprium objectum fidei non est apparens secundum seipsum. Unde fuit necessarium ut quadam circumlocutione designaretur per id quod sequitur ad fidem.

Ad tertium dicendum, quòd non omnis actus meritorius habet spem præcedentem, sed sufficit si habeat concomitantem vel consequentem.

## Articulus VIII.

*Vtrum charitas sit prior spe.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd charitas sit prior spe, dicit enim Ambr. super illud Luc. 17. *Si habueritis fidem sicut granum sinapis*, &c. *Ex fide charitas, ex charitate spes.* Sed fides est prior charitate: Ergo charitas est prior spe.

1. 2. q. 62. a. 4. Et 3. d. 26. q. 1. a. 3. q. 2. & virt. q. 4. a. 3. * lib. 8. in Lucã, in tit. de ver. fidei. † Cap. 6.

¶ 2. Præterea, Aug. † dicit 14. de civit. Dei, quòd *boni motus atque affectus ex amore & sancta charitate veniunt.* Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam bonus animi motus; Ergo derivatur à charitate.

¶ 3. Præterea, Magister dicit 26. dist. 3. Sent. quòd spes ex meritis provenit, quæ præcedunt non solum rem speratam, sed etiam spem, quam natura præit charitas: Ergo charitas est prior spe.

Sed contra est, quod Apost. dicit 1. ad Timoth. 1. *finis præcepti charitas est de corde puro, & conscientia bona* Gloss. * *id est, spe*: Ergo spes est prior charitate.

* Gloss. interlineari ibid.

### Conclusio.

*Quanquam origine spes, charitate prior sit, perfectione tamen charitas spem antecedit.*

Respondeo dicendum, quòd duplex est ordo. Vnus quidem secundum viam generationis & materiæ, secundum quam imperfectum prius est perfecto. Alius autem ordo est perfectionis & formæ, secundum quem *perfectum* naturaliter prius est imperfecto. Secundum ergo primum ordinem spes est *prior* charitate. Quod sic patet, quia spes & omnis appetitivus motus ex amore derivatur, ut suprà habitum * est, cum de passionibus ageretur. Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus. Perfectus quidem amor est, quo aliquis secundum se amatur; utpote cui aliquis vult bonum: sicut homo amat amicum. Imperfectus amor est, quo quis amat aliquid non secundum ipsum, sed ut illud bonum sibi ipsi proveniat, sicut homo amat rem quam concupiscit. Primus autem amor pertinet ad charitatem quæ inhæret Deo secundum seipsum. Sed spes pertinet ad secundum amorem, quia ille qui sperat, aliquid sibi obtinere intendit. Et ideo in via generationis spes est prior charitate. Sicut enim aliquis introducitur ad amandum Deum per hoc quod timens ab ipso puniri, cessat à peccato, ut Aug. * dicit super primam Canonicam Ioan. Ita etiam spes introducit ad charitatem, inquantum aliquis sperans remunerari à Deo accenditur ad amandum Deum, & servandum præcepta ejus. Sed secundum ordinem perfectionis, charitas prior est naturaliter. Et ideo adveniente charitate, spes perfectior redditur, quia de amicis maximè speramus. Et hoc modo dicit Ambr. quod *spes est ex charitate.* Unde patet responsio Ad primum.

* 1. 2. q. 25. art. 2. * Tract. 9.

Ad secundum dicendum, quòd spes & omnis motus appetitivus ex amore provenit aliquo, quo scilicet aliquis amat bonum expectatum. Sed non omnis spes provenit à charitate, sed solum motus spei formatæ, quia scilicet aliquis sperat bonum à Deo ut ab amico.

Ad tertium dicendum, quòd Magister loquitur de spe formata, quam naturaliter præcedit charitas, & meritis ex charitate causata.

## QVÆSTIO XVIII.

*De subjecto spei, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de subjecto spei.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum virtus spei sit in voluntate sicut in subjecto.

¶ Secundò, utrum sit in beatis.

¶ Tertiò, utrum sit in damnatis.

¶ Quartò, utrum in viatoribus habeat certitudinem.

## QUÆSTIONIS XVIII,

De subjecto spei,

Quadrifariam partitæ,

### Axioma.

4 *4 Spes quantum ad divinam potentiam atque misericordiam (quibus fundamentis potissimum nititur) attinet,*
1 *certa rectè dici potest. [1] Ejus verò subjectum est hominis*
2 *adhuc in præsenti vita peregrinantis voluntas. [2] Itaque*
3 *neque in beatis, neque in [3] damnatis ullus est spei locus.*

## Articulus Primus.

*Vtrum spes sit in voluntate sicut in subjecto.*

1. 2. q. 40. a. 2. Et 3. d. 26 q. 1. art. 5. Et vir. q. 5. art. 2.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd spes non sit in voluntate sicut in subjecto. Spei enim objectum est bonum,

* 9. præ. art. 1. & 1.2. qu. 40. art. 1.

arduum, ut suprà dictum * est. (qu. 17. art. 2.) Arduum autem non est objectum voluntatis, sed irascibilis: Ergo spes non est in voluntate, sed in irascibili.

¶ 2. Præterea, Ei ad quod unum sufficit, superfluè apponitur aliud. Sed ad perficiendam potentiam voluntatis sufficit charitas, quæ est perfectissima virtutum: Ergo spes non est in voluntate.

¶ 3. Præterea, Una potentia non potest simul esse in duobus actibus, sicut intellectus non potest simul multa intelligere. Sed actus spei simul potest esse cum actu charitatis: Ergo cùm actus charitatis manifestè pertineat ad voluntatem, actus spei non pertinet ad ipsam. Sic ergo spes non est in voluntate.

SED CONTRA est, Anima non est capax Dei, nisi secundum mentem, in qua est memoria, intelligentia & voluntas, ut patet per Aug. in lib. de Trin. * Sed spes est virtus theologica, habens Deum pro objecto. Cùm ergo non sit neque in memoria, neque in intelligentia, quæ pertinent ad vim cognoscitivam, relinquitur quòd sit in voluntate sicut in subjecto.

* lib. 14. c. 3. & 8. tom. 3.

CONCLUSIO.

*Cùm spei objectum sit bonum divinum, ipsa non in appetitu sensitivo, sed in intellectivo seu in voluntate est ut in suo proprio subjecto.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex prædictis * patet, habitus per actus cognoscuntur. Actus autem spei est quidam motus appetitivæ partis, cum sit ejus objectum *bonum*. Cùm autem sit duplex appetitus in homine, scilicet appetitus sensitivus, qui dividitur per irascibilem, & concupiscibilem; & appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in 1.† habitum est: illi motus qui sunt in appetitu inferiori, sunt cum passione; in superiori autem sine passione, ut ex suprà dictis * patet. Actus autem virtutis spei non potest pertinere ad appetitum sensitivum, quia bonum, quod est objectum principale hujus virtutis, non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum. Et ideo spes est in appetitu superiori (qui dicitur voluntas) sicut in subjecto, non autem in appetitu inferiori, ad quem pertinet irascibilis.

* 1. 2. q. 59 & 54. art. 2. & sub. q. 4. art. 1. † 1. p. q. 80. 81. & 82. * 1. p. q. 72. art. 5. ad 1. & 2. 2. q. 22. art. 3. ad 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd irascibilis objectum est arduum sensibile. Objectum autem virtutis spei est arduum intelligibile, vel potius, suprà intellectum existens.

AD SECUNDUM dicendum, quòd charitas sufficienter perficit voluntatem quantum ad unum actum, qui est diligere: Requiritur autem alia virtus ad perficiendum ipsam secundum alium actum ejus, qui est sperare.

AD TERTIUM dicendum, quòd motus spei & motus charitatis habent ordinem ad invicem, ut ex suprà dictis * patet. (qu. 17. art. 8.) Unde nihil prohibet utrumque motum simul esse unius potentiæ: Sicut & intellectus potest simul multa intelligere adinvicem ordinata, ut in primo habitum † est. (sc. 1. part. qu. 85, art. 4.)

* qu. 17. art. 8. † 1. p. q. 85 art. 4.

## ARTICULUS II.

*Utrum spes sit in beatis.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod spes sit in beatis. Christus enim à principio suæ conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed ipse habuit spem, cum ex ejus persona dicatur in Psalm. 30. *In te Domine speravi*, ut Gloss. * exponit: Ergo in beatis potest esse spes.

¶ 2. Præterea, Sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum; ita etiam ejus continuatio. Sed homines antequam beatitudinem adipiscantur, habent spem de beatitudinis adeptione: Ergo postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

¶ 3. Præterea, Per virtutem spei potest aliquis beatitudinem sperare non solum sibi, sed etiam aliis; ut suprà dictum † est. Sed beati, qui sunt in patria, sperant beatitudinem aliis; alioquin non rogarent pro eis: Ergo in beatis potest esse spes.

¶ 4. Præterea, Ad beatitudinem Sanctorum pertinet non solum gloria animæ sed etiam gloria corporis: Sed animæ Sanctorum qui sunt in patria, expectant adhuc gloriam corporis, ut patet Apoc. 6. Et 12. super Gen. ad literam (c. 35.) * Ergo spes potest esse in beatis.

* 3. q. 7. a. 4. & 5. Et 3. di. 26. qu. 2. ar. 5. q. 1. Et d. 31. q. 2. art. 1. q. 2. & 3. per qu. 2. art. 4. * G. ff. Cassiod. ibid. † qu. 17. art. 3. * Aug. 12. sup. Gen. ad literam, c. 35. circa med. tom. 3.

SED CONTRA est, quod Apost. dicit ad Rom. 8. *Quod videt quis, quid sperat*. Sed beati fruuntur Dei visione: Ergo in eis spes locum non habet.

CONCLUSIO.

*Non potest in beatis spes esse, sicut nec fides cùm eorum beatitudo non jam futura, sed præsens sit.*

RESPONDEO dicendum, quòd subtracto eo quod dat speciem rei, resolvitur, species & res non potest eadem remanere: sicut remota forma corporis naturalis, non remanet idem secundum speciem. Spes autem recipit speciem à suo objecto principali, sicut & cæteræ virtutes; ut ex suprà dictis * patet. Objectum autem principale ejus est beatitudo æterna, secundum quod est possibilis haberi ex auxilio divino, ut suprà dictum † est (art. 1. & 2.) Quia ergo bonum arduum possibile non cadit sub ratione spei, nisi secundum quod est futurum; ideo cum beatitudo jam non sit futura, sed præsens, non potest ibi esse virtus spei. Et ideo spes sicut & fides evacuatur in patria, & neutrum eorum in beatis esse potest.

* 9. præc. a. 5. & 1. 2. qu. 54. art. 2. † Art. 1. & 2. hu jus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Christus etsi esset comprehensor, & per consequens beatus, quantum ad divinam fruitionem: erat tamen simul viator, quantum ad passibilitatem naturæ quam adhuc gerebat; & ideo gloriam impassibilitatis & immortalitatis sperare potuit: non tamen ita quod haberet virtutem spei, quæ non respicit gloriam corporis sicut principale objectum sed potiùs fruitionem divinam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd beatitudo sanctorum dicitur vita æterna; quia per hoc quod Deo fruuntur, efficiuntur quodammodo participes æternitatis divinæ, quæ excedit omne tempus. Et ita continuatio beatitudinis non diversificatur per præsens, præteritum & futurum, & ideo beati non habent spem de continuatione beatitudinis, sed habent ipsam rem, quia non est ibi ratio futuri.

AD TERTIUM dicendum, quòd durante virtute spei, eadem spe aliquis sperat beatitudinem sibi & aliis. Sed evacuata spe in beatis, secundum quam sperabant sibi beatitudinem; sperant quidem aliis beatitudinem, sed non virtute spei, sed magis ex amore charitatis. Sicut etiam qui habet charitatem Dei, eadem charitate diligit proximum, & tamen aliquis potest diligere proximum non habens virtutem charitatis; sed alio quodam amore.

AD QUARTUM dicendum, quòd cùm spes sit virtus theologica habens Deum pro objecto, principale objectum spei est gloria animæ, quæ in fruitione divina consistit, non autem gloria corporis. Gloria etiam corporis etsi habeat rationem ardui per comparationem ad naturam humanam, non habet tamen rationem ardui habenti gloriam animæ; tum quia gloria corporis est minimum quiddam in comparatione ad gloriam animæ; tum etiam quia habens gloriam animæ, habet jam sufficienter causam gloriæ corporis.

## ARTICULUS III.

*Utrum spes sit in damnatis.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd in damnatis sit spes, Diabolus enim est damnatus & princeps damnatorum, secundum illud Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & Angelis ejus*. Sed diabolus habet spem, secundum illud Iob 40. *Ecce spes ejus frustrabitur eum*. Ergo videtur quod damnati habeant spem.

3. d. 26 q. 2. a. 5 q. 3. & 4.

¶ 2. Præterea, Sicut fides est formata & informis, ita & spes: Sed fides informis potest esse in dæmonibus & damnatis: secundum illud Iacob. 2. *Dæmones credunt & contremiscunt*. Ergo videtur quod etiam spes informis potest esse in damnatis.

¶ 3. Præterea, Nulli hominum post mortem accrescit meritum vel demeritum quod in vita non habuit, secundum illud Eccl. 11. *Si ceciderit lignum ad Austrum aut Aquilonem, in quocunque loco ceciderit, ibi erit*. Sed multi qui damnantur, habuerunt in hac vita spem, nunquam desperantes. Ergo etiam in futura vita spem habebunt.

SED CONTRA est, quòd spes causat gaudium, secundum illud Rom. 12. *Spe gaudentes*, sed damnati non sunt in gaudio, sed in dolore & luctu, secundum illud Isa. 65. *Servi mei laudabunt præ exultatione cordis; & vos clamabitis præ dolore cordis, & præ contritione spiritus ululabitis*. Ergo spes non est in damnatis.

CONCLUSIO.

*Nulla est in damnatis spes, cùm certi sint se nunquam pœnas æternas evasuros.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut de ratione beatitudinis est, ut in ea quietetur voluntas: ita de ratione pœnæ est, ut id quod pro pœna infligitur, voluntati repugnet. Non autem potest voluntatem quietare, vel ei repugnare, quod ignoratur. Et ideo Aug. * dicit super Gen. ad literam, quod Angeli perfectè beati esse non poterant in primo statu ante confirmationem, vel lapsum, cùm non essent præscij sui eventus. Requiritur enim ad perfectam & veram beatitudinem, ut aliquis certus sit de suæ beatitudinis perpetuitate: alioquin voluntas non quietatur. Similiter etiam cùm perpetuitas damnationis pertineat ad pœnam damnatorum, non verè haberet rationem pœnæ, nisi voluntati repugnaret, quod esse non posset, si perpetuitatem suæ damnationis ignorarent. Et ideo ad conditionem miseriæ damnatorum pertinet, ut ipsi sciant, quod nullo modo possunt damnationem evadere, & ad beatitudinem pervenire. Unde dicitur Iob 15. *Non credit quod reverti possit de tenebris ad lumen*. Unde patet, quod non possunt apprehendere beatitudinem, ut bonum possibile, sicut nec beati ut bonum futurum: & ideo neque in beatis neque in damnatis est spes. Sed in viatoribus; sive sint in vita ista, sive in purgatorio, potest esse spes: quia utrobique apprehendunt beatitudinem ut futurum possibile.

* lib. 11. cap. 17. & 19. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut Greg. * dicit 33. Mor. hoc dicitur de diabolo secundum membra ejus, quorum spes annullabitur. Vel si intelligatur de ipso diabolo, potest referri ad spem, quia sperat se de sanctis victoriam obtinere: secundum illud quod suprà præmiserat. *Habet fiduciam, quod Iordanis influat in os ejus*. Hæc autem non est spes, de qua loquimur.

* lib. cap. 2 aut me

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut Aug. * dicit in Enchiridio, (cap. 8.) *Fides est & malarum rerum & bonarum, & præteritarum & præsentium & futurarum & suarum & alienarum. Sed spes non est nisi rerum bonarum futurarum ad se pertinentium*. Et ideo magis potest esse fides informis in damnatis, quam spes, quia bona divina non sunt eis futura possibilia, sed sunt eis absentia.

* Enc cap. 8 tom. 3

AD TERTIUM dicendum, quòd defectus spei in damnatis non variat demeritum, sicut nec evacuatio spei in beatis auget meritum: sed utraque contingit propter mutationem status.

## ARTICULUS IV.

*Utrum spes viatorum habeat certitudinem.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod spes viatorum non habeat certitudinem. Spes enim est in voluntate sicut in subjecto. Sed certitudo non pertinet ad voluntatem, sed ad intellectum. Ergo spes non habet certitudinem.

Fer. a. 2.

¶ 2. Præterea,

¶ 2. Præterea, Spes ex gratia & meritis provenit, ut supra dictum * est (qu. 17. art. 1.) Sed in hac vita scire per certitudinem non possumus quod gratiam habeamus: ut supra dictum † est (1. 2. qu. 112. art. 5) Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

* qu. 17. art. 1.
† 1. 2. qu. 112. art. 5.

¶ 3. Præterea, Certitudo esse non potest de eo quod potest deficere. Sed multi viatores habentes spem, deficiunt à consecutione beatitudinis. Ergo spes viatorum non habet certitudinem.

Sed contra est, quod *spes est certa expectatio futuræ beatitudinis*: sicut Magister dicit. 26. dist. 3. sententiarum, quod potest accipi ex hoc quod dicitur 2. ad Tim 3. *Scio cui credidi, & certus sum quia potens est depositum meum servare.*

Conclusio.

*Est spes viatoribus certa, non quidem essentialiter, sed per fidem omnem suam certitudinem habet.*

Respondeo dicendum, quòd certitudo invenitur in aliquo dupliciter, scilicet essentialiter & participativè. Essentialiter quidem invenitur in vi cognoscitiva: participativè autem in omni eo quod à vi cognoscitiva movetur infallibiliter ad finem suum; secundum quem modum dicitur quod natura certitudinaliter operatur, tanquam mota ab intellectu divino, certitudinaliter movente unumquodque ad suum finem. Et per hunc etiam modum, virtutes morales certiùs arte dicuntur operari, inquantum per modum naturæ moventur à ratione ad suos actus. Et sic etiam spes certitudinaliter tendit in suum finem, quasi participans certitudinem à fide, quæ est in vi cognoscitiva.

Vnde patet responsio Ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd spes non innititur principaliter gratiæ jam habitæ, sed divinæ omnipotentiæ & misericordiæ, per quam etiam qui gratiam non habet, eam consequi potest, ut sic ad vitam æternam perveniat. De omnipotentia autem Dei & misericordia ejus, certus est quicunque fidem habet.

Ad tertium dicendum, quòd hoc quod aliqui habentes spem deficiant à consecutione beatitudinis, contingit ex defectu liberi arbitrij ponentis obstaculum peccati; non autem ex defectu divinæ potentiæ, vel misericordiæ, cui spes innititur. Vnde hoc non præjudicat certitudini spei.

## QVÆSTIO XIX.

*De dono timoris, in duodecim articulos divisa.*

Deinde considerandum est de dono timoris. Circa quem quæruntur duodecim.

¶ Primò, utrum Deus debeat timeri.
¶ Secundò, de divisione timoris in timorem filialem, initialem, servilem & mundanum.
¶ Tertiò, utrum timor mundanus semper sit malus.
¶ Quartò, utrum timor servilis sit bonus.
¶ Quintò, utrum sit idem in substantia cum filiali.
¶ Sextò, utrum adveniente charitate excludatur timor servilis.
¶ Septimò, utrum timor sit initium sapientiæ.
¶ Octavò, utrum timor initialis sit idem in substantia cum timore filiali.
¶ Nonò, utrum timor sit donum Spiritus sancti.
¶ Decimò, utrum crescat crescente charitate.
¶ Vndecimò, utrum maneat in patria.
¶ Duodecimò, quid respondeat ei in beatitudinibus & fructibus.

## QVÆSTIONIS DECIMÆNONÆ,

De dono timoris,

In duodecim quæstiunculas distributæ,

Axioma.

2 ² Ejus timoris quo homines, vel ad Deo obediendum vel
ad recedendum ab ejus præceptis commoventur, quatuor
sunt differentiæ: Nimirum timor mundanus, ingenuus ti-
3 mor sive filialis, servilis atque initialis. ³ E quibus mun-
1 danus semper vitiosus, est: ¹ Ingenuus autem quo potissi-
mum metuendus est Deus, semper bonus est atque lauda-
4 bilis. ⁴ Servilis verò ex se quidem malus non est, habet
tamen aliquid mali sibi annexum. Porro ingenuus & ser-
vilis timor, multis rationibus à se mutuo distinguuntur.
5 ⁵ Nam inprimis, Timoris ingenui objectum est culpa, ser-
9 vilis verò pœna. ⁹ Timor etiam, qui inter septem dona
Spiritus sancti numeratur, est timor ingenuus seu filialis,
10 non autē servilis. ¹⁰ Crescente charitate, ingenuus timor
6 simul crescit: ⁶ Servilis contra minuitur, qua parte pœnam
11 respicit, ¹¹ in patriā cœlestē admittitur ingenuus timor
12 in qua servili timori nullus conceditur locus. ¹² Præterea
etiam timori ingenuo, non servili, prima beatitudo, nimi-
7 rum spiritus paupertas respondet. ⁷ Cæterum in hoc conve-
8 niunt, quod uterque sapientiæ sit principium. ⁸ Ingenuus
quoque timor, & is qui initialis appellatur, inter se quidem differunt, non tamen specie, ut ingenuus & servilis, sed perfectionis duntaxat & imperfectionis ratione.

ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum Deus possit timeri.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Deus timeri non possit. Objectum enim timoris est malum futurum, ut suprà habitum * est (1. 2 qu. 42 art 2. & 3.) Sed Deus est expers omnis mali, cùm sit ipsa bonitas. Ergo Deus timeri non potest.

* 1. 2. q. 42. art. 1. cor. Et 3. dist. 34. qu. 2. a. 2. q. 1. ad 2. 1. 2. q. 74. a. 1. & q. 42. a. 2. & 3.



¶ 2. Præterea, Timor spei opponitur. Sed spem habemus de Deo. Ergo non possumus simul eum timere.

¶ 3. Præterea, sicut Philos. * dicit in 2. Rhetor. (cap. 5.) illa timemus, ex quibus nobis mala proveniunt. Sed mala non proveniunt nobis à Deo, sed ex nobisipsis, secundum illud Oseæ 13. *Perditio tua ex te Israel, ex me auxilium tuum.* Ergo timeri non debet.

* lib. 2. Rhetor. cap. 5. tom. 6.

Sed contra est, quod dicitur Jer. 10. *Quis non timebit te, ô rex gentium?* Et Malach. 1. *Si ego Dominus, ubi est timor meus?*

Conclusio.

*Potest Deus timeri, non quidem sicut aliquod malum, sed ut à quo malum aliquod pœnæ esse potest, quod est bonum simpliciter, malum autem secundum quid.*

Respondeo dicendum, quòd sicut spes habet duplex objectum, quorum unum est ipsum bonum futurum, cujus adeptionem quis expectat, aliud autem est auxilium alicujus, per quem expectat se adipisci quod sperat: ita etiam & timor duplex objectum habere potest. Quorum unum est ipsum malum, quod homo refugit: Aliud autem est illud à quo malum provenire potest. Primo ergo modo, Deus, qui est ipsa bonitas, objectum timoris esse non potest: sed secundo modo potest esse objectum timoris, inquantum scilicet ab ipso, vel per comparationem ad ipsum, nobis potest aliquod malum imminere. Ab ipso quidem potest nobis imminere malum pœnæ; quod non est simpliciter malum, sed secundum quid, bonum autem simpliciter. Cum enim bonum dicatur in ordine ad finem, malum autem importet hujus ordinis privationem; illud est malum simpliciter, quod excludit ordinem à fine ultimo, quod est malum culpæ. Malum autem pœnæ est quidem malum inquantum privat aliquod particulare bonum; Est tamen bonum simpliciter, inquantum dependet ab ordine finis ultimi. Per comparationem autem ad Deum, potest nobis malum culpæ provenire, si ab eo separemur. Et per hunc modum Deus potest & debet timeri.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundum quod malum quod homo refugit, est timoris objectum.

Ad secundum dicendum, quòd in Deo est considerare justitiam secundum quam peccantes punit, & misericordiam secundum quam nos liberat. Secundum ergo considerationem ipsius justitiæ insurgit in nobis timor: secundum autem considerationem ipsius misericordiæ insurgit in nobis spes. Et ita secundum diversas rationes Deus est objectum spei & timoris.

Ad tertium dicendum, quòd malum culpæ non est à Deo sicut ab authore, sed est à nobis ipsis inquantum à Deo recedimus. Malum autem pœnæ est quidem à Deo authore, inquantum habet rationem boni, prout scilicet est justum: secundum quod juste nobis pœna infligitur, licet hoc primordialiter ex merito nostri peccati contingat, secundum quem modum dicitur Sap. 1. Quòd *Deus mortem non fecit, sed impij manibus & verbis accersierunt illam.*

ARTICULUS II.

*Vtrum timor convenienter dividatur in filialem, initialem, servilem & mundanum.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter dividatur timor in filialem, initialem, servilem, & mundanum. Damasc. * enim in secundo lib. ponit sex species timoris, scilicet segnitiem, erubescentiam, & alia, de quibus suprà dictum † est (1. 2. qu 41. art. 4) quæ in hac divisione non tanguntur. Ergo videtur quòd hæc divisio timoris non sit conveniens.

3. d. 34. q. 2. art. 1. q. 2 Et ver. q. 2. art. 10. ad 13. Et Rom. 8. lect. 3. col. 2. & 3.

¶ 2. Præterea, Quilibet horum timorum, vel est bonus, vel malus. Sed aliquis est timor, scilicet naturalis, qui neque bonus est moraliter, cùm sit in dæmonibus, secundum illud Iacob. 2. *dæmones credunt, & contremiscunt*: Neque etiam malus, cùm sit in Christo, secundum illud Marc. 14. *Cœpit IESVS pavere & tædere.* Ergo timor insufficienter dividitur secundum prædicta.

* Dam. lib. 2. orthod. fid. c. 15.
† 1. 2. q. 41. ar. 4.

¶ 3. Præterea, Alia est habitudo filij ad patrem, & uxoris ad virum, & servi ad dominum, sed timor filialis qui est filij in comparatione ad patrem, distinguitur à timore servili, qui est servi per comparationem ad dominum, Ergo etiam timor castus qui videtur esse uxoris per comparationem ad virum, debet distingui ab omnibus istis timoribus.

¶ 4. Præterea, Sicut timor servilis timet pœnam, ita timor initialis & mundanus. Non ergo debuerunt ab invicem distingui isti timores.

¶ 5. Præterea, Sicut concupiscentia est boni, ita etiam timor est mali. Sed alia est *concupiscentia oculorum*, qua quis concupiscit bona mundi; alia est *concupiscentia carnis*, qua quis concupiscit delectationem propriam: Ergo etiam alius est timor mundanus quo quis timet amittere bona exteriora, & alius est timor humanus, quo quis timet propriæ personæ detrimentum.

Sed contra est, auctoritas Magistri * 34. dist. 3. lib. sententiarum.

* lib. 3. sentent. dist. 34. § D.

Conclusio.

*Timor aut filialis est, aut initialis, aut servilis, aut mundanus.*

Respondeo dicendum, quòd de timore nunc agimus secundum quod per ipsum aliquo modo ad Deum convertimur, vel ab eo avertimur. Cùm enim objectum timoris sit *malum*; quandoque homo propter mala quæ timet, à Deo recedit: & iste dicitur timor *humanus*, vel *mundanus*. Quandoque autem homo propter mala quæ timet, ad Deum convertitur, & ei inhæret: Quod quidem malum est duplex, scilicet *malum pœnæ*, & *malum culpæ*. Si ergo aliquis convertatur ad Deum & ei inhæreat, propter

timorem pœnæ; erit timor *servilis*. Si autem propter timorem culpæ; erit timor *filialis*. Nam filiorum est timere offensam patris. Si autem propter utrumque est timor *initialis*, qui est medius inter utrumque timorem. Utrum autem malum culpæ possit timeri, supra habitum † est (1. 2. qu. 42. art. 3.) cùm de passione timoris ageretur.

† 1. 2. q. 42. a. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Damasc. dividit timorem secundum quod est passio animæ. Hæc autem divisio timoris attenditur in ordine ad Deum, ut dictum * est.

* In cor art.

Ad secundum dicendum, quòd bonum morale præcipuè consistit in conversione ad Deum, malum autem morale in aversione à Deo; & ideo omnes prædicti timores vel important malum morale, vel bonum. Sed timor naturalis præsupponitur bono & malo morali: & ideo non connumeratur inter istos timores.

Ad tertium dicendum, quòd habitudo servi ad dominum est per potestatem domini servum sibi subjicientis: sed habitudo filii ad patrem, vel uxoris ad virum, est è converso, per affectum filii se subdentis patri, vel uxoris se conjungentis viro unione amoris. Unde timor filialis & castus ad idem pertinent: quia per charitatis amorem Deus *pater noster* efficitur, secundum illud Rom. 8. *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba pater*. Et secundum eandem charitatem dicitur etiam *sponsus noster*, secundum illud 2. ad Cor. 11. *Despondi vos uni viro Virginem castam exhibere Christo*. Timor autem servilis ad aliud pertinet, quia charitatem in sui ratione non includit.

Ad quartum dicendum, quòd prædicti tres timores respiciunt pœnam, sed diversimode. Nam timor mundanus sive humanus respicit pœnam à Deo avertentem, quam quandoque inimici Dei infligunt, vel comminantur. Sed timor servilis & initialis respiciunt pœnam, per quam homines attrahuntur ad Deum, divinitus inflictam, vel comminatam: quam quidem pœnam principaliter timor servilis respicit; timor autem initialis secundariò.

Ad quintum dicendum, quòd eadem ratione homo à Deo avertitur propter timorem amittendi bona mundana, & propter timorem amittendi incolumitatem proprii corporis: quia bona exteriora ad corpus pertinent. Et ideo uterque timor hic pro eodem computatur, quamvis mala quæ timentur, sint diversa; sicut & bona quæ concupiscuntur. Ex qua quidem diversitate provenit diversitas peccatorum secundum speciem; quibus tamen omnibus commune est a Deo abducere.

## Articulus III.

*Utrum timor mundanus sit semper malus.*

1. d. 34. q. 2. art. 1. q. 1. c. & Rom. 8. lect. 3. col. 1. princ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd timor mundanus non semper sit malus. Ad timorem enim humanum pertinere videtur, quòd homines reveremur. Sed quidam vituperantur de hoc quod homines non reverentur, ut patet Luc. 18. de illo judice iniquo, qui *nec Deum timebat, nec homines reverebatur*. Ergo videtur quod timor mundanus non semper sit malus.

¶ 2. Præterea, Ad timorem mundanum videntur pertinere pœnæ, quæ per potestates sæculares infliguntur. Sed per hujusmodi pœnas provocamur ad bene agendum, secundum illud Rom. 13. *Vis non timere potestatem? bonum fac, & habebis laudem ex illa*. Ergo timor mundanus non semper est malus.

¶ 3. Præterea, Illud quod inest nobis naturaliter, non videtur esse malum; eo quod naturalia sunt nobis à Deo. Sed naturale est homini, ut timeat proprii corporis detrimentum, & amissionem bonorum temporalium, quibus præsens vita sustentatur. Ergo videtur, quod timor mundanus non sit semper malus.

Sed contra est, quòd Dominus dicit Matth. 10. *Nolite timere eos, qui corpus occidunt*: ubi timor mundanus prohibetur. Nihil autem divinitus prohibetur nisi malum. Ergo timor mundanus est malus.

### Conclusio.

*Cùm timor mundanus à mala sit radice, scilicet ab amore mundi semper malus necessariò est.*

† 1. 2. q. 1. a. 3. & sup. q. 18. art. 2.

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà † dictis patet (qu. 18. art. 2.) actus morales & habitus ex objectis nomen & speciem habent. Proprium autem objectum appetitivi motus est bonum finale, & ideo à proprio fine omnis motus appetitivus & specificatur & nominatur. Si quis enim cupiditatem nominaret *amorem laboris*, quia propter cupiditatem homines laborant, non rectè nominaret. Non enim cupidi laborē quærunt sicut finem, sed sicut id quod est ad finem. Sicut finem autem quærunt divitias: Unde cupiditas rectè nominatur desiderium vel amor divitiarum, quod est malum. Et per hunc modum amor mundanus propriè dicitur, quo aliquis mundo innititur tanquam fini: & sic amor mundanus semper est malus: Timor autem ex amore nascitur. Illud enim timet homo amittere, quod amat, ut patet per Aug. * in lib. 83. quæst. Et timor mundanus est qui procedit ab amore mundano tanquam à mala radice. Et propter hoc ipse timor mundanus semper est malus.

* lib. 83. q. 33. tom. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquis potest revereri homines dupliciter. Uno modo, inquantum est in eis aliquid divinum, putà bonum gratiæ, vel virtutis, vel saltem naturalis Dei imaginis. Et hoc modo vituperantur, qui homines non reverentur. Alio modo potest aliquis homines revereri, inquantum Deo contrariantur; & sic laudantur qui homines non reverentur: secundum illud Ecclesi. 48. de Elia vel Elisæo. *In diebus suis non pertimuit principem.*

Ad secundum dicendum, quòd potestates sæculares, quando inferunt pœnas ad retrahendum à peccato, in hoc sunt Dei ministri, secundum illud Rom. 13. *Minister enim Dei, est vindex in iram ei qui malum agit*. Et secundum hoc timere potestatem sæcularem, non pertinet ad timorem mundanum, sed ad timorem servilem vel initialem.

Ad tertium dicendum, quòd hoc est naturale quod homo refugiat proprii corporis detrimentum & damna temporalium rerum: sed quod homo propter ista recedat à justitia, est contra rationem naturalem. Unde Philos. dicit in 3. Ethic. (cap. 1.) * Quod quædam sunt (scilicet peccatorum opera) ad quæ nullo timore aliquis debet cogi. Quia pejus est hujusmodi peccata committere; quàm pœnas quascunque pati.

* lib. 3. Eth. c. 1. ant. med. tom. 5.

## Articulus IV.

*Utrum timor servilis sit bonus.*

3. d. 34. q. 2. art. 1. q. 1. c. & qu. 2. & Rom. 8. lect. 3. co. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod timor servilis non sit bonus. Quia *cujus usus est malus, ipsum quoque malum est*. Sed usus timoris servilis est malus: quia sicut Gloss. * dicit Rom. 8. *qui timore aliquid facit, etsi bonum sit quod facit, non tamen bene facit*. Ergo timor servilis non est bonus.

* Est Aug. Enchir. cap. 121. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Illud quod ex radice peccati oritur, non est bonum. Sed timor servilis oritur ex radice peccati: quia super illud Iob. 3. *Quare non in vulva mortuus sum?* dicit Greg. † *Cùm ex peccato præsens pœna metuitur, & amissa Dei facies non amatur; timor ex tumore est, non ex humilitate*. Ergo timor servilis est malus.

† lib. 4. Moral. c. 28. circa pr.

¶ 3. Præterea, Sicut amori charitatis opponitur amor mercenarius, ita timori casto videtur opponi timor servilis. Sed amor mercenarius semper est malus. Ergo & timor servilis.

Sed contra est, Nullum malum est à Spiritu sancto: Sed timor servilis est à Spiritu sancto, quia super illud Rom. 8. *Non accepistis Spiritum servitutis*, &c. dicit Gloss. * *Unus Spiritus est qui facit duos timores*, scilicet servilem & castum. Ergo timor servilis non est malus.

* Gloss. ordinaria ibid.

### Conclusio.

*Quanquam timoris servilitas mala sit, ipse tamen servilis timor secundum suam substantiam bonus est.*

Respondeo dicendum, quòd timor servilis ex parte servilitatis habet quod sit malus. Servitus enim libertati opponitur. Unde cùm liber sit *qui causa sui est*, ut dicitur in 1. Metaph. * servus est qui non causa sui operatur, sed quasi ab extrinseco motus. Quicunque autem ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur: quia ex propria inclinatione movetur ad operandum: Et ideo contra rationem servilitatis est, quod aliquis ex amore operetur: sic ergo timor servilis inquantum servilis est, charitati contrariatur. Si ergo servilitas esset de ratione timoris servilis, oporteret quod timor servilis simpliciter esset malus. Sicut adulterium simpliciter est malum: quia id ex quo contrariatur charitati, pertinet ad adulterii speciem. Sed prædicta servilitas non pertinet ad speciem timoris servilis: sicut nec informitas ad speciem fidei informis. Species enim moralis habitus vel actus ex objecto accipitur. Objectum autem timoris servilis est pœna: cui accidit quod bonum, cui contrariatur pœna, ametur tanquam finis ultimus: & per consequens pœna timeatur tanquam principale malum, quod contingit in non habente charitatem: Vel, quod ordinetur in Deum sicut in finem, & per consequens pœna non timeatur, tanquam principale malum, quod contingit in habente charitatem. Non enim tollitur species habitus per hoc quod ejus objectum vel finis ordinatur ad ulteriorem finem. Et ideo timor servilis secundum suam substantiam bonus est, sed servilitas ejus est mala.

* lib. 1. Metaph. cap. 2. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Aug. intelligendum est de eo qui facit aliquid timore servili inquantum est servilis, ut scilicet non amet justitiam, sed solùm pœnam timeat.

Ad secundum dicendum, quòd timor servilis secundum suam substantiam non oritur ex tumore, sed ejus servilitas ex tumore nascitur, inquantum scilicet homo affectum suum non vult subjicere jugo justitiæ per amorem.

Ad tertium dicendum, quòd amor mercenarius dicitur qui Deum diligit propter bona temporalia: quod secundum se charitati contrariatur: & ideo amor mercenarius semper est malus. Sed timor servilis secundum suam substantiam non importat nisi timorem pœnæ: sive timeatur ut principale malum, sive non timeatur ut malum principale.

## Articulus V.

*Utrum timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali.*

3. d. 34. q. 2. a. 1. qu. 1. & Rom. 8. lect. 3. co. 2.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd timor servilis sit idem in substantia cum timore filiali. Ita enim videtur se habere timor filialis ad servilem, sicut fides formata ad informem: quorum unum est cum peccato mortali, aliud verò non. Sed eadem secundum substantiam est fides formata & informis: Ergo & idem est secundum substantiam timor servilis & filialis.

¶ 2. Præterea, Habitus diversificantur secundum objecta. Sed idem est objectum timoris servilis & filialis, quia utroque timore timetur Deus. Ergo & idem est secundum substantiam timor servilis & timor filialis.

¶ 3. Præterea, sicut homo sperat frui Deo, & ab eo beneficia obtinere, ita etiam timet separari à Deo, & pœnas ab eo pati. Sed eadē est spes qua speramus frui Deo, & qua speramus alia beneficia obtinere ab eo, ut dictum * est (qu. 17. art. 2.) Ergo etiam idem est timor filialis, quo timemus separationem à Deo, & servilis, quo timemus ab eo puniri.

* q. 17 art. 2.

Sed contra est, quod Aug. super primam Can. Joan. (Tract. 9.) † dicit, duos esse timores, unū servilem, & aliū filialem vel castum.

† Tract. 6. in C[...] ban. c[...] med. [...]

Conclu

CONCLUSIO.

*Cùm timor servilis pœna refugiat malum; filialis verò culpam, necessario specie distinguuntur filialis ac servilis timor.*

RESPONDEO dicendum, quòd proprium objectum timoris est malum: & quia actus & habitus distinguuntur secundum objecta, ut ex suprà dictis * patet (1. 2. qu. 54. art. 2.) necesse est quod secundum diversitatem malorum etiam timores specie differant. Differunt autem specie malum pœnæ, quod refugit timor servilis; & malum culpæ, quod refugit timor filialis, ut ex supra dictis † patet (art. 2.) Vnde manifestum est, quòd timor servilis & filialis non sunt idem secundum substantiam, sed differunt specie.

* 1. 2. qu. 54. art. 2.
† Art. 2. hujus qu.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd fides formata & informis non differunt secundum objectum: Vtraque enim fides & credit Deo; & credit Deum: sed differunt solum per aliquod extrinsecum, scilicet secundum præsentiam & absentiam charitatis. & ideo non differunt secundum substantiam, sed timor servilis & filialis differunt secundum objecta; & ideo non est similis ratio.

AD SECUNDUM dicendum, quod timor servilis & timor filialis non habent eandem habitudinem ad Deum. Nam timor servilis respicit Deum, sicut principium inflictivum pœnarum; timor autem filialis respicit Deum, non sicut principium activum culpæ, sed potiùs sicut terminum, à quo refugit separari per culpam. Et ideo ex hoc objecto quod est Deus non consequitur identitatem speciei: quia etiam motus naturales secundum habitudinem ad aliquem terminum specie diversificantur. Non enim idem est motus specie, qui est ab albedine, & qui est ad albedinem.

AD TERTIUM dicendum, quòd spes respicit Deum sicut principium tam respectu fruitionis divinæ, quam respectu cujuscunque alterius beneficii. Non autem est sic de timore. Et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS VI.

*Vtrum timor servilis remaneat cum charitate.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd timor servilis non remaneat cum charitate: dicit enim Aug. * super 1. Can. Joan. (tract. 9.) quod cum *coeperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum.*

¶ 2. Præterea, *Charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. 5. *Sed ubi Spiritus Domini, ibi libertas*: ut dicitur 2. ad Cor. 3. Cùm ergo libertas excludat servitutem; videtur quod timor servilis expellatur charitate adveniente.

¶ 3. Præterea, Timor servilis ex amore sui causatur, inquantum pœna diminuit proprium bonum: sed amor Dei expellit amorem sui: facit enim contemnere seipsum, ut patet per auctoritatem Aug. 14. † de Civit. Dei (cap. ult.) quòd *amor Dei usque ad contemptum sui, facit civitatem Dei*: Ergo videtur quod veniente charitate timor servilis tollatur.

* Tract. 9. in Can. 10. inter principium & med. to. 9.
† lib. 14. cap. ult. in princ. tom. 5.

SED CONTRA est, quod timor servilis est donum Spiritus sancti, ut suprà dictum * est: sed dona Spiritus sancti non tolluntur adveniente charitate, per quam Spiritus sanctus in nobis habitat. Ergo adveniente charitate non tollitur timor servilis.

* Art. 2. hujus qu.

CONCLUSIO.

*Timor, etsi ut servilis non maneat cum charitate, secundum tamen substantiam suam cum ea manere potest.*

RESPONDEO dicendum, quòd timor servilis ex amore sui causatur: quia est timor pœnæ, quæ est detrimentum proprii boni. Vnde hoc modo timor pœnæ potest stare cum charitate, sicut & amor sui. Ejusdem enim rationis est quod homo cupiat bonum suum, & quod timeat eo privari. Amor autem sui tripliciter se potest habere ad charitatem. Vno enim modo contrariatur charitati, secundum quod aliquis in amore proprii boni finem constituit. Alio verò modo in charitate includitur secundum quod homo se propter Deum & in Deo diligit. Tertiò modo à charitate quidem distinguitur, sed charitati non contrariatur: puta cum aliquis diligit seipsum secundum rationem proprii boni, ita tamen quod in hoc proprio bono non constituat finem, sicut etiam & ad proximum potest esse aliqua specialis dilectio præter dilectionem charitatis quæ fundatur in Deo; dum proximus diligitur ratione commoditatis, consanguinitatis, vel alicujus alterius conditionis humanæ, quæ tamen referibilis sit ad charitatem: sic ergo & timor pœnæ includitur uno modo in charitate: Nam separari à Deo est quædam pœna quam charitas maximè refugit. Unde hoc pertinet ad timorem castum. Alio autem modo contrariatur charitati; secundum quod aliquis refugit pœnam contrariam bono suo naturali, sicut principale malum contrarium bono diligitur ut finis: & sic timor pœnæ non est cum charitate. Alio modo timor pœnæ distinguitur quidem secundum substantiam à timore casto; quia scilicet homo timet malum pœnale non ratione separationis à Deo, sed inquantum est nocivum proprii boni, nec tamen in illo bono constituitur ejus finis: Vnde nec illud malum formidatur tanquam principale malum. Et talis timor pœnæ potest esse cum charitate, sed iste timor pœnæ non dicitur esse servilis, nisi quando pœna formidatur sicut principale malum, ut ex dictis * patet. Et ideo timor inquantum servilis, non manet cum charitate; sed substantia timoris servilis cum charitate manere potest, sicut amor sui manere potest cum charitate.

* Art. 4. hujus qu. & art. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd August. ibi loquitur de timore inquantum servilis est.

Et sic etiam procedunt aliæ duæ rationes.

ARTICULUS VII.

*Vtrum timor sit initium sapientiæ.*

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd timor non sit initium sapientiæ. Initium enim est aliquid rei. Sed timor non est aliquid sapientiæ; quia timor est in vi appetitiva, sapientia autem est in vi intellectiva. Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiæ.

* q. 44. art. 6. ad 3.

¶ 2. Præterea, Nihil est principium sui ipsius. Sed *timor Dei ipse est sapientia*, ut dicitur Iob. 28. Ergo videtur quod timor Dei non est initium sapientiæ.

¶ 3. Præterea, Principio non est aliquid prius. Sed timore est aliquid prius, quia fides præcedit timorem: Ergo videtur quod timor non sit initium sapientiæ.

SED CONTRA est, quod dicitur in Psalm. 110. *Initium sapientiæ timor Domini.*

CONCLUSIO.

*Sapientiæ initium quantum ad eius essentiam, sunt articuli fidei quantum verò ad eius effectum, timor tam servilis quàm filialis est eiusdem sapientiæ initium.*

RESPONDEO dicendum, quòd *initium sapientiæ* potest aliquid dici dupliciter. Uno modo, quia est initium ipsius sapientiæ quantum ad ejus essentiam. Alio modo quantum ad ejus effectum. Sicut initium artis secundum ejus essentiam sunt principia ex quibus procedit ars: initium autem artis secundum ejus effectum est unde incipit ars operari. Sicut si dicamus, quod principium artis ædificativæ est fundamentum, quia ibi incipit ædificator operari. Cùm autem sapientia sit cognitio divinorum, ut infrà * dicitur (qu. 45.) aliter consideratur à nobis, & aliter à Philosophis. Quia enim vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur, & dirigitur secundum quandam participationem divinæ naturæ, quæ est per gratiam; sapientia secundum nos non solum consideratur, ut est cognoscitiva Dei sicut apud Philosophos, sed etiam ut est directiva humanæ vitæ, quæ non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas, ut patet per Aug. 12. de Trinit. (cap. 14.) * Sic ergo initium sapientiæ secundum ejus essentiam sunt prima principia sapientiæ, quæ sunt articuli fidei: & secundum hoc fides dicitur sapientiæ initium. Sed quantum ad effectum, initium sapientiæ est unde sapientia incipit operari: & hoc modo timor est initium sapientiæ. Aliter tamen timor servilis, & aliter timor filialis. Timor enim servilis est sicut principium extra, disponens ad sapientiam inquantum aliquis timore pœnæ discedit à peccato, & habilitatur per hoc ad sapientiæ affectum, secundum illud Eccl. 1. *Timor Domini expellit peccatum.* Timor autem castus vel filialis est initium sapientiæ, sicut primus sapientiæ effectus. Cùm enim ad sapientiam pertineat quod humana vita reguletur secundum rationes divinas hinc oportet sumere principium, ut homo Deum revereatur, & se ei subjiciat. Sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur.

* qu. 45. art. 1.
* lib. 12. cap. 14. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa ostendit quod timor non est principium sapientiæ, quantum ad essentiam sapientiæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd timor Dei comparatur ad totam vitam humanam per sapientiam Dei regulatam, sicut radix ad arborem. Unde dicitur Eccl. 1. *Radix sapientiæ esse timere Dominum: Rami enim illius longævi.* Et ideò sicut radix virtute dicitur esse tota arbor, ita timor Dei dicitur esse sapientia.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut dictum * est, alio modo fides est principium sapientiæ, & alio modo timor. Vnde dicitur Ecclesi. 25. *Timor Dei initium dilectionis est: Initium autem fidei agglutinandum est ei.*

* In cor. art.

ARTICULUS VIII.

*Vtrum timor initialis differat secundum substantiam à timore filiali.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quòd timor initialis differat secundum substantiam à timore filiali. Timor enim filialis ex dilectione causatur. Sed timor initialis est principium dilectionis, secundum illud Eccles. 25. *Timor Domini initium dilectionis est.* Ergo timor initialis est alius à filiali.

* 1. d. 34. q. 2. ar. 1. q. 7. Et Rom. 8. lect. 10. 3.

¶ 2. Præterea, Timor initialis timet pœnam, quæ est objectum servilis timoris: & sic videtur quod timor initialis sit idem cum servili: Sed timor servilis est alius à filiali: Ergo etiam, timor initialis est alius secundum substantiam à filiali.

¶ 3. Præterea, Medium differt eadem ratione ab utroque extremorum. Sed timor initialis est medium inter timorem servilem & timorem filialem: Ergo differt & à filiali & à servili.

SED CONTRA est, quod perfectum & imperfectum non diversificant substantiam rei. Sed timor initialis & filialis differunt secundum perfectionem & imperfectionem charitatis, ut patet per August.* super 1. Can. Joan. (Tract. 9.) Ergo timor initialis non differt secundum substantiam à filiali.

* Tract. 9. in Canon. Joan. paulo. ant. med. & deinceps t. 9.

CONCLUSIO.

*Non differunt essentialiter initialis & filialis timor, sed unus & idem prorsus timor est, secundum perfectum & imperfectum variatus.*

RESPONDEO dicendum, quòd timor initialis dicitur ex eo quod est initium. Sed cum & timor servilis & timor filialis sint aliquo modo initium sapientiæ utcrque potest aliquo modo initialis dici. Sed sic non accipitur *initialis* secundum quod distinguitur à timore servili & filiali: sed accipitur secundum quod competit statui incipientium; in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem charitatis, non autem inest eis timor filialis perfectè; quia nondum pervenerunt ad perfectionem charitatis:

ritatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut charitas imperfecta ad perfectam. Charitas autem perfecta & imperfecta, non differunt secundum essentiam, sed solum secundum statum: Et ideo dicendum est, quòd etiam timor initialis, prout hic sumitur, non differt secundum essentiam a timore filiali.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor, qui est initium dilectionis est timor servilis, qui introducit charitatem: sicut seta introducit linum, ut Aug. † dicit. Vel, si hoc referatur ad timorem initialem: dicitur esse dilectionis initium non absolutè, sed quantum ad statum charitatis perfectæ.

† Tract. 9 in Ca. Joan. inter principium & med. to. 9.

Ad secundum dicendum, quòd timor initialis non timet pœnam, sicut proprium objectum, sed inquantum habet aliquid de timore servili adjunctum, qui secundum substantiam manet quidem cum charitate, servilitate remota. Sed actus ejus manet quidem cum charitate imperfecta, in eo qui non solum movetur ad bene agendum ex amore justitiæ, sed etiam ex timore pœnæ, sed iste actus cessat in eo qui habet charitatem perfectam; quæ *foras mittit timorem habentem pœnam*, ut dicitur 1. Joan. 4.

Ad tertium dicendum, quòd timor initialis est medium inter timorem servilem & filialem, non sicut inter ea quæ sunt unius generis; sed sicut imperfectum est medium inter ens perfectum & non ens; ut dicitur 2. † Metaph. (text. 7.) Quod tamen est idem secundum substantiam, cum ente perfecto, differt autem totaliter à non ente.

† lib. 2. text. 7. tom. 3.

## Articulus IX.

*Vtrum timor sit donum Spiritus sancti.*

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd timor non sit donum Spiritus sancti. Nullum enim donum Spiritus sancti opponitur virtuti, quæ etiam est à Spiritu sancto: alioquin Spiritus sanctus esset sibi contrarius. Sed timor opponitur spei, quæ est virtus. Ergo timor non est donum Spiritus sancti.

3. di. 43. q. 3. ar. 1. qu. 3. & art. 2. q. 1. Et Ro. 8. le. 3. co. 2.

¶ 2. Præterea, Virtutis Theologicæ proprium est quòd Deum habeat pro objecto: sed timor habet Deum pro objecto inquantum Deus timetur; Ergo non est donum, sed virtus Theologica.

¶ 3. Præterea, Timor ex amore consequitur; sed amor ponitur quædam virtus Theologica: Ergo etiam timor est virtus Theogica; quasi ad idem pertinens.

¶ 4. Præterea, Greg. * dicit 2. Moralium (cap. 27. vol. 36) quod timor datur contra superbiam. Sed superbiæ opponitur virtus humilitatis. Ergo etiam timor sub virtute comprehenditur.

*lib. 2. Moral. c. 36. parū ante me.

¶ 5. Præterea, Dona sunt perfectiora virtutibus: dantur enim in adjutorium virtutum; ut Greg † dicit 2. Moralium (ut sup.) Sed spes est perfectior timore, quia spes respicit bonum; timor malum. Cùm ergo spes sit virtus, non debet dici quòd timor sit donum.

† lib. 2. Moral. c. 36.

Sed contra est, quod Isa. 11. timor Domini enumeratur inter septem dona Spiritus sancti.

### Conclusio.

*Timor Domini Dei castus vel filialis donum est Spiritus sancti, quo nos voluntariè Deum reveremur, & nos ipsi subducere refugimus.*

Respondeo dicendum, quòd multiplex est timor, ut supra dictum est. † Timor autem humanus, ut dicit August. in lib. de * Gratia & lib. arbitr. (cap. 18.) non est donum Dei, hoc enim timore Petrus negavit Christum: sed ille timor, de quo dictum † est, *Illum timete, qui potest animam & corpus mittere in gehennam*. Similiter etiam timor servilis non est numerandus inter septem dona Spiritus sancti, licet sit à Spiritu sancto: quia ut Aug. dicit in lib. * de Natura & gratia (cap. 57.) potest habere annexam voluntatem peccandi. Dona autem Spiritus sancti non possunt esse cum voluntate peccandi quia non sunt sine charitate, ut dictum est. (1. 2. qu. 68. art. 5.) † Vnde relinquitur, quod timor Dei qui numeratur inter septem dona Spiritus sancti, est timor filialis, sive castus, Dictum * est enim supra (1. 2. qu. 68. art. 1. & 2.) quod dona Spiritus sancti sunt quædam habituales perfectiones potentiarum animæ, quibus redduntur bene mobiles à Spiritu sancto: sicut virtutibus moralibus potentiæ appetitivæ redduntur bene mobiles à ratione. Ad hoc autem quod aliquid sit bene mobile ab aliquo movente, primò requiritur ut sit ei subjectum, non repugnans: quia *ex repugnantia mobilis ad moventis, impeditur motus*. Hoc autem facit timor filialis & castus; inquantum per ipsum, Deum reveremur, & refugimus nos ipsi subducere. Et ideo timor filialis quasi primum locum tenet ascendendo, inter dona Spiritus sancti: ultimum autem descendendo: sicut Aug. † dicit in lib. de sermone Domini in monte.

† Art. 2. hujus qu. * Ca. 18. declinando ad fi. tom. 7. † Matth. 10. * cap. 57. ante me. tom. 7. † 1. 2. q. 68. ar. 5. * 1. 2. q. 68. ar. 1. & 2. † lib. 1. c. 6. ante medium tom. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd timor, filialis non contrariatur virtuti spei. Non enim per timorem filialem timemus ne nobis deficiat quod speramus obtinere per auxilium divinum: sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor filialis & spes sibi invicem cohærent, & se invicem perficiunt.

Ad secundum dicendum, quòd proprium & principale objectum timoris est malum quod quis refugit. Et per hunc modum Deum non potest esse objectum timoris, sicut supra dictum est. † Est autem per hunc modum objectum spei & aliarum virtutum Theologicarum: quia per virtutem spei non solum innitimur divino auxilio ad adipiscendum quæcumque alia bona, sed principaliter ad adipiscendum ipsum Deum tanquam principale bonum. Et idem patet in aliis virtutibus Theologicis.

† Art. 1. hujus q.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc quod amor est principium timoris, non sequitur quod timor Dei non sit habitus distinctus à charitate, quæ est amor Dei: quia amor est principium omnium affectionum: & tamen diversis habitibus perficimur circa diversas affectiones. Ideo tamen amor magis habet rationem virtutis, quam timor: quia amor respicit bonum, ad quod principaliter virtus ordinatur secundum propriam rationem, ut ex supra dictis * patet (1. 2. qu. 55. art. 2.) Et per hoc, etiam spes ponitur virtus: Timor autem principaliter respicit malum, cujus fugam importat. Vnde est aliquid minus virtute Theologica.

* 1. 2. q. 55. ar. 2.

Ad quartum dicendum, quòd sicut dicitur Eccl. 10. *Initium superbiæ hominis apostatare à Deo*, hoc est, nolle subdi Deo, quod opponitur timori filiali, qui Deum reveretur. Et sic timor excludit principium superbiæ propter quod datur contra superbiam. Nec tamen sequitur quod sit idem cum virtute humilitatis: sed quod sit principium ejus. Dona enim Spiritus sancti sunt principia virtutum intellectualium & moralium, ut suprà dictum est (1. 2. qu. 68. art. 1. & 8.) * Sed virtutes Theologicæ sunt principia donorum, ut suprà † habitum est (ibid. art. 4. ad 3.) Vnde patet responsio Ad quintum.

* 1. 2. q. 68. ar. 5. & 8. † 1. 2. q. 68. ar. 4. ad 3.

## Articulus X.

*Vtrum crescente charitate, diminuatur timor.*

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd crescente charitate, diminuatur timor. Dicit enim Aug. super primam Can. * Joan. (tract. 9.) Quantum charitas crescit, tantum timor decrescit.

3. di. 34. q. 2. ar. 1. qu. 3. Et Psal. 18. co. 10. * Tract. 9. inter princip. & med. tom. 9.

¶ 2. Præterea, Crescente spe, diminuitur timor. Sed crescente charitate, crescit spes, ut suprà † habitum est (qu. 17. art. 8.) Ergo crescente charitate, diminuitur timor.

† q. 17. ar. 8.

¶ 3. Præterea, Amor importat unionem, timor autem separationem. Sed crescente unione, diminuitur separatio. Ergo crescente amore charitatis diminuitur timor.

Sed contra est, quod dicit August. in lib. 83. q. * quod *Dei timor non solum inchoat, sed etiam perficit sapientiam, qua summe diligit Deum & proximum tanquam seipsum.*

* q. 36 in fin. illius tom. 4.

### Conclusio.

*Crescente charitate, crescit filialis ac castus timor: servilis autem timor, quantum attinet ad servilitatem, adveniente charitate penitus evanescit: quantum verò attinet ad timorem pœnæ, crescente charitate paulatim diminuitur.*

Respondeo dicendum, quòd duplex est timor Dei, sicut dictum † est (text. 4.) unus quidem filialis, quo quis timet offensam patris, vel separationem ab ipso: alius autem servilis, quo quis timet pœnam. Timor autem filialis necesse est quòd crescat crescente charitate, sicut effectus crescit crescente causa. Quanto enim aliquis magis diligit aliquem, tanto magis timet eum offendere & ab eo separari. Sed timor servilis, quantum ad servilitatem totaliter tollitur charitate adveniente: remanet tamen secundum substantiam timor pœnæ, ut dictum † est (art. 6.) Et iste timor diminuitur charitate crescente; maximè quantum ad actum; quia quanto aliquis magis diligit Deum, tanto minus timet pœnam. Primò quidem, quia minus attendit ad proprium bonum, cui contrariatur pœna. Secundò, quia firmius inhærens magis confidit de præmio, & per consequens minus timet de pœna.

† Art. 4. hujus q. † Art. 6. hujus qu.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustin. loquitur de timore pœnæ.

Ad secundum dicendum, quòd timor pœnæ est qui diminuitur crescente spe. Sed ea crescente, crescit timor filialis: quia quanto aliquis certiùs expectat alicujus boni consecutionem per auxilium alterius, tanto magis veretur eum offendere, vel ab eo separari.

Ad tertium dicendum, quod timor filialis non importat separationem, sed magis subjectionem ad ipsum: Separationem autem refugit à subjectione ipsius. Sed quodammodo separationem importat, per hoc quod non præsumit se ei adæquare, sed ei se subjicit. Quæ etiam separatio invenitur in charitate: inquantum diligit Deum supra se & supra omnia. Vnde amor charitatis augmentatus reverentiam timoris non minuit, sed auget.

## Articulus XI.

*Vtrum timor remaneat in patria.*

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd timor non remaneat in patria. Dicitur enim Prov. 1. *abundantia perfruetur, timore malorum sublato*. Quod intelligitur de homine jam sapientia perfruente in beatitudine æterna. Sed omnis timor est alicujus mali: quia malum est objectum timoris, ut supra dictum † est (2. & 5.) ergo nullus timor erit in patria.

1. 2. q. 68. art. 6. Et 3. di. 34. q. 2. ar. 3. Et de q. 2. ar. 2. q. 3 & 4. q. 1. † a. 2. & 5. hujus q. & 1. 2. q. 42. a. 1.

¶ 2. Præterea, Homines in patria erunt Deo conformes, secundum illud 1. Joan. 3. *Cùm apparuerit, similes ei erimus*. Sed Deus nihil timet. Ergo homines in patria non habebunt aliquem timorem.

¶ 3. Præterea, Spes est perfectior, quàm timor: quia spes est respectu boni, timor respectu mali: sed spes non erit in patria, Ergo nec timor erit in patria.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. 18. *Timor Domini sanctus permanet in sæculum.*

### Conclusio.

*Nullo modo timor servilis seu pœna timor erit in patria, cùm ibi sit secura & æterna beatitudinis fruitio.*

Respondeo dicendum, quod, timor servilis sive timor pœnæ nullo modo erit in patria. Excluditur enim talis timor per securitatem æternæ beatitudinis, quæ est de ipsius beatitudinis ratione, sicut suprà dictum est (q. 18. a. 3.) † Timor autem filialis sicut augetur augmentata charitate, ita charitate perfecta perficietur. Vnde non habebit in patria eundem actum omnino, quem habet modo. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod proprium objectum timoris est malum possibile: sicut proprium objectum spei est bonum possibile

† q. 18. a. 3. & q. 5. a. 1.

possibile. Et cum motus timoris sit quasi fugæ, importat timor fugam mali ardui possibilis. Parva enim mala timorem non inducunt. Sicut autem bonum uniuscujusque est, ut in suo ordine consistat: ita malum uniuscujusque est, ut suũ ordinem deserat. Ordo autem creaturæ rationalis est, ut sit sub Deo & supra cæteras creaturas. Unde sicut malum creaturæ rationalis est, ut subdat se creaturæ inferiori per amorem; ita etiam malum ejus est, si non Deo se subjiciat, sed in ipsum præsumptuosè insiliat, vel eum contemnat. Hoc autem malum creaturæ rationali secundum suam naturam consideratæ possibile est, propter naturalem liberi arbitrii flexibilitatem. Sed in beatis fit non possibile per gloriæ perfectionem. Fuga ergo hujus mali, quod est Deo non subjici, ut possibilis naturæ, impossibilis autem beatitudini, erit in patria. In via autem est fuga hujus mali, ut omnino possibilis. Et ideo Gregor. † dicit 17. Moral exponens illud Iob. 26. *Columnæ cœli contremiscunt & pavent ad nutum ejus*, dicit. *Ipsæ*, inquit, *virtutes cœlestium quæ hunc sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis:* quia scilicet admirantur Deum, ut supra se existentem, & eis incomprehensibilem. Augustinus etiam 14. † de Civit. Dei (cap. 9.) hoc modo ponit timorem in patria, quamvis hoc sub dubio derelinquat. *Timor*, inquit, *ille castus permanent in sæculum sæculi: si erit in futuro sæculo, non erit timor exterrens à malo, quod accidere potest: sed tenës in bono, quod amitti non potest. Vbi enim boni adepti amor immutabilis est, profecto, si dici potest, mali cavendi timor securus est. Timoris quippe casti nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare: & non solicitudine infirmitatis, ne fortè peccemus, sed tranquillitate charitatis cavere peccatum. Aut si nullius omnino generis timor ibi esse poterit, ita fortassè timor in sæculum sæculi dictus est permanens: quia id permanebit quò timor ipse perducit.*

† Cap. 15. circa princip. — † lib. 14. cap. 9.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in auctoritate prædicta excluditur à beatis timor solicitudinem habens, de malo præcavens: non autem timor securus, ut August. † dicit (ubi sup.)

† Ibid.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut dicit Dion. c. 9. de divin. nom. *Eadem & similia sunt Deo & dissimilia. Hæc quidem secundum contingentem non imitabilis imitationem*, id est: inquantum secundum suum *posse* imitantur Deum, qui non est perfectè imitabilis. *Hæc autem secundum quod hic causata minus habët, à causa infinitis mensuris & incomparabilibus deficientia.* Unde nõ oportet, si Deo non convenit timor: quia non habet superiorem, cui subjiciatur, quòd propter hoc non conveniat beatis, quorum beatitudo consistit in perfecta subjectione ad Deum.

AD TERTIUM dicendum, quòd spes importat quendam defectum, scilicet futuritionem beatitudinis, quæ tollitur per ejus præsentiam. Sed timor importat defectum naturalem creaturæ, secundum quod in infinitum distat à Deo. Quod etiam in patria remanebit: & ideo timor non evacuabitur totaliter.

## ARTICULUS XII.

*Vtrum paupertas spiritus sit beatitudo respondens dono timoris.*

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quòd paupertas spiritus non sit beatitudo respondens dono timoris. Timor enim est initium spiritualis vitæ, ut ex † dictis patet (art. 7.) Sed paupertas, pertinet ad perfectionem vitæ spiritualis, secundum illud Matth. 19. *Si vis perfectus esse, vade; & vende omnia quæ habes, & da pauperibus.* Ergo paupertas spiritus non respondet dono timoris.

Infra q. 186. art. 3. cor. & 3.6. 24. q. 3. art. 4. & 6. cor. — † Art. 7. hujus q.

¶ 2. Præterea, In Psalm. 118. dicitur, *Confige timore tuo carnes meas.* Ex quo videtur, quod ad timorem pertineat carnem reprimere. Sed ad repressionem carnis maximè videtur pertinere beatitudo luctus. Ergo beatitudo luctus magis respondet dono timoris, quam beatitudo paupertatis.

¶ 3. Præterea, Donum timoris respondet virtuti spei, sicut dictum † est (art. 9. ad 1.) Sed spei maximè videtur respondere beatitudo ultima, quæ est, *Beati pacifici, quoniam Filii Dei vocabuntur*, quia: ut dicitur Rom. 5. *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*: ergo beatitudo illa magis respondet dono timoris, quam paupertas spiritus.

† Art. 9. ad 1.

¶ 4. Præterea, Supra dictum † est (1. 2. qu. 70. art. 2.) quod beatitudinibus respondent fructus: sed nihil in fructibus invenitur respondere dono timoris. Ergo etiam neque in beatitudinibus aliquid ei respondet.

† 1. 2. q. 70. ar. 3.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit in lib. † de sermone Domini in monte. *Timor Dei congruit humilibus, de quibus dicitur Beati pauperes spiritu.*

† lib. 1. c. 9. circ. medium tom. 4.

## CONCLUSIO.

*Paupertatem spiritus ad eos pertinere certum est, qui filiali timore Deo se voluntariè subjiciunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd timori propriè respondet paupertas spiritus. Cum enim ad timorem filialem pertineat Deo reverentiam exhibere, & ei subditum esse, id quod ex hujusmodi subjectione consequitur, pertinet ad donum timoris. Ex hoc autem quod aliquis Deo se subjicit, desinit quærere in seipso vel in aliquo alio magnificari, nisi in Deo. Hoc enim repugnaret perfectæ subjectioni ad Deum. Unde in Psalm. 19. *Hi in curribus & hi in equis, nos autem in nomine Dei nostri invocabimus.* Et ideo ex hoc, quod aliquis perfectè timet Deum; consequens est quod non quærat magnificari in seipso per superbiam: neque etiam quærat magnificari in exterioribus bonis, scilicet honoribus & divitiis: quorum utrumque pertinet ad paupertatem spiritus, secundum quod paupertas spiritus intelligi potest, vel exinanitio inflati & superbi spiritus, ut Augustin. † exponit (ubi sup.) vel etiam abjectio temporalium rerum, quæ fit Spiritu, id est, propria voluntate per instinctũ Spiritus sancti, † ut Ambros. (in Luc.) & Hieronim. (in Matth.) exponunt.

† lib. 1. cap. 1. circa medium & lib. de princip. tom. 4. — † Amb. lib. 5. in Luc in c. de beatitudinibus. Hieron. in Matth. circa princip. cap. 5. tom. 9.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cum beatitudo sit actus virtutis perfectæ, omnes beatitudines ad perfectionem spiritualis vitæ pertinent. In qua quidem perfectione principium esse videtur ut tendens ad perfectam spiritualium bonorum participationem, terrena bona contemnat, sicut & timor primum locum habet in donis. Non autem consistit perfectio in ipsa temporalium bonorum desertione, sed hæc est via ad perfectionem. Timor autem filialis cui respondet beatitudo paupertatis, etiam est cum perfectione sapientiæ: ut suprà † dictum est (art. 10.)

† Artic. 7. & 10. hujus q.

AD SECUNDUM dicendum, quòd directius opponitur subjectioni ad Deum, quam facit timor filialis, indebita magnificatio hominis, vel in seipso, vel in aliis rebus, quã delectatio extranea: quæ tamen opponitur timori ex consequenti, quia qui Deum reveretur & ei subditur, non delectatur in aliis à Deo. Sed tamen delectatio non pertinet ad rationem ardui, quam respicit timor; sicut magnificatio. Et ideo directè beatitudo paupertatis respondet timori, beatitudo autem luctus ex consequenti.

AD TERTIUM dicendum, quòd spes importat motum secundum habitudinem ad terminum ad quem tenditur. Sed timor importat magis motum, secundum habitudinẽ recessus à termino *à quo*. Et ideo ultima beatitudo, quæ est spiritualis perfectionis terminus, congruè respondet spei, per modum objecti ultimi: Sed prima beatitudo, quæ est per recessum à rebus exterioribus impedientibus divinam subjectionem, congruè respondet timori.

AD QUARTUM dicendum, quòd in fructibus illa quæ pertinent ad moderatum usum vel abstinentiam à rebus temporalibus videntur dono timoris convenire; sicut modestia, & continentia, & castitas.

## QUÆSTIO XX.

*De desperatione, in quatuor articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis. Et primo de desperatione: Secundò, de præsumptione.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum desperatio sit peccatum.
¶ Secundò, utrum possit esse sine infidelitate.
¶ Tertiò, utrum sit maximum peccatorum.
¶ Quartò, utrum oriatur ex acedia.

## QUÆSTIONIS XX.

### De desperatione,

Quadrifariam distributæ,

AXIOMA.

1 1 *Desperatio, qua vel divina misericordia in condonandis peccatis, vel benignitas in convertendis peccatoribus abdicatur, peccatum est,* 3 *ratione periculi quidem maximum, at si culpa spectatur, infidelitate & divini numinis odio minus.* 4 *Oriturque nonnunquam ex libidinum intemperantia, interdum ex nimia animi abjectione,* 2 *& fide salva sæpe numero contingere potest.*

## ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum desperatio sit peccatum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd desperatio non sit peccatum. Omne enim peccatum habet conversionem ad commutabile bonum cum aversione ab incommutabili bono: ut per August. † patet in primo lib. de lib. arbit. Sed desperatio non habet conversionem ad commutabile bonum. Ergo non est peccatum.

† lib. 1. cap. ult. circa medium, & lib. 2. c. 19. t. 1.

¶ 2. Præterea, Illud quod oritur ex bona radice, non videtur esse peccatum: quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. 7. Sed desperatio videtur procedere ex bona radice, scilicet ex timore Dei, vel ex horrore magnitudinis propriorum peccatorum. Ergo desperatio non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Si desperatio esset peccatum, etiam damnatis esset peccatum, quod desperant. Sed hoc non imputatur eis ad culpam, sed magis ad damnationem. Ergo neque viatoribus imputatur ad culpam. Et ita desperatio non est peccatum.

SED CONTRA, Illud per quod homines in peccata inducuntur, videtur esse non solum peccatum, sed principium peccatorum. Sed desperatio est hujusmodi. Dicit enim Apostolus de quibusdã ad Ephes. 4. *Qui desperantes; semetipsos tradiderunt impudicitiæ in operationem omnis immunditiæ & avaritiæ.* Ergo desperatio non solum est peccatum, sed aliorum peccatorum principium.

## CONCLUSIO.

*Desperatio quæ est motus voluntatis inde nascens, quod quis existimet Deum peccatori pœnitenti veniam denegare, peccatum est.*

RESPONDEO dicendum, quòd secundum Philosophum in † 6. Ethicorũ. Illud quod est in intellectu affirmatio vel negatio, est in appetitu prosecutio & fuga; & quod est in intellectu *verum* vel *falsum*, est in appetitu *bonum* & *malum*. Et ideo omnis motus appetitivus conformiter se habens intellectui vero, est secundum se bonus: Omnis autem motus appetitivus conformiter se habens intellectui falso, est secundũ se malus & peccatum. Circa Deum autem vera existimatio intellectus est, quod ex ipso provenit hominum salus, & venia peccatoribus datur, secundũ illud Ezech. 18. *Nolo mortẽ peccatoris, sed ut convertatur & vivat:* Falsa autem opinio est, quod peccatori pœnitenti veniam deneget, vel quòd peccatores ad se non convertat per gratiã justificantem. Et ideo,

† lib. 6. Eth. c. 2. tom. 5.

sicut motus spei, qui conformiter se habet ad existimationem veram, est laudabilis & virtuosus: ita oppositus motus desperationis qui se habet conformiter existimationi falsæ de Deo, est vitiosus & peccatum.

Ad primum ergo dicendũ, quòd in quolibet peccato mortali est quodammodo aversio à bono incommutabili, & conversio ad bonum commutabile; sed aliter & aliter. Nam principaliter consistunt in aversione à bono incommutabili peccata quæ opponuntur virtutibus Theologicis: ut odiũ Dei, & desperatio, & infidelitas: quia virtutes Theologicæ habent Deum pro objecto. Ex consequenti autẽ important conversionem ad bonũ commutabile, inquantum anima deserens Deum, consequenter necesse est quod ad alia convertatur. Peccata verò alia principaliter consistunt in conversione ad commutabile bonum; ex consequenti vero in aversione ab incommutabili bono. Non enim qui fornicatur, intendit à Deo recedere, sed carnali delectatione frui; ex quo sequitur quòd à Deo recedat.

Ad secundum dicendum, quòd ex radice virtutis potest aliquid procedere dupliciter. Uno modo directè ex parte ipsius virtutis sicut actus procedit ex habitu. Et hoc modo ex virtuosa radice non potest aliquod peccatum procedere. Hoc enim sensu August. * dicit in lib. de lib. arbit. (cap. 18.) quod *virtute nemo malè utitur.* Alio modo procedit aliquid ex virtute indirectè, sive occasionaliter. Et sic nihil prohibet aliquod peccatum ex aliqua virtute procedere, sicut interdum aliqui de virtutibus superbiunt, secundum illud † Aug. (in Regula) *Superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Et hoc modo ex timore Dei, vel ex horrore propriorum peccatorum contingit desperatio, inquantum his bonis aliquis male utitur, occasionem ab eis accipiens desperandi.

* lib. 2. cap. 18. & 19. tom. 1.
† In tertio regula non multum procul à princip. tom. 1.

Ad tertium dicendum, quòd damnati non sunt in statu sperandi propter impossibilitatem reditus ad beatitudinem. Et ideo quod non sperant, non imputatur eis ad culpã, sed est pars damnationis ipsorum. Sicut etiã in statu viæ, si quis desperaret de eo, quod non est natus adipisci, vel quod non est ei debitũ adipisci, non esset peccatum; putà si medicus desperet de curatione alicujus infirmi, vel si aliquis desperet se fore divitias adepturum.

## Articulus II.

*Utrum desperatio sine infidelitate esse possit.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd desperatio sine infidelitate esse non possit. Certitudo enim spei à fide derivatur. Sed manente causa, non tollitur effectus. Ergo non potest aliquis certitudinem spei amittere desperando, nisi fide sublata.

2. dist. 43. ar. 3. ad 2.

¶ 2. Præterea, Preferre culpam propriam bonitati, vel misericordiæ divinæ est negare infinitatem divinæ misericordiæ vel bonitatis: quod est infidelitatis. Sed qui desperat culpam suam, præfert misericordiæ, vel bonitati divinæ, secundum illud Gen. 4. *Major est iniquitas mea, quàm ut veniam merear.* Ergo quicunque desperat, est infidelis.

¶ 3. Præterea, Quicunque incidit in hæresim damnatam, est infidelis. Sed desperans videtur incidere in hæresim damnatam, scilicet Novatianorum, qui dicunt peccata non remitti post Baptismum. Ergo videtur quod quicunque desperat, sit infidelis.

Sed contra est, quod remoto posteriori non removetur prius. Sed spes est posterior fide, ut supra * dictum est (qu. 17. art. 7.) Ergo remota spe, potest remanere fides. Non ergo quicunque desperat, est infidelis.

* qu. 17. art. 7.

### Conclusio.

*Potest desperatio absque infidelitate esse, sicut & cætera peccata.*

Respondeo dicendum, quòd infidelitas pertinet ad intellectum, desperatio autem ad vim appetitivam. Intellectus autem universaliũ est: sed vis appetitiva movetur circa particulares res. Est enim motus appetitivus ab anima ad res, quæ in seipsis particulares sunt. Contingit autem aliquem habentem rectam existimationẽ in universali circa motũ appetitivum, non rectè se habere corrupta ejus æstimatione in particulari: quia necesse est quod ab æstimatione in universali ad appetitivũ rei particularis perveniatur mediante æstimatione particulari, ut dicitur in 3. † de Anima (text. 58.) Sicut ex propositione universali nõ infertur cõclusio particularis, nisi assumẽdo particularem. Et inde est, quod aliquis habens rectam fidem in universali, deficit in motu appetitivo circa particulare, corrupta particulari ejus æstimatione per habitum, vel per passionem. Sicut ille qui fornicatur eligendo fornicationem ut bonum sibi, *ut nunc* habet corruptam æstimationem particularis; cum tamen retineat universalem æstimationem veram secundum fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum. Et similiter aliquis retinendo in universali veram æstimationem fidei, quod scilicet est remissio peccatorum in Ecclesia, potest tamen pati motum desperationis, quod scilicet sibi in tali statu existenti non sit sperandum de venia, corrupta æstimatione ejus circa particulare. Et per hunc modum potest esse desperatio sine infidelitate, sicut & alia peccata mortalia.

† lib. 3. de anim. text. 58. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd effectus tollitur non solum sublata causa prima, sed etiam sublata causa secunda. Unde motus spei auferri potest non solum sublata universali existimatione fidei, quæ est sicut causa prima certitudinis spei, sed etiam sublata existimatione particulari, quæ est sicut secunda causa.

Ad secundum dicendum, quòd si quis in universali existimaret misericordiam Dei non esse infinitam; esset infidelis. Hoc autem non existimat desperans: sed quod sibi in statu illo, propter aliquam particularem dispositionem, non sit de divina misericordia sperandum.

Et similiter dicendum est ad tertium, quod Novatiani in universali negant remissionem peccatorum fieri in Ecclesia.

## Articulus III.

*Utrum desperatio sit maximum peccatorum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd desperatio non sit maximum peccatorum. Potest enim esse desperatio absque infidelitate: sicut dictum * est (art. 2.) Sed infidelitas est maximum peccatorum; quia subruit fundamentum spiritualis ædificii. Ergo desperatio non est maximum peccatorum.

* Ar. præ. & q. 10. art. 3. & q. 12. a. 3.

¶ 2. Præterea, Majori bono majus malum opponitur, ut patet per Phil. † in 8. Eth. Sed Charitas est major spe, ut dicitur 1. Cor. 13. Ergo odium Dei est majus peccatum quam desperatio.

† lib. 8. c. 10. circa princ. tom. 5.

¶ 3. Præterea, In peccato desperationis est solum inordinata aversio à Deo: sed in aliis peccatis est non solum aversio inordinata, sed etiam inordinata conversio: ergo peccatum desperationis non est gravius, sed minus aliis.

Sed contra, Peccatum insanabile videtur esse gravissimum, secundum illud Ier. 30. *Insanabilis fractura tua, pessima plaga tua.* Sed peccatum desperationis est insanabile, secundum illud Ier. 15. *Plaga mea desperabilis renuit curari.* Ergo desperatio est gravissimum peccatum.

### Conclusio.

*Quanquam infidelitatis & odii Dei peccata, magis homines à Deo avertentia, graviora sint secundum se, desperatione, quantum ad nos tamen ea est gravior, & majoribus periculis obnoxios nos reddit.*

Respondeo dicendum, quòd peccata quæ opponuntur virtutibus Theologicis, sunt secundum suum genus graviora peccatis aliis: cum enim virtutes Theologicæ habeant Deum pro objecto, peccata eis opposita important directè & principaliter aversionem à Deo. In quolibet autem peccato mortali principalis ratio mali & gravitas est ex hoc, quod avertit à Deo. Si enim posset esse conversio ab bonum commutabile sine aversione à Deo, quamvis esset inordinata, non esset peccatum mortale. Et ideo illud quod primo & per se habet aversionem à Deo, est gravissimum peccatum inter peccata mortalia. Virtutibus autẽ Theologicis opponuntur infidelitas, desperatio, & odium Dei: inter quæ odium & infidelitas si desperationi comparentur, inveniuntur secundum se quidem, id est secundum rationem propriæ speciei graviora: Infidelitas enim provenit ex hoc quod homo ipsam Dei veritatẽ non credit. Odium verò Dei provenit est hoc, quod voluntas hominis ipsi divinæ bonitati contrariatur: Desperatio autem ex hoc quòd homo non sperat se bonitatem Dei participare. Ex quo patet quod infidelitas & odium Dei sunt contra Deum, secundum quod in se est: Desperatio autem, secundum quod ejus bonum, participatur à nobis. Unde majus peccatum est secundum se loquendo, non credere Dei veritatem, vel odire Deum; quam non sperare consequi gloriam ab ipso. Sed si comparetur desperatio ad duo peccata ex parte nostra: sic desperatio est periculosior; quia per spem revocamur à malis; & inducimur ad bona prosequenda. Et ideo sublata spe, irrefrænate homines labuntur in vitia, & à bonis laboribus retrahuntur. Unde super illud Proverb. 24. *Si desperaveris lassus in die angustiæ, minuetur fortitudo tua*, dicit * Gloss. *Nihil est execrabilius desperatione, quam qui habet, & in generalibus hujus vitæ laboribus, & quod pejus est, in fidei certamine, constantiam perdit.* Et Isidor. † dicit in lib. de summo bono. *Perpetrare flagitium aliquod, mors animæ est: sed desperare est descendere in infernum.*

* Gloss. ord. ibid.
† lib. 2. cap. 13. circa princ.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

## Articulus IV.

*Utrum desperatio ex acedia oriatur.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd desperatio ex acedia non oriatur. Idem enim non procedit ex diversis causis. Desperatio autem futuri sæculi procedit ex luxuria, ut † dicit Gregor. 31. Moral. (c. 17. vel 31.) non ergo procedit ex acedia.

† lib. 31. cap. 31. à med.

¶ 2. Præterea, Sicut spei opponitur desperatio: ita gaudio spirituali opponitur acedia. Sed gaudium spirituale procedit ex spe secundum illud Rom. 12. *Spe gaudentes*: Ergo acedia procedit ex desperatione & non è conversò.

¶ 3. Præterea, Contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed spes cui opponitur desperatio, videtur procedere ex consideratione divinorum beneficiorum, & maximè ex consideratione incarnationis. Dicit enim August. 13. † de Trin. (cap. 10.) *nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam ut demonstraretur nobis quantum nos Deus diligeret. Quid vero hujus rei isto indicio manifestius, quam quod Dei Filius natura nostra dignatus est inire consortium?* Ergo desperatio magis procedit ex negligentia, hujus considerationis, quam ex acedia.

† lib. 13. cap. 10. circa princip. tom. 3.

Sed contra est, quod 31. Moral. (ut sup.) † Greg. desperationem enumerat inter ea quæ procedunt ex acedia.

† lib. 31. cap. 31. à med.

### Conclusio.

*Nonnunquam desperationis peccatum ex luxuria oritur, qua homini carnalibus affecto, divina vilescunt, nonnunquam autem ex acedia, qua homo animo ita dejicitur ac prosternitur, ut bonum aliquod arduum, sibi, & per se, & per alium, impossibile acquisitu reputet.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà † dictum est (q. 17. art. 1.) objectum spei est bonum arduum, possibile adipisci, vel per se, vel per aliũ. Dupliciter potest ergo in aliquo spes deficere de beatitudine obtinenda. Uno modo, quia non reputat eam ut bonum arduum: alio modo, quia non reputat eam ut possibilem adipisci, vel per se vel per alium. Ad hoc autem, quòd bona

† q. 17. a. 1. & 12. q. 40. ar. 1. & 2.

spiri

spiritualia non sapiant nobis quasi bona, vel non videantur nobis quasi magna bona, præcipuè perducimur per hoc quod affectus noster est infectus amore delectationum corporalium, inter quas præcipuæ sunt delectationes venereæ. Nam ex affectu harum delectationũ contingit quod homo fastidit bona spiritualia & non speret ea quasi quædam bona ardua. Et secundum hoc, desperatio causatur ex luxuria: ad hoc autem quod aliquis bonum arduum non æstimet ut possibile sibi adipisci vel per se, vel per alium, perducitur ex nimia dejectione: quæ quando in affectu hominis dominatur, videtur ei quod nunquam possit ad aliquod bonum relevari. Et quia acedia est tristitia quædam dejectiva spiritus, ideo, per hunc modum, desperatio ex acedia generatur. Hoc autem est proprium objectum spei, scilicet quod sit possibile: nam bonum, & arduum etiam ad alias passiones pertinent. Unde specialius oritur ex acedia. Potest tamen oriri ex luxuria, ratione jam * dicta. * In cor. art.

Unde patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod Phil. dicit in 2. Rhet. (c.5.) sicut spes facit delectationem, ita etiam homines in delectationibus existentes efficiuntur majoris spei. Et per hunc etiam modum, homines in tristitiis existentes facilius in desperationem incidunt; secundum illud 2. ad Cor. 2. *Ne majori tristitia absorbeatur qui ejusmodi est.* Sed tamen quia spei objectum est bonum, in quod naturaliter tendit appetitus, non autem refugit ab eo naturaliter, sed solum propter aliquod impedimentum superveniens: ideo directius quidem ex spe oritur gaudium, desperatio autem è converso ex tristitia.

AD TERTIUM dicendum, quòd ipsa etiam negligentia considerandi divina beneficia ex acedia provenit. Homo enim affectus aliqua passione, præcipuè illa cogitat quæ ad illam pertinent passionem: Unde homo in tristitiis constitutus, non de facili aliqua magna & jucunda cogitat, sed solum tristitia, nisi per magnum conatum se avertat à tristibus.

## QUÆSTIO XXI.

*De Præsumptione, in quatuor articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de præsumptione.
Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, quod sit objectum præsumptionis, cui innitur.
¶ Secundo, utrum sit peccatum.
¶ Tertiò, cui opponatur.
¶ Quartò, ex quo vitio oriatur.

### QUÆSTIONIS XXI. De Præsumptione. Quadrifariam partitæ.

AXIOMA.

2.3 *Præsumptio* [2] *vitium est,* [3] *timori & spei contrariũ quidem, huic tamen quam illi directius oppositum,* [1] *quod*
1 *immoderata divinarum aut humanarum virium fiducia committitur, atque interdum* [4] *ex inani gloria interdum*
4 *ex superbia originem trahit.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum præsumptio innitatur Deo, an propriæ virtuti.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod præsumptio quæ est peccatum in Spiritum sanctum, non innitatur Deo, sed propriæ virtuti. Quanto enim minor est virtus, tanto magis peccat qui ei nimis innititur: Sed minor est virtus humana, quam divina. Ergo gravius peccat qui præsumit de virtute humana, quã qui præsumit de virtute divina. Sed peccatum in Spiritum sanctũ est gravissimũ. Ergo præsumptio, quæ ponitur species peccati in Spiritum sanctum, inhæret virtuti humanæ magis quam divinæ.

¶ 2. Præterea, Ex peccato in Spiritum sanctum alia peccata oriuntur. Peccatum enim in Spiritum sanctum dicitur malitia ex qua quis peccat. Sed magis videntur alia peccata oriri ex præsumptione qua homo præsumit de seipso, quam ex præsumptione qua homo præsumit de Deo: quia amor sui est principium peccandi, ut patet per Aug. 14. * de Civit. Dei. Ergo videtur quod præsumptio, quæ est peccatum in Spiritum sanctum, maximè innitatur virtuti humanæ. * lib. 14. cap. ult. in princ. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Peccatum provenit ex conversione inordinata ad bonum commutabile: Sed præsumptio est quoddam peccatum. Ergo magis contingit ex conversione ad virtutem humanam, quæ est bonum commutabile, quam ex conversione ad virtutem divinam, quæ est bonum incommutabile.

SED CONTRA est, quòd sicut ex desperatione aliquis contemnit divinam misericordiam, cui spes innititur: ita ex præsumptione contemnit divinam justitiam, quæ peccatores punit. Sed sicut misericordia est in Deo, ita etiam & justitia est in ipso: ergo sicut desperatio est per aversionem à Deo, ita præsumptio est per inordinatam conversionem ad ipsum.

CONCLUSIO.

*Præsumptio, quæ est quædam nimia, & immoderata fiducia, seu spei excessus, non modo circa proprias vires, sed etiam circa divinam potentiam vel misericordiam contingere potest.*

RESPONDEO dicendum, quòd præsumptio videtur importare quandam immoderantiam spei. Spei autem objectum est bonum arduum, possibile. Possibile autem est aliquid homini dupliciter. Uno modo per propriam virtutem: alio modo non nisi per virtutem divinam. Circa utramque autem spem per immoderantiam potest esse præsumptio. Nam circa spem, per quam aliquis de propria virtute confidit, attenditur præsumptio ex hoc, quod aliquis tendit in aliquod bonum ut sibi possibile, quod suam facultatem excedit, secundum quod dicitur Iudith 6. *præsumentes de se humilias.* Et talis præsumptio opponitur virtuti magnanimitatis, quæ medium tenet in hujusmodi spe. Circa spem autem per quam aliquis inhæret divinæ potentiæ, potest per immoderantiam esse præsumptio in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum, ut possibile per virtutem & misericordiam divinam, quod possibile non est. Sicut cum aliquis sperat se veniam obtinere sine pœnitentia; vel gloriam sine meritis. Hæc autem præsumptio est propriè species peccati in Spiritum sanctum, quia scilicet per hujusmodi præsumptionem tollitur vel contemnitur adjutorium Spiritus sancti, per quod homo revocatur à peccato.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum † est (q.20. art.7.) peccatum quod est contra Deum, secundum suum genus est gravius cæteris peccatis. Unde præsumptio qua quis inordinatè innititur Deo, gravius peccatum est, quam præsumptio, qua quis innititur propriæ virtuti. Quod enim aliquis innititur divinæ virtuti ad consequendum id, quod Deo non convenit, hoc est diminuere divinam virtutem. Patet autem quod gravius peccat qui diminuit divinam virtutem, quam qui propriam virtutem superextollit. † q. 26. art. 3. & 1.2.q.73. art. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ipsa præsumptio, qua quis inordinatè præsumit de Deo, amorem sui includit, quo quis proprium bonum inordinate desiderat. Quod enim multum desideramus, æstimamus nobis de facili per alios posse provenire, etiam si non possit.

AD TERTIUM dicendũ, quòd præsumptio de divina misericordia habet conversionem ad bonũ commutabile inquantum procedit ex desiderio inordinato proprii boni: & aversionem à bono incommutabili, inquantum attribuit divinæ virtuti, quod ei non convenit: Per hoc enim avertitur homo à virtute divina.

### ARTICULUS II.

*Utrum præsumptio sit peccatum.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd præsumptio non sit peccatum. Nullum enim peccatum est ratio quod homo exaudiatur à Deo. Sed per præsumptionem aliqui exaudiuntur à Deo. Dicitur enim Iudith 9. *Exaudi me miseram deprecantem, & de tua misericordia præsumentem.* Ergo præsumptio de divina misericordia non est peccatum. 1. prol. in exp. lit. cor. 2.

¶ 2. Præterea, Præsumptio importat superexcessum spei: Sed in spe, quæ habetur de Deo, non potest esse superexcessus; cum ejus potentia & misericordia sint infinita. Ergo videtur quod præsumptio non sit peccatum.

¶ 3. Præterea, Id quod est peccatum, non excusat à peccato. Sed præsumptio excusat à peccato. Dicit enim Magister 22. distinct. secundi libri † sententiarum, quòd *Adam minus peccavit; quia sub spe veniæ peccavit,* quod videtur ad præsumptionem pertinere. Ergo præsumptio non est peccatum. † 1. 2. libr. lib. 22. Para. c.

SED CONTRA est, quòd ponitur species peccati in Spiritum sanctum.

CONCLUSIO.

*Præsumptio conformis est illi intellectui falso, quo quis existimat Deum vel in peccato perseverantibus veniam concedere, vel bona opera negligentibus gloriam dare: itaque ipsa peccatum est, minus tamen quam desperatio.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra † dictum est circa desperationem, omnis motus appetitivus qui conformiter se habet ad intellectum falsum, secundum se malus est & peccatum. Præsumptio autem est motus quidam appetitivus, quia importat quandam spem inordinatam: habet autem se conformiter intellectui falso, sicut & desperatio. Si enim falsum est, quod Deus pœnitentibus non indulgeat, vel quod peccantes ad pœnitentiam non convertat: ita falsum est quod in peccato perseverantibus veniam concedat, & à bono opere cessantibus gloriam largiatur, cui existimationi conformiter se habet præsumptionis motus. Et ideo præsumptio est peccatum: minus tamen quam desperatio: quoniam magis proprium est Deo misereri & parcere, quam punire propter ejus infinitam bonitatem. Illud enim secundum se Deo convenit, hoc autem secundum nostra peccata. † q. prae. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendũ, quòd *præsumere* ponitur aliquando pro *sperare*: quia ipsa spes recta quæ habetur de Deo, præsumptio videtur, si mensuretur secundum conditionẽ humanam: non autẽ est præsumptio, si attendatur immensitas divinæ bonitatis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd præsumptio non importat superexcessum spei ex hoc quod aliquis nimis speret de Deo: sed ex hoc quod speret de Deo aliquid quod Deo non convenit. Quod etiam est minus sperare de Deo: quia hoc est ejus virtutem quodammodo diminuere, ut dictum † est. † ar. prae. ad 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniæ, ad præsumptionem pertinet. Et hoc non diminuit, sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniæ quandoque percipiendæ, cum proposito abstinendi à peccato, & pœnitendi de ipso: hoc non est præsumptionis: sed hoc peccatum diminuit: quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum.

### ARTICULUS III.

*Utrum præsumptio magis opponatur timori, quam spei.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd præsumptio magis opponatur timori, quam spei. Inordinatio enim timoris opponitur recto timori: Sed præsumptio videtur ad inordinationem timoris pertinere. Dicitur enim Sap. 17. *semper præsumit sæva*

*sæva perturbata conscientia.* Et ibidem dicitur quod timor est *præsumptionis adjutorium.* Ergo præsumptio opponitur timori magis quam spei.

¶ 2. Præterea, Contraria sunt quæ maximè distant: Sed præsumptio magis distat à timore, quam à spe: quia præsumptio importat motum ad rem, sicut & spes: timor autem motum à re. Ergo præsumptio magis contrariatur timori, quàm spei.

¶ 3. Præterea, Præsumptio totaliter excludit timorem; non autem totaliter excludit spem, sed solum rectitudinem spei. Cum ergo opposita sint quæ se interimunt: videtur quod præsumptio magis opponatur timori quam spei.

Sed contra est, quòd duo invicem opposita vitia contrariantur uni virtuti, sicut timiditas & audacia fortitudini. Sed peccatum præsumptionis contrariatur peccato desperationis; quod directè opponitur spei: Ergo videtur quod etiam præsumptio directius spei opponatur.

CONCLUSIO.

*Directius spei opponitur præsumptionis vitium, quàm timori.*

Respondeo dicendum, quòd sicut August. dicit * in 4. contra Iulianum (cap. 3.) *Omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria (sicut prudentia temeritas) verum vicina quodammodo nec veritate, sed quadam specie fallente, similia, sicut prudentia astutia.* Et hoc est quod Philosophus dicit † in 2. Ethic. quod virtus majorem convenientiam videtur habere cum uno oppositorum vitiorum, quam cum alio: sicut temperantia cum insensibilitate, & fortitudo cum audacia. Præsumptio ergo manifestam oppositionem videtur habere ad timorem, præcipuè servilem, qui respicit pœnam ex Dei justitia provenientem, cujus præsumptio remissionem sperat. Sed secundum quâdam falsam similitudinem, magis contrariatur spei, quia importat quandam inordinatam spem de Deo. Et quia directius aliqua opponuntur, quæ sunt unius generis, quàm quæ sunt generum diversorum (nam contraria sunt in eodem genere) ideo directius præsumptio opponitur spei, quam timori. Vtrumque enim respicit idem objectum, cui innititur, sed spes ordinatè, præsumptio inordinatè.

* lib. 4. c. 3. paulo ante medium 10. 7.

† lib. 2. Eth. c. 8. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut spes abusivè dicitur de malo, propriè autem de bono: ita etiam præsumptio. Et secundum hunc modum inordinatio timoris *præsumptio* dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd *contraria sunt quæ maximè distant in eodem genere*: Præsumptio autem & spes important motum ejusdem generis, qui potest esse vel ordinatus, vel inordinatus. Et ideo præsumptio directius contrariatur spei, quàm timori. Nam spei contrariatur ratione propriæ differentiæ, sicut inordinatum ordinato, timori autem contrariatur ratione differentiæ sui generis, scilicet motus spei.

Ad tertium dicendum, quòd præsumptio contrariatur timori contrarietate generis; virtuti autem spei contrarietate differentiæ: Ideo præsumptio totaliter excludit timorem etiam secundum genus: spem autem non excludit nisi ratione differentiæ, excludendo ejus ordinationem.

ARTICULUS IV.

*Vtrum præsumptio causetur ex inani gloria.*

Infr. q. 132. ar. 5. & 6 q. 9. Et mal. art. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd præsumptio non causetur ex inani gloria. Præsumptio enim maximè videtur inniti divinæ misericordiæ: misericordia autem respicit miseriam, quæ opponitur gloriæ. Ergo præsumptio non oritur ex inani gloria.

¶ 2. Præterea, Præsumptio opponitur desperationi. Sed desperatio oritur ex tristitia, ut dictum † est (qu. 20. art. ult. ad 2.) Cum ergo oppositorum oppositæ sint causæ, videtur quod oriatur ex delectatione. Et ita videtur quod oriatur ex vitiis carnalibus, quorum delectationes sunt vehementiores.

† 1. 2. q. 37. a. 2.

¶ 3. Præterea, Vitium præsumptionis consistit in hoc quod aliquis tendit in aliquod bonum quod non est possibile, quasi possibile: Sed quod aliquis æstimet possibile quod est impossibile, provenit ex ignorantia. Ergo præsumptio magis provenit ex ignorantia, quàm ex inani gloria.

Sed contra est, quòd * Gregor. dicit 31. Moralium (cap. 17. vel 31.) quòd *præsumptio novitatum est filia inanis gloriæ.*

* Lib. 31. Moral. c. 31. a me.

CONCLUSIO.

*Præsumptio, quæ propriæ innititur virtuti, ex inani gloria nascitur: quæ verò divinæ misericordiæ vel potentiæ inordinatè innititur, ex superbia vita oritur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est (art. 1.) duplex est præsumptio. Una quidem quæ innititur propriæ virtuti, attentans scilicet aliquid ut sibi possibile, quod propriam virtutem excedit. Et talis præsumptio manifestè ex inani gloria procedit. Ex hoc enim quod aliquis multum desiderat gloriam, sequitur quod attentet ad gloriam quandam super vires suas: & hujusmodi præcipuè sunt nova, quæ majorem admirationem habent. Et ideo signanter Greg. (ut sup.)* præsumptionem novitatum posuit filiam inanis gloriæ. Alia verò est præsumptio, quæ innititur inordinatè divinæ misericordiæ, vel potentiæ, per quam quis sperat se obtinere gloriam sine meritis, vel veniam sine pœnitentia. Et talis præsumptio videtur oriri directè ex superbia; ac si ipse tanti se æstimet, quòd etiam eum peccantem Deus non puniat, vel à gloria excludat.

* Art. 1. huius q.

* Lib. 31. Moral. c. 31. a me.

¶ Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XXII.

*De præceptis pertinentibus ad spem & timorem, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de præceptis pertinentibus ad spem & timorem.

Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, de præceptis pertinentibus ad spem.

¶ Secundò, de præceptis pertinentibus ad timorem.

QUÆSTIONIS XXII.

De præceptis pertinentibus ad spem & timorem,

In duas partes distributæ,

AXIOMA.

1 [1] *Tametsi in ipsa prima legislatione, promissiones &* [2]

2 *comminationes, non autem spei aut timoris servilis præcepta proponenda fuerint, postea tamen, lege iam imposita, multa sunt de spe & servili timore, de filiali verò, etiam in ipsa legislatione, divinitus tradita præcepta.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum de spe debeat dari aliquod præceptum.*

Infr. art. 2. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd nullum præceptum sit dandum pertinens ad virtutem spei. Quod enim sufficienter potest fieri per unum, non oportet quod per aliquid aliud inducatur. Sed ad sperandum bonum, sufficienter homo inducitur ex ipsa naturali inclinatione. Ergo non oportet quod ad hoc inducatur homo per legis præceptum.

¶ 2. Præterea, Cum præcepta dentur de actibus virtutum, principalia præcepta etiam debent dari de actibus principalium virtutum: Sed inter omnes virtutes, principaliores sunt tres virtutes Theologicæ, scilicet spes, fides, & charitas: Cum ergo principalia legis præcepta sint præcepta decalogi, ad quæ omnia reducuntur, ut suprà * habitum est: videtur quod si de spe daretur aliquod præceptum, quod deberet inter præcepta decalogi contineri. Non autem ibi continetur: ergo videtur quod nullum præceptum in lege debeat dari de actu spei.

* 1. 2. q. 100. a. 3.

¶ 3. Præterea, Eiusdem rationis est præcipere actum virtutis & prohibere actum vitii oppositi. Sed non invenitur aliquod præceptum datum per quod prohibeatur desperatio, quæ est opposita spei: Ergo videtur quod nec de spe conveniat aliquod præceptum dari.

Sed contra est, quod Aug. dicit * super illud Joan. 15. *Hoc est præceptum meum, ut diligatis invicem* (tract. 83.) *De fide nobis quam multa mandata sunt: quam multa de spe*: Ergo de spe convenit aliqua præcepta dari.

* Tract. 83. inter medium & finem. 9.

CONCLUSIO.

*Dari necessarium fuit ante legem præcepta aliqua spei per modum promissionis, quibus homines ad legis observationem inducerentur: & post legem, eadem dari oportuit per modum admonitionis vel præcepti, ut maiori diligentia homines legem custodirent.*

Respondeo dicendum, quòd præceptorum quæ in sacra Scriptura inveniuntur, quædam sunt de substantia legis, quædam verò sunt præambula ad legem. Præambula quidem sunt ad legem illa, quibus non existentibus lex locum habere non potest: hujusmodi autem sunt præcepta de actu fidei, & de actu spei: Quia per actum fidei mens hominis inclinatur ut recognoscat authorem legis talem, cui se subdere debeat: Per spem verò præmii, homo inducitur ad observantiam præceptorum. Præcepta verò de substantia legis sunt, quæ homini jam subjecto, & ad obediendum parato imponuntur, pertinentia ad rectitudinem vitæ. Et ideo hujusmodi præcepta statim in ipsa legislatione proponuntur per modum præceptorum: spei verò & fidei præcepta non erant proponenda per modum præceptorum, quia nisi homo jam crederet & speraret, frustra ei lex proponeretur: Sed, sicut, præceptum fidei proponendum fuit per modum denuntiationis vel commemorationis, ut suprà dictum * est, ita etiam præceptũ spei in prima legislatione proponendum fuit per modum promissionis. Qui enim obedientibus præmia promittit, ex hoc ipso incitat ad spem. Unde omnia promissa quæ in lege continentur, sunt spei excitativa. Sed quia lege jam imposita pertinet ad sapientes viros, ut non solum inducant homines ad observantiam præceptorum, sed etiam multo magis ad conservandum legis fundamentum: ideo, post primam legislationem, in sacra Scriptura, multipliciter inducuntur homines ad sperandum etiam per modum admonitionis vel præcepti, & non solum per modum promissionis, sicut in lege, sicut patet in Psal. 65. *Sperate in eo omnis congregatio populi*, & in multis aliis scripturæ locis.

* qu. 16. art. 1.

Ad Primum ergo dicendum, quòd natura sufficienter inclinat ad sperandum bonum naturæ humanæ proportionatum: sed ad sperandum supernaturale bonum, oportuit hominem induci auctoritate legis divinæ partim promissis, partim autem admonitionibus vel præceptis. Et tamen ad ea etiam ad quæ naturalis ratio inclinat, sicut sunt actus virtutum moralium, necessarium fuit præcepta legis divinæ dari, propter majorem firmitatem. Et præcipuè quia naturalis ratio hominis obtenebrata erat per concupiscentias peccati.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta legis decalogi pertinent ad primam legislationem. Et ideo inter præcepta decalogi non fuit dandum præceptum aliquod de spe: sed sufficit per aliquas promissiones positas inducere ad spem, ut patet in primo & quarto præcepto.

Ad

Ad tertium dicendum, quòd in illis ad quorum observantiam homo tenetur ex ratione debiti sufficit præceptum affirmativum dari de eo quod faciendum est: in quibus prohibitiones eorum quæ sunt vitanda, intelliguntur. Sicut datur præceptum de honoratione parentum; Non autem prohibetur quod parentes dehonorentur, nisi per hoc quod dehonorantibus pœna adhibetur in lege. Et quia debitum est ad humanam salutem, ut speret homo de Deo: fuit ad hoc homo inducendus aliquo prædictorum modorum, quasi affirmativè; in quo intelligeretur prohibitio oppositi.

### Articulus II.

*Utrum de timore fuerit dandum aliquod præceptum.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd de timore non fuerit dandum aliquod præceptum in lege. Timor enim Dei est de his quæ sunt præambula ad legem, cum sit initium sapientiæ: sed ea quæ sunt præambula ad legem, non cadunt sub præceptis legis. Ergo de timore non est dandum aliquod præceptum legis.

¶ 2. Præterea, Posita causa ponitur effectus. Sed amor est causa timoris: omnis enim timor ex aliquo amore procedit, ut dicit * August. in lib. 83. q. Ergo posito præcepto de amore, superfluum fuisset præcipere timorem.

* qu. 33. habetur verbis æquipollentibus, tom. 4.

¶ 3. Præterea, Timori aliquo modo opponitur præsumptio. Sed nulla prohibitio invenitur in lege de præsumptione data: ergo videtur quod nec de timore aliquod præceptum dari debuerit.

SED CONTRA est, quòd dicitur Deuter. 10. *Et nunc Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* Sed illud à nobis requirit, quod nobis præcipit observandum. Ergo sub præcepto cadit, quod aliquis timeat Deum.

CONCLUSIO.

*Sicut spei dari oportuit aliqua præcepta, ita & timoris tam filialis quam servilis.*

RESPONDEO dicendum, quòd duplex est timor, scilicet servilis & filialis. Sicut autem aliquis inducitur ad observantiam præceptorum legis per spem præmiorum, ita etiam inducitur ad legis observantiam per timorem pœnarum, qui est timor servilis. Et sicut * secundum prædicta, in ipsa legislatione non fuit præceptum dandum de actu spei, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per promissa, ita nec de timore qui respicit pœnam, fuit præceptum dandū per præcepti modum, sed ad hoc fuerunt homines inducendi per comminationem pœnarum, quod fuit factum & in ipsis præceptis decalogi, & postmodum consequenter in secundariis legis præceptis. Sed sicut sapientes & prophetæ consequenter intendentes homines stabilire in observantia legis, documenta tradiderunt de spe per modum admonitionis: vel præcepti, ita etiam & de timore. Sed timor filialis, qui reverentiam exhibet Deo, est quasi quoddam genus ad dilectionem Dei, & principium quoddam omnium eorum, quæ in Dei observātur reverentia. Et ideo de timore filiali dantur præcepta in lege; sicut & de dilectione: quia utrumque est præambulum ad exteriores actus, qui præcipiuntur in lege, ad quos pertinent præcepta decalogi. Et ideo in auctoritate legis inducta requiritur ab homine timor, & ut ambulet in via Dei, colendo ipsum, & ut diligat ipsum.

* Artic. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd timor filialis est quoddam præambulum ad legem, non sicut extrinsecum aliquid, sed sicut principium legis: sicut etiam dilectio. Et ideo de utroque dantur præcepta, quæ sunt quasi quædam principia communia totius legis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ex amore sequitur timor filialis, sicut etiam alia bona opera, quæ ex charitate fiunt. Et ideo sicut post præceptum charitatis dantur præcepta de aliis actibus virtutum: ita etiam simul dantur præcepta de timore & amore charitatis. Sicut etiam in scientiis demonstrativis non sufficit ponere principia prima, nisi etiam ponantur conclusiones quæ ex his sequuntur vel proximè, vel remotè.

AD TERTIUM dicendum, quòd inductio ad timorem sufficit ad excludendam præsumptionem: sicut etiam inductio ad spem sufficit ad excludendam desperationem, ut dictum * est.

* Artic. præced. ad 3.

## QUÆSTIO XXIII.

*De charitate secundum se, in octo articulos divisa.*

CONSEQUENTER considerandum est de charitate. Et primò de ipsa charitate: secundò, de dono sapientiæ ei correspondente.

Circa primum consideranda sunt quinque. Primò, de ipsa charitate: secundò, de objecto charitatis: tertiò, de actu ejus: quartò, de vitiis oppositis: quintò, de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum est duplex consideratio. Prima quidem, de ipsa charitate secundum se: secunda, de charitate per comparationem ad subjectum.

Circa primum quæruntur octo.

¶ Primò, utrum charitas sit amicitia.
¶ Secundò, utrum sit aliquid creatum in anima.
¶ Tertiò, utrum sit virtus.
¶ Quartò, utrum sit virtus specialis.
¶ Quintò, utrum sit una virtus.
¶ Sextò, utrum sit maxima virtutum.
¶ Septimò, utrum sine ea possit esse aliqua vera virtus.
¶ Octavò, utrum sit forma virtutum.

SCHEMA CHARITATIS.

*Quatuor sunt capita, ad quæ omnia quæcunque de Charitate tradit D. Thomas, referri possunt, videlicet:*

- *Charitas ipsa: Cujus explicatur*
  - *Propria natura.* — Quæstione 23
  - *Subjectum.* — 24
  - *Objectum.* — 25
  - *Ordo.* — 26
  - *Actus principalis, qui est Dilectio: Ad cujus explicationem tractantur*
    - *Quæ pertinēt ad ipsam dilectionis naturam.* — 27
    - *Dilectionis effecta*
      - *Interna,*
        - *Gaudium.* — 28
        - *Pax.* — 29
        - *Misericord.* — 30
      - *Externa,*
        - *Beneficētia,* — 31
        - *Eleemosyna* — 32
        - *Correctio fraterna.* — 33
- *Vitia charitati opposita: Quorum aliud opponitur*
  - *Ipsimet dilectioni charitatis, ut Odium.* — 34
  - *Gaudio charitatis, de bono*
    - *Divino, ut Acedia.* — 35
    - *proximi, ut Invidia.* — 36
  - *Paci, quod committitur*
    - *Corde, ut Discordia.* — 37
    - *Ore, ut Contentio.* — 38
    - *Opere, ut*
      - *Schisma.* — 39
      - *Bellum.* — 40
      - *Rixa.* — 41
      - *Seditio.* — 42
  - *Beneficentiæ & correctioni fratern., ut scandalum.* — 43
- *Præcepta charitatis.* — 44
- *Donum Spiritus S. charitati respondens: videlicet, Sapientia.* — 45
- *Post quam, Stultitia sapientiæ opposita explicatur.* — 46

QUÆSTIONIS XXIII.

De charitate per se considerata,

In octo partes divisæ,

AXIOMA.

1 [1] *Charitas nobilissima quædā est inter Deum & hominem*
3.5.4 *amicitia,* [3] *virtusque non modo* [5] *una, &* [4] *specialis,*
2.6 [2] *atque creata, verum etiā virtutum* [6] *præstantissima, à*
*qua cum cæteræ virtutes ad suum principalē extremumque finem dirigantur, planū est eas sine hac,* [7] *neque per-*
7 *que finem dirigantur, planū est eas sine hac,* [7] *neque per-*
8 *fectionem assequi, neque genuinam* [8] *formam habere posse.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum charitas sit amicitia.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit amicitia. Nihil enim est ita proprium amicitiæ, sicut convivere amico, ut dicit † Philosoph. in 8. Eth. (cap. 5. vel 6.) Sed charitas est hominis ad Deum & ad Angelos: *quorum non est cum hominibus conversatio*, ut Dicitur Dan. 2. Ergo charitas non est amicitia.

1. d. 27. q. 2. ar. 1. & verit. q. 1. ar. 1. ad 5. & q. 2. art. 1. ad 8. † lib. 8. c. 5. antè med. t. 5.

¶ 2. Præterea, Amicitia non est sine redamatione, ut dicitur * in 8. Ethic. (cap. 2. & 3.) Sed charitas habetur etiam ad inimicos, secundum illud Matth. 5. *Diligite inimicos vestros.* Ergo charitas non est amicitia.

* lib. 8. Eth. c. 3. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Amicitiæ tres sunt species secundum Philosoph. † in 8. Eth. (ubi sup.) scilicet amicitia delectabilis, utilis, & honesti. Sed charitas non est amicitia utilis, aut delectabilis. * Dicit enim Hier. in epistola ad Paulinum, quæ ponitur in principio Bibliæ. *Illa est vera necessitudo, & Christi glutino copulata, quam non utilitas rei familiaris, non præsentia tantum corporum, non subdola & palpans adulatio, sed Dei timor & divinarum scripturarum studia conciliant.* Similiter etiam non est amicitia honesti; quia charitate diligimus etiam peccatores: amicitia verò honesti non est nisi ad virtuosos, ut dicitur † in 8. Eth. (cap. 4. vel 5.) ergo charitas non est amicitia.

† ibid. * In prolog., & habetur. tom. 4. † lib. 8. Eth. c. 3. à med. tom. 5.

SED CONTRA est, quòd Joan. 15. dicitur: *Jam non dicam vos servos, sed amicos meos.* Sed hoc non dicebatur eis nisi ratione charitatis. Ergo charitas est amicitia.

CONCLUSIO.

*Charitas est quodam singularis amicitia hominis cum Deo.*

RESPONDEO dicendum, quod secundum Philosophum * in 8. Eth. Non quilibet amor habet rationē amicitiæ, sed amor qui est cum benevolentia, quando scilicet sic amamus aliquē, ut ei bonū velimus. Si autem rebus amatis non bonū velimus, sed ipsum eorum bonum nobis velimus, sicut dicimus amare vinum, aut equū, aut aliquid hujusmodi, non est amor amicitiæ, sed cujusdā concupiscentiæ. Ridiculū enim est dicere, quod aliquis habeat amicitiā ad vinum vel ad equum. Sed nec benevolentia sufficit ad rationē amicitiæ: sed requiritur quædā mutua amicitia, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua cōmunicatione. Cùm ergo sit aliqua communicatio homini ad Deum, secundum quod nobis suā beatitudinem communicat, super hanc cōmunicationem oportet aliquam amicitiā fundari. De qua quidem cōmunicatione dicitur 1. ad Cor. 1. *Fidelis Deus per quem vocati estis in societatem filii ejus.* Amor autem super hanc communicationem fundatus, est charitas. Unde manifestum est, quod charitas amicitia quædā hominis est ad Deum.

* l. 6. c. 2. 3. & 12. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd duplex est hominis vita. Una quidem exterior secundum naturam sensibilem & corporalem, & secundum hanc vitam non est nobis communicatio vel conversatio cum Deo & Angelis. Alia autē est vita hominis spiritualis secundum mentem: & secundum hanc vitā est nobis conversatio & cum Deo & Angelis. In præsenti quidem statu imperfectè, unde dicitur Phil. 3. *Nostra conversatio in cælis est:* Sed ista

conver

conversatio perficietur in patria, quando *servi ejus servient Deo, & videbunt faciem ejus*: ut dicitur Apoc. ult. Et ideo hic est charitas imperfecta, sed perficietur in patria.

Ad secundum dicendum, quòd amicitia se extendit ad aliquem dupliciter. Uno modo respectu sui ipsius: & sic amicitia nunquam est nisi ad amicum ipsius. Alio modo se extendit ad aliquem respectu alterius personæ. Sicut si aliquis habet amicitiam ad aliquem hominem, ratione ejus diligit omnes ad illum hominem pertinentes, sive filios, sive servos, sive qualitercumq; ei attinentes: & tamen potest esse dilectio amici, quod propter amicum amentur hi qui ad ipsum pertinent, etiamsi nos offendant vel odiant. Et hoc modo amicitia charitatis se extendit etiam ad inimicos: quos diligimus ex charitate in ordine ad Deum: ad quem principaliter habetur amicitia charitatis.

Ad tertium dicendum, quòd amicitia honesti non habetur nisi ad virtuosum sicut ad principalem personã: sed ejus intuitu diliguntur ad eum attinentes, etiam si non sint virtuosi. Et hoc modo charitas, quæ maximè est amicitia honesti, se extendit ad peccatores, quos ex charitate diligimus propter Deum.

## Articulus II.

*Utrum charitas sit aliquid creatum in anima.*

[Margin: 1. d. 17. qu. 1. ar. 1. & ar. 4. q. 4. cor. Et 3. di. 27. qu. 2. ar. 4. qu. 4. co. Et ver. qu. 1. ar. 11. co. 2 & q. 2. a. 1 & 12. * l. 8 c. 8. à med. tom. 3 † lib. 15. cap. 17. paulo à princip. tom. 3.]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit aliquid creatum in anima: dicit enim Aug. * in 8. de Trin. (cap. 8.) *Qui proximum diligit, consequens est, ut ipsam dilectionem diligat.* Deus autem dilectio est: consequens est ergo ut præcipuè Deum diligat. Et in 15. † de Trin. (cap. 8.) dicit, * *ita dictum est, Deus charitas est: sicut dictum est, Deus spiritus est.* Ergo charitas non est aliquid creatũ in anima, sed est ipse Deus.

¶ 2. Præterea, Deus est spiritualiter vita animæ, sicut anima vita corporis; secundum illud Deut. 30. *Ipse est vita tua.* Sed anima vivificat corpus per seipsam, ergo Deus vivificat animam per seipsum. Vivificat autem eam per charitatem, secundum illud 1. Joan. 3. *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Ergo Deus est ipsa charitas.

¶ 3. Præterea, Nihil creatum est infinitæ virtutis, sed magis omnis creatura est vanitas; Charitas autem non est vanitas, sed magis vanitati repugnat, & est infinitæ virtutis, quia animam hominis ad bonum infinitum perducit. Ergo charitas non est aliquid creatum in anima.

[Margin: † lib. 3. c. 10. in med. t. 3.]

Sed contra est, quòd Aug. dicit † in 3. de doctrina Christiana (cap. 10.) *Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter seipsum.* Sed motus animi est aliquid creatum in anima. Ergo charitas est aliquid creatum in anima.

### Conclusio.

*Charitas est habitus in anima creatus, quo homo inclinatur in actus omnium virtutum propter Deum, ut illos promptè & faciliter operetur.*

[Margin: * 1. Sen. d. 17. paragrapho 8.]

Respondeo dicendum, quòd Magister perscrutatur hanc quæstionem in 17. dist. primi lib. sent. * & ponit quod charitas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quod iste motus dilectionis quo Deum diligimus, sit ipse Spiritus sanctus: sed quod iste motus dilectionis est à Spiritu sancto, non mediante aliquo habitu, sicut à Spiritu sancto sunt alii actus virtuosi mediantibus habitibus aliarum virtutum, puta habitu fidei aut spei aut alicujus alterius virtutis. Et hoc dicebat propter excellentiam charitatis, sed si quis rectè conciperet, hoc magis redundat in charitatis detrimentum. Non enim motus charitatis ita procedit à Spiritu sancto movente humanam mentẽ, quod humana mens sit mota tantum, & nullo modo sit principiũ hujus motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente. Hoc enim est contra rationẽ voluntarii, cujus oportet principium in ipso esse, sicut suprà dictum * est (1. 2. q. 6. a. 1.) Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium, quod implicat contradictionẽ: cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis. Similiter etiam non potest dici, quod sic moveat Spiritus sanctus voluntatem ad actũ diligendi, sicut movetur instrumentum: quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere, vel non agere. Sic enim etiã tolleretur ratio voluntarii, & excluderetur ratio meriti, cum tamen suprà (1. 2. q. 114. a. 19.) * habitum sit, quod dilectio charitatis est radix merendi. Sed oportet quod sic voluntas moveatur à Spiritu sancto ad diligendũ, quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum. Nullus autem actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos à Deo; & secundũ hoc *disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sap. 8. Manifestum est autem quod actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis: Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum: esset actus iste imperfectior actibus naturalibus & actibus aliarum virtutum; nec esset facilis & delectabilis. Quod patet esse falsum quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum sicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur. Undè maximè necesse est, quod ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, & faciens eam promptè & delectabiliter operari.

[Margin: * 1. 2. q. 6. ar. 1. — * 1. 2. q. 114. a. 4.]

Ad primum ergo dicendum, quòd ipsa essentia divina charitas est, sicut & sapientia est, & bonitas est. Unde sicut dicimur boni bonitate quæ est Deus, & sapientes, sapientia quæ est Deus (quia bonitas qua formaliter boni sumus, est participatio quædam divinæ bonitatis; & sapientia qua formaliter sapientes sumus, est participatio quædam divinæ sapientiæ:) ita etiam charitas, qua formaliter diligimus proximum, est quædam participatio divinæ charitatis. Hic enim modus loquendi consuetus est apud Platonicos, quorum doctrinis imbutus fuit August. quod quidam non advertentes, ex verbis ejus sumpserunt occasionem errandi.

Ad secundum dicendum, quòd Deus est vita effectivè, & animæ per charitatem, & corporis per animam; sed formaliter charitas est vita animæ, sicut & anima corporis. Unde per hoc potest concludi, quòd sicut anima immediatè unitur corpori, ita charitas animæ.

Ad tertium dicendum, quòd charitas operatur formaliter: Efficacia autem formæ est secundum virtutem agentis qui inducit formam. Et ideo patet quod charitas non est vanitas, sed facit effectum infinitum, dum conjungit animam Deo, justificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinæ, quæ est charitatis author.

## Articulus III.

*Utrum charitas sit virtus.*

[Margin: 3. d. 27. q. 2 ar. 1. & ver. q. 1. a. 5. ad 5. & q. 1. art. 2. * lib. 8. Eth. c. 1. immediate in princ. tom. 5. † lib. 1. text. 116. tom. 2.]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit virtus. Charitas enim amicitia est quædam: Sed amicitia, Philosophis non ponitur virtus, ut in 8. lib. Ethic. * patet (c. 1.) Neque enim connumeratur inter virtutes morales, neque inter intellectuales. Ergo etiam neque charitas est virtus.

¶ 2. Præterea, Virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur in libro † de cœlo & mundo (text. 116.) Sed charitas non est ultimum: sed magis gaudium & pax. Ergo videtur quod charitas non sit virtus, sed magis gaudium & pax.

¶ 3. Præterea, Omnis virtus est quidam habitus accidentalis; sed charitas non est habitus accidentalis, cùm sit nobilior ipsa anima: Nullum autem accidens est nobilius subjecto. Ergo charitas non est virtus.

[Margin: * lib. de moribus Eccl. sia c. 11. t. 1.]

Sed contra est, quòd August. * dicit in libro de moribus Eccles. (cap. 11.) *Charitas est virtus, quæ (cum nostra affectio est rectissima) conjungit nos Deo, qua eum diligimus.*

### Conclusio.

*Charitas, cum Deum attingat, ipsi nos conjungens, virtus est.*

[Margin: * qu. 17. art. 1. † lib. 2. c. 6. * qu. 4. a. 5 & q. 17. art. 1. † In arg. Sed con. * lib. 8. Eth. c. 1. in princ. tom. 5.]

Respondeo dicendum, quòd humani actus bonitatem habent: secundũ quod regulantur debita regula & mensura. Et ideo humana virtus, quæ est principium omnium bonorũ actuum hominis, consistit in attingendo regulam humanorum actuum. Quæ quidem est duplex, ut suprà dictum * est (q. 17. a. 1.) scilicet humana ratio, & ipse Deus. Unde sicut virtus moralis diffinitur per hoc, quod est *secundum rectam rationem*, ut patet † in 2. Eth. ita etiam attingere Deum constituit rationem virtutis, sicut etiam suprà dictum * est de fide & spe. Unde cum charitas attingat Deum, quia conjungit nos Deo, ut patet per auctoritatem Aug. inductam: consequens est charitatem esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Phil. * in 8. Eth. non negat amicitiam esse virtutem: sed dicit quod est *virtus vel cum virtute*. Posset enim dici, quod est virtus moralis circa operationes quæ sunt ad alium; sub alia tamen ratione, quam justitia. Nam justitia est circa operationes quæ sunt ad aliũ, sub ratione debiti legalis: Amicitia autem sub ratione cujusdam debiti amicabilis & moralis, vel magis sub ratione beneficii gratuiti, ut patet per Phil. † in 8. Eth. Potest tamen dici quod non est virtus per se ab aliis distincta. Non enim habet rationem laudabilis & honesti nisi ex objecto, secundum scilicet quod fundatur super honestatem virtutum. Quod patet ex hoc, quòd non quælibet amicitia habet rationem laudabilis & honesti, sicut patet in amicitia delectabilis & utilis. Unde amicitia virtuosa magis est aliquid consequens ad virtutem, quàm sit virtus. Nec est simile de charitate, quæ non fundatur principaliter super virtutem humanam, sed super bonitatem divinam.

[Margin: † lib. 8. c. 15. t 5.]

[Margin: * 1. 2. q. 25. ar. 2.]

Ad secundum dicendum, quòd ejusdem virtutis est diligere aliquem, & gaudere de illo: Nam gaudium amorem consequitur, ut supra * habitum est (1. 2. qu. 25. a. 2.) cum de passionibus agetur. Et ideo magis ponitur *virtus* amor, quam gaudium, quod est amoris effectus. Ultimum autem quod ponitur in ratione virtutis, non importat ordinem effectus, sed magis ordinem excessus cujusdam, sicut centum libræ excedunt quadraginta.

[Margin: Infrà q. 5. ar. 10. & 3. d. 27. q. 2. ar. 4. q. 2. & 3. & ver. q. 2. ar. 2. cor. & art. 5.]

Ad tertium dicendum, quòd omne accidens secundum suum *esse* est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio: Sed secundum rationem suæ speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subjecti, est indignius subjecto, sicut effectus causa: Accidens autem quod causatur ex participatione alicujus superioris naturæ, est dignius subjecto, inquantum est similitudo superioris naturæ, sicut lux diaphano. Et hoc modo charitas est dignior anima, inquantum est participatio quædam Spiritus sancti.

## Articulus IV.

*Utrum charitas sit virtus specialis.*

[Margin: † Refertur 3. sent. d. 15. & id habet Aug. in epist. 29 à med. tom. 2. * cap. 26 tom. 1.]

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit virtus specialis, dicit enim † Hier. (ep. 29.) *ut breviter omnem virtutis diffinitionem complectar. Virtus est charitas, qua diligitur Deus & proximus.* Et August. dicit in lib. † de moribus Ecclesiæ (cap. 51.) quod *virtus est ordo amoris.* Sed nulla virtus specialis ponitur in diffinitione virtutis communis. Ergo charitas non est specialis virtus.

¶ 2. Præterea, Id quod se extendit ad opera omnium virtutum non potest esse specialis virtus: Sed charitas se extendit ad opera omnium

omnium virtutum, secundum illud 1. ad Cor. 13. *Charitas patiens est, benigna, est &c.* Extendit etiam se ad omnia opera humana, secundum illud 1. ad Cor. ult. *Omnia vestra in charitate fiant.* Ergo charitas non est specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Præcepta legis respondent actibus virtutum. Sed August. in lib. * de perfectione humanæ justitiæ, dicit quod generalis jussio est, *diliges*, & generalis prohibitio: *Non concupisces.* Ergo charitas est generalis virtus.

* *Iustif. post medium, tom. 7.*

SED CONTRA, Nullum generale connumeratur speciali. Sed charitas connumeratur specialibus virtutibus, scilicet spei & fidei, secundum illud 1. ad Cor. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.* Ergo charitas est specialis virtus.

CONCLUSIO.

*Cùm bonum divinum ut objectum beatitudinis sit charitatis objectum, charitas aliis necessario annumeratur virtutibus, ut specialis virtus.*

RESPONDEO dicendum, quòd actus & habitus specificantur per objecta, ut ex suprà dictis † patet (qu. 9. art. 3.) Proprium autem objectum amoris est bonum, ut suprà * habitum est (1. 2. q. 27. art. 1.) Et ideo ubi est specialis ratio boni, ibi est specialis ratio amoris. Bonum autem divinum inquantum est beatitudinis objectum, habet specialem rationem boni. Et ideo amor charitatis, qui est amor hujus boni, est specialis amor. Unde & charitas est specialis virtus.

† *1. 2. q. 1. art. 3. & q. 54. art. 2.* * *1. 2. q. 27. art. 1.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd charitas ponitur in diffinitione omnis virtutis, non quia sit essentialiter omnis virtus: sed quia dependent ab ea aliqualiter omnes virtutes, ut infrà † dicetur. Sicut etiam prudentia ponitur in diffinitione virtutum moralium, ut patet * in 2. & 6. Ethic. eo quod virtutes morales dependent à prudentia.

† *Art. 7. & 8. hujus.* * *lib. 2. Ethic. 6. c. Ethic. c. 13.*

AD SECUNDUM dicendum, quod virtus vel ars ad quam pertinet finis ultimus, imperat virtutibus vel artibus ad quas pertinent alij fines secundarij: sicut militaris imperat equestri, ut dicitur in 1. * Ethic. (cap. 1.) Et ideo quia charitas habet pro objecto ultimum finem humanæ vitæ, scilicet beatitudinem æternam: ideo extendit se ad actus totius humanæ vitæ, per modum imperij; non quasi immediatè eliciens omnes actus virtutum.

* *lib. 1. Ethic. 1. c. 1. tom. 5.*

AD TERTIUM dicendum, quòd præceptum de diligendo, dicitur esse jussio generalis: quia ad hoc reducuntur omnia alia præcepta sicut ad finem, secundum illud 1. ad Timoth. 1. *Finis præcepti charitas est.*

ARTICULUS V.

*Vtrum charitas sit una virtus.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur secundum objecta: sed duo sunt objecta charitatis, scilicet Deus & proximus quæ in infinitum ab invicem distant. Ergo charitas non est una virtus.

*Inf. supra art. 4. modicis.*

¶ 2. Præterea. Diversæ rationes objecti diversificant habitum, etiam si objectum sit realiter idem, ut ex suprà dictis * patet: Sed multæ sunt rationes diligendi Deum; quia ex singulis beneficiis ejus perceptis, debitores sumus dilectionis ipsius. Ergo charitas non est una virtus.

* *qu. 17. art. 6. & 1. 2. q. 54. art. 2.*

¶ 3. Præterea, Sub charitate includitur amicitia ad proximum Sed Phil. * in 8. Ethic. ponit diversas species amicitiæ. Ergo charitas non est una virtus, sed multiplicatur in diversas species.

* *lib. 8. Ethic. c. 11. & 12. tom. 5.*

SED CONTRA est, Sicut objectum fidei est Deus, ita & charitatis. Sed fides est una virtus propter unitatem divinæ veritatis, secundum illud ad Ephes. 4. *Vna fides.* Ergo etiam charitas est una virtus propter unitatem divinæ bonitatis.

CONCLUSIO.

*Cùm una sit simpliciter divina bonitas, & æternæ beatitudinis communicatio, charitas quæ hæc respicit, una est simpliciter virtus, nullas habens species.*

RESPONDEO dicendum, quòd charitas, sicut * dictum est (art. 1.) est quædam amicitia hominis ad Deum. Diversæ autem amicitiarum species accipiuntur uno quidem modo, secundum diversitatem finis: & secundum hoc dicuntur tres species amicitiæ, scilicet amicitia *utilis, delectabilis, & honesti*: alio modo secundum diversitatem communicationum, in quibus amicitiæ fundantur: sicut alia species amicitiæ est consanguineorum, & alia concivium aut peregrinantium: quarum una fundatur super communicatione naturali, alia super communicatione civili vel peregrinationis, ut patet per Philosop. * in 8. Ethic. Neutro autem istorum modorum charitas potest dividi in plura. Nam charitatis finis est unus, scilicet divina bonitas. Est enim una communicatio beatitudinis æternæ: super quam hæc amicitia fundatur. Unde relinquitur quòd charitas est simpliciter una virtus, non distincta in plures species.

* *Art. 1. hujus q.* * *lib. 8. Ethic. c. 11. & 12. tom. 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ratio illa rectè procederet, si Deus & proximus ex æquo essent charitatis objecta. Hoc autem non est verum: sed Deus est principale objectum charitatis: Proximus autem ex charitate diligitur propter Deum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd charitate diligitur Deus propter seipsum: Unde una sola ratio diligendi attenditur principaliter à charitate, scilicet divina bonitas, quæ est ejus substantia: secundum illud Psalm. 105. *Confitemini Domino quoniam bonus.* Aliæ autem rationes ad diligendum inducentes, vel debitum dilectionis facientes, sunt secundariæ, & consequentes ex prima.

AD TERTIUM dicendum, quòd amicitiæ humanæ, de qua Phil. loquitur, est diversus finis & diversa communicatio. Quod in charitate locum non habet, ut dictum † est. Et ideo non est similis ratio.

† *In corp. art.*

ARTICULUS VI.

*Vtrum charitas sit excellentissima virtutum.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit excellentissima virtutum. Altioris enim potentiæ altior est virtus, sicut & altior operatio. Sed intellectus est altior voluntate, quia dirigit ipsam. Ergo fides, quæ est in intellectu, est excellentior charitate quæ est in voluntate.

*1. 2. q. 66. art. 6. Et inf. q. 16. art. 4. Et 3. d. 16. art. 4. co. Et 4. contra c. 53. ad 13 & col. 3. In 3 princ. & 10. 6.*

¶ 2. Præterea, Illud per quod aliud operatur, videtur eo esse inferius: sicut minister per quem dominus aliquid operatur, est inferior domino. Sed *fides per dilectionem operatur*: ut habetur ad Galat. 5. Ergo fides est excellentior charitate.

¶ 3. Præterea, Illud, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse perfectius. Sed spes videtur se habere ex additione ad charitatem. Nam charitatis objectum est bonum. Spei autem objectum est bonum arduum. Ergo spes est excellentior charitate.

SED CONTRA est, quòd dicitur 1. ad Corinth. 13. *Major horum est charitas.*

CONCLUSIO.

*Charitas inter omnes virtutes excellentissima est, cùm Deum attingat ut in ipso sistat, & non ut ex eo nobis aliquid proveniat.*

RESPONDEO dicendum, quòd cum bonum in humanis actibus attendatur secundum quod regulantur debita regula, necesse est quòd virtus humana, quæ est principium bonorum actuum consistat in attingendo humanorum actuum regulam: est autem duplex regula humanorum actuum, ut suprà * dictum est (art. 3.) sc. ratio humana, & Deus Sed Deus est prima regula, à qua etiam humana ratio regulanda est. Et ideo virtutes Theologicæ, quæ consistunt in attingendo illam regulam primam, eo quod earum objectum est Deus, excellentiores sunt virtutibus moralibus vel intellectualibus, quæ consistunt in attingendo rationem humanam. Propter quod, oportet ut etiam inter ipsas virtutes Theologicas illa sit potior, quæ magis Deum attingit. Semper autem id quod est per se, majus est eo quod est per aliud. Fides autem & spes attingunt quidem Deum, secundum quod ex ipso provenit nobis vel cognitio veri, vel adeptio boni: Sed charitas attingit ipsum Deum, ut in ipso sistat, non ut ex eo aliquid nobis proveniat. Et ideo charitas est excellentior fide & spe; & per consequens omnibus aliis virtutibus. Sicut etiam prudentia, quæ attingit rationem secundum se, est excellentior quam aliæ virtutes morales, quæ attingunt rationem secundum quod ex ea medium constituitur in operationibus vel passionibus humanis.

* *Art. 3. hujus q.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd operatio intellectus completur secundum quod intellectum est in intelligente. Et ideò nobilitas operationis intellectualis attenditur secundum mensuram intellectus: Operatio autem voluntatis & cujuslibet virtutis appetitivæ perficitur in inclinatione appetentis ad rem sicut ad terminum; ideò dignitas operationis appetitivæ attenditur secundum rem quæ est objectum operationis. Ea autem quæ sunt infrà animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis; quia unumquodque est in aliquo per modum ejus in quo est, ut habetur in lib. † de causis Quæ verò sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis, quam sint in anima. Et ideo eorum quæ sunt infrà nos, nobilior est cognitio, quam dilectio; Propter quod Philosophus in 7. Eth. prætulit, virtutes intellectuales moralibus. Sed eorum quæ sunt supra nos, & præcipuè Dei dilectio, cognitioni præfertur. Et ideo charitas est excellentior fide.

† *Propos. 11. & 20. inter opera Arist. t. 3.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum: sed sicut per formam propriam. Et ideo ratio non sequitur.

AD TERTIUM dicendum, quòd idem bonum est objectum charitatis & spei: Sed charitas importat unionem ad illud bonum; spes autem distantiam quandam ab eo. Et inde est quod charitas non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes. Quod enim jam unitum est, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quòd charitas est perfectior spe.

ARTICULUS VII.

*Vtrum sine charitate possit esse aliqua vera virtus.*

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd sine charitate possit esse aliqua vera virtus. Virtutis enim proprium est bonum actum producere; Sed illi qui non habent charitatem, faciunt aliquos bonos actus, putà dum nudum vestiunt, famelicum pascunt, & similia operantur. Ergo sine charitate potest esse aliqua vera virtus.

*1. 2. q. 65. a. 2. & 4. Et verit. q. 14. a. 6. & quodl. 12. a. 12. fin.*

¶ 2. Præterea, Charitas non potest esse sine fide. Procedit enim ex fide non ficta, ut Apostolus dicit 1. ad Tim. 1. Sed in infidelibus potest esse vera castitas, dum concupiscentias cohibent; & vera justitia, dum rectè judicant. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

¶ 3. Præterea, Scientia & ars virtutes quædam sunt, ut * patet in 6. Ethic. Sed hujusmodi inveniuntur in hominibus peccatoribus non habentibus charitatem. Ergo vera virtus potest esse sine charitate.

* *lib. 6. c. 3. & 4. tom. 5.*

SED CONTRA est, quod Apostolus dicit 1. ad Cor. 13 *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas: & si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habeam: nihil mihi prodest.* Sed virtus vera multum prodest, secundum illud Sap. 8. *Sobrietatem & justitiam docet, prudentiam & virtutem, quibus*

*quibus in vita nihil est utilius hominibus.* Ergo sine charitate vera virtus esse non potest.

CONCLUSIO.

*Cùm per charitatem homo in ultimum finem dirigatur, nulla potest, absque illa simpliciter vera virtus esse.*

RESPONDEO dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum ut supra * habitum est (1.2.qu.55.art.3.) Bonum autem principaliter est finis. Nam ea quæ sunt ad finem, non dicuntur bona nisi in ordine ad finem. Sicut ergo duplex est finis, unus ultimus, & alius proximus, ita etiam duplex bonum: Unum quidem ultimum & universale, & aliud proximum & particulare. Ultimum quidem & principale bonum hominis est Dei fruitio, secundum illud Psal. 37. *Mihi adhærere Deo bonum est*; & ad hoc ordinatur homo per charitatem. Bonum autem secundarium & quasi particulare hominis potest esse duplex. Unum quidem, quod est verè bonum, utpote ordinabile, quantum est in se, ad principale bonum, quod est ultimus finis. Alius autem est bonum apparens & non verum, quia abducit à finali bono. Sic ergo patet, quod virtus vera simpliciter est illa, quæ ordinat ad principale bonum hominis: sicut etiam Philos. in 8. Eth. dicit quòd *virtus est dispositio perfecti ad optimum*. Et sic nulla vera virtus potest esse sine charitate. Sed si accipiatur virtus secundum quod est in ordine ad aliquem finem particularem, sic potest aliqua virtus dici sine charitate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum: Sed si illud particulare bonum, non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis. Sicut non est vera virtus *avarorum prudentia, qua excogitant diversa genera lucrorum; & avarorum justitia, qua gravium damnorum metu contemnunt aliena: & avarorum temperantia, qua luxuriæ, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum: & avarorum fortitudo, qua* (ut ait Horatius lib. 1. Epist.)

*Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, ignes,*

ut Aug. † dicit in 4. libro contra Iulianum (cap. 3.) Si verò illud bonum particulare sit verum bonum, ut putà conservatio civitatis, vel aliquid hujusmodi, erit quidem vera virtus sed imperfecta, nisi referatur ad finale & perfectum bonum. Et secundum hoc, simpliciter vera virtus sine charitate esse non potest.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd actus alicujus charitate carentis potest esse duplex. Unus quidem secundum hoc quod charitate caret, utpote cùm facit aliquid in ordine ad id per quod caret charitate. Et talis actus semper est malus: sicut August. * dixit in quarto contra Iulianum, (ut sup.) quòd actus infidelis inquantum est infidelis, semper est peccatum, etiam si nudum operiat, vel quidquid aliud hujusmodi faciat ordinans ad finem suæ infidelitatis. Alius autem potest esse actus charitate carentis non secundum quod charitate caret, sed secundum quod habet aliquod aliud donum Dei, vel fidem, vel spem, vel etiam naturale bonum, quod non totum per peccatum tollitur: ut suprà † dictum est (qu.st. 10. art. 4. ut & 1.2.qu.85.art.2.) Et secundum hoc, sine charitate potest quidem esse aliquis actus bonus ex suo genere, non tamen perfectè bonus: quia deest debita ordinatio ad ultimum finem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd cum finis se habeat in agibilibus, sicut principium in speculabilibus, sicut non potest esse simpliciter vera scientia; si desit recta æstimatio de primo & indemonstrabili principio, ita non potest esse simpliciter vera justitia aut vera castitas, si desit ordinatio debita ad finem, quæ est per charitatem, quantumcunque aliquis se rectè circa alia habeat.

AD TERTIUM dicendum, quòd scientia & ars de sui ratione important ordinem ad aliquod particulare bonum, non autem ad ultimum finem humanæ vitæ, sicut virtutes morales, quæ simpliciter faciunt hominem bonum, ut suprà dictum * est. Ergo ideo non est similis ratio.

*Margin notes:* * 1.2. qu. 55 ar. 1. — † Aug. l. 4. cap. 3. ant. med. tom. 7. — * lib. 4. c. 3. & 7. — † q. 10. a. 4. & 1.2. q. 85. art. 1. & 2. — * In cor. art. & 1.2. q. 57. & q. 66. aug. 3.

ARTICULUS VIII.

*Utrum charitas sit forma virtutum.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod charitas non sit forma virtutum. Forma enim alicujus rei vel est exemplaris vel essentialis. Sed charitas non est forma exemplaris aliarum virtutum: quia sic oporteret quòd aliæ virtutes essent ejusdem speciei cum ipsa. Similiter etiam non est forma essentialis aliarum virtutum: quia non distingueretur ab aliis. Ergo nullo modo est forma virtutum.

¶ 2. Præterea, Charitas comparatur ad alias virtutes, ut radix & fundamentum, secundum illud Ephes. 3. *In charitate radicati & fundati.* Radix autem vel fundamentum non habet rationem formæ, sed magis rationem materiæ: quia est prima pars in generatione. Ergo charitas non est forma virtutum.

¶ 3. Præterea, Forma & finis & efficiens non coincidunt in idem numero, ut patet in secundo * Physic. (text. 70.) Sed charitas dicitur finis & mater virtutum. Ergo non debet dici forma virtutum.

SED CONTRA est, quòd Ambr. † dicit charitatem esse formam virtutum.

CONCLUSIO.

*Charitas omnium virtutum forma est, cùm per ipsam omnium virtutum actus in debitum & ultimum finem ordinentur.*

RESPONDEO dicendum, quòd in moralibus forma actus attenditur principaliter ex parte finis. Cujus ratio est, quia principium moralium actuum est voluntas, cujus objectum & quasi forma est finis: Semper autem forma actus consequitur formam agentis: Unde opportet quod in moralibus id quod dat actui ordinem ad finem, det ei & formam. Manifestum est autem secundum prædicta, * quod per charitatem ordinantur actus omnium aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum, & pro tanto dicitur esse forma virtutum. Nam & ipsæ virtutes dicuntur, in ordine ad actus formatos.

*Margin notes:* Sup. q. 4. a. 1. & 3. & 3. qu. 3. art. 1. q. 1. Et di. 27. qu. 2. a. 4. q. 3. Et ver. q. 14. ar. 5. Et ver. q. 3. art. 3. — * lib. 2. Physic. text. 70. tom. 2. — † Ex l. 2. in Luc. in titulo: Redargutio malitiæ Iudæorum in fine colig. tom. 5. & refertur 3. Sent. d. 23. § C. — * a. prac. cor. a.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd charitas dicitur esse forma aliarum virtutum non quidem exemplariter, aut essentialiter, sed magis effectivè, inquantum scilicet omnibus formam imponit, secundum modum prædictum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd charitas comparatur fundamento & radici, inquantum ex ea sustentantur & nutriuntur omnes aliæ virtutes, & non secundum rationem qua fundamentum & radix habent rationem causæ materialis.

AD TERTIUM dicendum, quod charitas dicitur finis aliarum virtutum, quia omnes alias virtutes ordinat ad finem suum. Et quia mater est quæ in se concipit ex alio; ex hac ratione dicitur mater aliarum virtutum: quia ex appetitu finis ultimi concipit actus aliarum virtutum, imperando ipsos.

## QUÆSTIO XXIV.

*De charitatis subjecto, in duodecim articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de charitate in comparatione ad subjectum.

Et circa hoc quæruntur duodecim.

¶ Primò, utrum charitas sit in voluntate tanquam in subjecto.
¶ Secundò, utrum charitas causetur in homine ex actibus præcedentibus, vel ex infusione divina.
¶ Tertiò, utrum infundatur secundum capacitatem naturalium.
¶ Quartò, utrum augeatur in habente ipsam.
¶ Quintò, utrum augeatur per additionem.
¶ Sextò, utrum quolibet actu augeatur.
¶ Septimò, utrum augeatur in infinitum.
¶ Octavò, utrum charitas viæ possit esse perfecta.
¶ Nonò, de diversis gradibus charitatis.
¶ Decimò, utrum charitas possit diminui.
¶ Vndecimò, utrum charitas semel habita possit amitti.
¶ Duodecimò, utrum amittatur per unum actum peccati mortalis.

## QUÆSTIONIS XXIV,

De charitatis subjecto,

In duodecim Quæstiunculas distributæ,

AXIOMA.

9 [9] *Tres charitatis gradus, incipiens nimirum, proficiens,*
1 *atque perfecta charitas (qui omnes humanæ voluntati, [1] ut*
3 *nativo suo subjecto, [3] non pro humanæ aut naturalis capa-*
2 *citatis modulo, sed pro divina benignitatis arbitrio, [2] cæ-*
6 *litus infunduntur) non singulis, [6] sed certis actibus,*
5 *neque per [5] additionem, sed per intensionem*
4 [4] *augmenta suscipiunt. E quibus perfecta charitas*
*(quæ in præsentis vita statu, non ex ejus qui diligi-*
8 *tur, sed [8] ex diligentis parte esse potest) nullos*
7 *sui incrementi constitutos [7] terminos habet. [10] Dimi-*
10 *nui autem, non quidem propriè, sed hac dumtaxat*
*ratione dicuntur ista charitatis differentia, quòd subjectum in quo inhærent, prava dispositione ad earum*
12 *appropinquet amissionem, [12] quam unica peccati*
11 *lethalis temeraria commissio [11] afferre solet.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum voluntas sit subjectum charitatis.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd voluntas non sit subjectum charitatis. Charitas enim amor quidam est. Sed amor secundum * Philosophum (2. Top. cap. 3.) est in concupiscibili. Ergo & charitas est in concupiscibili, & non in voluntate.

¶ 2. Præterea, Charitas est principalissima virtutum, ut suprà dictum † est (qu.23. art.6.) Sed subjectum virtutis est ratio. Ergo videtur quod charitas sit in ratione, & non in voluntate.

¶ 3. Præterea, Charitas se extendit ad omnes actus humanos: secundum illud 1 ad Cor. ult. *Omnia vestra in charitate fiant.* Sed principium humanorum actuum est liberum arbitrium. Ergo videtur quod charitas maximè sit in liber. arbitr. sicut in subjecto, & non in voluntate.

SED CONTRA est, quòd objectum charitatis est *bonum*, quod etiam est objectum voluntatis: ergo charitas est in voluntate sicut in subjecto.

CONCLUSIO.

*Cùm charitatis objectum non sit aliquod sensibile bonum, sed divinum, ejus objectum non appetitus sensitivus, sed intellectivus est, qui dicitur voluntas.*

RESPONDEO dicendum, quòd cum duplex sit appetitus sensitivus scilicet, & intellectivus, qui dicitur voluntas, ut in primo * habitum est: utriusque objectum est bonum, sed diversimodè. Nam objectum appetitus sensitivi est bonum per sensum apprehensum: Objectum vero appetitus intellectivi vel voluntatis, est bonum sub communi ratione boni, prout est apprehensibile ab intellectu. Charitatis autem objectū non est aliquod bonum sensibile, sed bonum divinum quod solo intellectu cognoscitur. Et ideo charitatis subjectum non est appetitus sensitivus, sed appetitus intellectivus, idest voluntas.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd concupiscibilis est pars appetitus sensitivi; non autem appetitus intellectivi, ut in * primo ostensum est. Vnde amor qui est in concupiscibili, est amor sensitivi boni. Ad bonum autem divinum, quod est intelligibile, concupisci-

*Margin notes:* 1. d. 17. q. 1. art. 1. & d. 10. ar. 1. & ver. q. 1. art. 5. cor. & ver. q. 1. & ad & 12. — * Arist. 2. Top. c. 3. at medium tom. 1. — † q. pra. art. 6. — * 1. p. 80. art. — * 1. p. 81. art.

cupiscibilis se extendere non potest, sed sola voluntas. Et ideo concupiscibilis subjectum charitatis esse non potest.

AD SECUNDUM dicendum, quòd voluntas etiam secundum Philosophum * in 3. de anima (text. 41.) in ratione est, & ideo per hoc quod charitas est in voluntate, non est aliena à ratione. Tamen ratio non est regula charitatis, sicut humanarum virtutum: sed regulatur à Dei sapientia, & excedit regulam rationis humanæ: secundum illud Eph. 3. *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Vnde non est in ratione sicut in subjecto, sicut prudentia, neque sicut in regulante, sicut justitia vel temperantia: sed solum per quandam affinitatem voluntatis ad rationem.

AD TERTIUM dicendum, quòd liberum arbitrium non est alia potentia à voluntate, ut in primo dictum † est, & tamen charitas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii, cujus actus est eligere: Electio enim est eorum quæ sunt ad finem; voluntas autem est ipsius finis; ut dicitur in 3. * Ethic. (cap. 2. vel. 3.) Vnde charitas cujus objectum est finis ultimus, magis debet esse in voluntate, quam in libero arbitrio.

### ARTICULUS II.

*Vtrum charitas causetur in nobis ex infusione.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd charitas non causetur in nobis ex infusione. Illud enim quod est commune omnibus creaturis naturaliter hominibus inest. Sed sicut Dionis. dicit in 4. cap. * de divin. nom. *Omnibus diligibile & amabile est bonum divinum*, quod est objectum charitatis. Ergo charitas inest nobis naturaliter, & non ex infusione.

¶ 2. Præterea, Quanto aliquid est magis diligibile, tanto faciliùs diligi potest. Sed Deus est maximè diligibilis, cùm sit summè bonus. Ergo faciliùs est ipsum diligere, quam alia. Sed ad alia diligenda non indigemus aliquo habitu infuso. Ergo nec etiam ad diligendum Deum.

¶ 3. Præterea, Apostolus dicit 1. ad Timoth. 1. *Finis præcepti est charitas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta.* Sed hæc tria pertinent ad actus humanos. Ergo charitas causatur in nobis ex actibus præcedentibus, & non ex infusione.

SED CONTRA est, quod Apost. dicit Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.*

CONCLUSIO.

*Ipsa virtus charitatis, cùm sit fundata super communicatione æternæ beatitudinis, non est naturalis, neque per vires naturales acquiritur, sed per infusionem Spiritus sancti in animam hominis infunditur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est (qu. 23. art. 1.) Charitas est amicitia quædam hominis ad Deum, fundata super communicatione beatitudinis æternæ. Hæc autem communicatio non est secundum dona naturalia, sed secundum dona gratuita: quia ut dicitur Rom. 6. *Gratia Dei, vita æterna.* Vnde & ipsa charitas facultatem naturæ excedit. Quod autem excedit naturæ facultatem, non potest esse neque naturale, neque per potentias naturales acquisitum: quia effectus naturalis non transcendit suam causam. Vnde charitas non potest neque naturaliter nobis inesse, neque per vires naturales est acquisita: sed per infusionem Spiritus sancti, qui est amor Patris & Filii, cujus participatio in nobis est ipsa charitas creata, sicut suprà dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Dion. loquitur de dilectione Dei quæ fundatur super communicatione naturalium bonorum, & ideo naturaliter omnibus inest. Sed charitas fundatur super quadam communicatione supernaturali. Vnde non est similis ratio.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut Deus secundum se est maximè cognoscibilis, non tamen à nobis propter defectum nostræ cognitionis, quæ dependet à rebus sensibilibus: ita etiam Deus in se est maximè diligibilis, inquantum est objectum beatitudinis. Sed hoc modo non est maximè diligibilis à nobis propter inclinationem affectus nostri ad visibilia bona. Vnde patet, quod ad Deum maximè hoc modo diligendum, necesse est quòd nostris cordibus charitas infundatur.

AD TERTIUM dicendum, quòd cùm charitas dicitur in nobis procedere *ex corde puro, & conscientia bona & fide non ficta*, hoc referendum est ad actum charitatis, qui ex præmissis excitatur. Vel etiam hoc dicitur, quia hujusmodi actus disponunt hominem ad recipiendum charitatis infusionem. Et similiter etiam dicendum est de eo quod Aug. * dicit (in 1. Epist. Ioann. tract. 9.) quod *timor introducit charitatem.* Et de hoc quod dicitur in Gloss. † Matth. 1. quòd *fides generat spem, & spes charitatem.*

### ARTICULUS III.

*Vtrum charitas infundatur secundum capacitatem naturalium.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd charitas infundatur secundum capacitatem naturalium. Dicitur enim Matth. 25. Quòd *dedit unicuique secundum propriam virtutem.* Sed charitatem nulla virtus præcedit in homine nisi naturalis; quia sine charitate nulla est virtus, ut dictum * est (qu. 23 art. 3.) Ergo secundum quantitatem virtutis naturalis infunditur homini charitas à Deo.

¶ 2. Præterea, Omnium ordinatorum ad invicem secundum proportionatur primo; sicut videmus, quòd in rebus naturalibus forma proportionatur materiæ; & in donis gratuitis, gloria proportionatur gratiæ. Sed charitas, cùm sit perfectio naturæ comparatur ad capacitatem naturalium sicut secundum ad primum: Ergo videtur quòd charitas infundatur secundum naturalium capacitatem.

¶ 3. Præterea. Homines & Angeli secundum eandem rationem participant beatitudinem: quia in utrisque est similis beatitudinis ratio, ut habetur Matth. 22. & Luc. 20. Sed Angelis charitas, & alia dona gratuita sunt data secundum capacitatem naturalium, ut Magister dicit * 3. dist. secundi libri sententiarum (8.) Ergo idem videtur esse in hominibus. * lib. 3. Sent. d. 3. §. B.

SED CONTRA est, quod dicitur Ioan. 3. *Spiritus ubi vult spirat*: Et 1. Cor. 12. *Hæc omnia operatur unus & idem Spiritus, dividens singulis prout vult.* Ergo charitas datur non secundum capacitatem naturalium, sed secundum voluntatem Spiritus sua dona distribuentis.

CONCLUSIO.

*Charitas non dependet secundum suam quantitatem ex naturæ conditione, vel naturali capacitate, sed ex sola Spiritus sancti gratia eam infundentis.*

RESPONDEO dicendum, quòd uniuscujusque rei quantitas dependet à propria causa rei: quia universalior causa effectum majorem producit. Charitas autem cum superexcedat proportionem naturæ humanæ, ut * dictum est, non dependet ex aliqua naturali virtute, sed ex sola gratia Spiritus sancti eam infundentis. Et ideo quantitas charitatis non dependet ex conditione naturæ, vel ex capacitate naturalis virtutis: sed solum ex voluntate Spiritus sancti distribuentis sua dona, prout vult. Vnde & Apostolus dicit ad Ephes. 4. *Vnicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* * ar. præ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illa virtus secundum quam sua dona Deus dat unicuique, est dispositio vel præparatio præcedens, sive conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem vel conatum prævenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus, vel minus, secundum suam voluntatem. Vnde & Apostolus dicit ad Colos. 1. *Qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd forma non excedit materiæ proportionem, sed sunt ejusdem generis. Similiter etiam gratia & gloria ad idem genus referuntur: quia gratia nihil est aliud quàm quædam inchoatio gloriæ in nobis. Sed charitas & natura non pertinent ad idem genus. Et ideo non est similis ratio.

AD TERTIUM dicendum, quòd Angelus est intellectualis naturæ, & secundum suam conditionem competit ei ut totaliter feratur in omne id in quod fertur, ut in primo habitum † est. Et ideo in superioribus Angelis fuit major conatus, & ad bonum, in perseverantibus, & ad malum, in cadentibus. Et ideo superiorum Angelorum persistentes facti sunt meliores, & cadentes facti sunt pejores aliis. Sed homo est naturæ rationalis, cui competit esse quandoque in potentia & quandoque in actu: & ideo non oportet quod feratur totaliter in id in quod fertur: sed ejus qui habet meliora naturalia, potest esse minor conatus, & è converso. Et ideo non est simile. † 1. p. qu. 62. a. 6.

### ARTICULUS IV.

*Vtrum charitas augeri possit.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd charitas augeri non possit. Nihil enim augetur nisi quantum: Duplex autem est quantitas, scilicet dimensiva, & virtualis: quarum prima charitati non convenit, cùm sit quædam spiritualis perfectio. Virtualis autem quantitas attenditur secundum objecta, secundum quæ charitas non crescit: quia minima charitas diligit omnia quæ sunt ex charitate diligenda. Ergo charitas non augetur. 1. 2. q. 52. a. 1. & q. 66. art. 1. Et 1. d. 17. q. 2. art. 1. Et ver. q. 1. ar. 11. Et quo. 9. art. 13.

¶ 2. Præterea, Id quod est in termino, non recipit augmentum. Sed charitas est in termino, quasi maxima virtutum existens, & summus amor optimi boni. Ergo charitas augeri non potest.

¶ 3. Præterea, Augmentum quidam motus est; Ergo quod augetur, movetur. Quod ergo augetur essentialiter, movetur essentialiter. Sed non movetur essentialiter, nisi quod corrumpitur vel generatur. Ergo charitas non potest augeri essentialiter, nisi fortè de novo generetur vel corrumpatur: quod est inconveniens.

SED CONTRA est, quod Aug. * dicit super Ioan. quod *charitas meretur augeri ut aucta mereatur & perfici.* * Tract. 5. in Ioa. declinando ad finem to. 9.

CONCLUSIO.

*Charitas viæ usque ad viæ terminum augeri potest.*

RESPONDEO dicendum, quòd charitas viæ potest augeri. Ex hoc enim dicimur esse viatores, quòd in Deum tendimus, qui est ultimus finis nostræ beatitudinis. In hac autem via tanto magis procedimus, quanto Deo magis appropinquamus, *cui non appropinquatur passibus corporis, sed affectibus mentis* (ut August. dicit tract. 32. in Ioan. Hanc autem propinquitatem facit charitas: quia per ipsam mens Deo unitur. Et ideo de ratione charitatis viæ est, ut possit augeri: Si enim non posset augeri, jam cessaret viæ processus. Et ideo Apostolus charitatem viam nominat, dicens 1. ad Corinth. 12. *adhuc excellentiorem viam vobis demonstro.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd charitati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis, quæ non solum attenditur secundum numerum objectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur: sed etiam secundum intentionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur, & hoc modo virtualis quantitas charitatis augetur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd charitas est in summo ex parte objecti, inquantum scilicet ejus objectum est summum bonum. Et ex hoc sequitur, quòd ipsa sit excellentior aliis virtutibus. Sed non omnis charitas est in summo quantum ad intensionem actus.

AD TERTIUM dicendum, quòd quidam dixerunt charitatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subjecto, vel secundum fervorem. Sed hi propriam

vocem ignoraverunt. Cùm enim accidens sit, ejus *esse* est *inesse*. Unde nihil est aliud ipsam secundum essentiam augeri, quàm eam magis inesse subjecto, quod est magis eam radicari in subjecto. Similiter etiam, ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum. Unde idem est ipsam augeri secundum essentiam, & ipsam habere efficaciam ad producendum ferventioris dilectionis actum. Augetur ergo essentialiter, non quidem ita quòd esse incipiat, vel esse desinat in subjecto, sicut objectio illa procedit: sed ita quod magis ac magis in subjecto esse incipiat.

ARTICULUS V.

*Utrum charitas augeatur per additionem.*

1.2.q.52 art.2. Et 1.di.17. q.2.ar.2. Et ver. q.1.a.11. co. & ad 10.& 21. AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd charitas augeatur per additionem. Sicut enim est augmentum secundum quantitatem corporalem, ita secundum quantitatem virtualem. Sed augmentum quantitatis corporalis fit per additionem. Dicit enim Phil. in 1. * de generatione, (text.31.) quòd *augmentum est praeexistenti magnitudini additamentum*. Ergo etiam augmentum charitatis, quod est secundum virtualem quantitatem, erit per additionem. * lib. 1. text.31. tom.2.

¶ 2. Praeterea, Charitas in anima est, quod est spirituale lumen, secundum illud 1. Ioan.2. *Qui diligit fratrem suum, in lumine manet*. Sed lumen crescit in aëre per additionem; sicut in domo lumen crescit, alia candela superaccensa. Ergo etiam charitas crescit in anima per additionem.

¶ 3. Praeterea, Augere charitatem ad Deum pertinet, sicut & ipsam causare, secundum illud 2. ad Cor. 9. *Augebit incrementa frugum justitiae vestrae*. Sed Deus primo infundendo charitatem, aliquid facit in anima quod ibi prius non erat. Ergo etiam augendo charitatem, aliquid ibi facit quod prius non erat. Ergo charitas augetur per additionem.

SED CONTRA est, quòd charitas est forma simplex: Simplex autem additum simplici non facit aliquid majus: ut probatur in 3. Physic. (text.59.) * Ergo charitas non augetur per additionem. *lib. 3. text 59. tom 2.

CONCLUSIO.

*Charitas nullo modo augeri potest per additionem charitatis ad charitatem, sed augetur intensionis gradus suscipiendo.*

RESPONDEO dicendum, quòd omnis additio est alicujus ad aliquid. Unde in omni additione oportet saltem praeintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri, ante ipsam additionem. Si ergo charitas addatur charitati, oportet praesupponi charitatem additam, ut distinctam à charitate cui additur; non quidem ex necessitate secundum *esse*, sed saltem secundum intellectum, posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere, addendo aliquam magnitudinem non prius existentem, sed tunc creatam: quae quamvis priùs non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde ejus distinctio intelligi possit à quantitate cui additur. Si ergo charitas addatur charitati, oportet praesupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius charitatis ab alia. Distinctio autem in formis est duplex. Una quidem secundum speciem, alia autem secundum numerum. Distinctio quidem secundum speciem in habitibus est secundum objectorum diversitatem. Distinctio verò, secundum numerum est, secundum diversitatem subjecti. Potest ergo contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur, dum extenditur ad quaedam objecta, ad quae prius se non extendebat. Et sic augetur scientia Geometriae, in eo qui de novo incipit scire aliqua Geometricalia, quae prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de charitate: quia etiam minima charitas se extendit ad omnia illa quae sunt ex charitate diligenda. Non ergo talis additio in augmento charitatis potest intelligi, praesupposita distinctione secundum speciem charitatis additae ad eam cui additur. Relinquitur ergo, quod si fiat additio charitatis ad charitatem; quòd hoc fiat praesupposita distinctione secundum numerum, quae est secundum diversitatem subjectorum; sicut albedo augetur per hoc quòd album additur albo: quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest, quia subjectum charitatis non est nisi mens rationalis. Unde tale charitatis augmentum fieri non posset, nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur: quod est impossibile: quamvis, etiam si esset possibile: tale augmentum faceret *majorem diligentem*: non autem *magis diligentem*. Relinquitur ergo, quòd nullo modo charitas augeri potest per additionem charitatis ad charitatem: sicut quidam ponunt. Sic ergo charitas augetur solum per hoc quod subjectum magis ac magis participat charitatem, id est, secundum quod magis reducitur in actum illius, ac magis subditur illi. Hic enim est augmenti modus proprius cujuslibet formae quae intenditur: eo quod *esse* hujus formae, totaliter consistit in eo quod inhaeret susceptibili. Et ideo cùm magnitudo rei consequatur *esse* ipsius formae, formam esse majorem hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire. Hoc enim esset, si forma haberet aliquam quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subjectum. Sic ergo & charitas augetur per hoc, quod intenditur in subjecto: & hoc est ipsam augeri secundum essentiam: Non autem per hoc, quod charitas addatur charitati.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quantitas corporalis habet aliquid inquantum est quantitas: & aliquid inquantum est forma accidentalis. Inquantum est quantitas, habet quod sit distinguibilis secundum situm vel secundum numerum, & ideo hoc modo consideratur augmentum magnitudinis per additionem, ut patet in animalibus. Inquantum verò est forma accidentalis, est distinguibilis solùm secundum subjectum. Et secundum hoc habet proprium augmentum, sicut & aliae formae accidentales, per modum intensionis ejus in subjecto: sicut patet in his, quae rarefiunt, ut probatur in 4. Phys. Et similiter etiam scientia habet quantitatem, inquantum est habitus, ex parte objectorum: & sic augetur per additionem, inquantum aliquis plura cognoscit. Habet etiam quantitatem, inquantum est quaedam forma accidentalis, ex eo quod inest subjecto: & secundum hoc, augetur in eo qui certiùs eadem scibilia cognoscit nunc, quam prius. Similiter etiam & charitas habet duplicem quantitatem, sed secundum eam quae est ex parte objecti, non augetur, ut * dictum est. Unde relinquitur, quod per solam intensionem augeatur. * In ter. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd additio luminis ad lumen potest intelligi sic, quòd intenditur in aëre propter diversitatem luminarium causantium lumen. Sed talis distinctio non habet locum in proposito: quia non est nisi unum luminare influens lumen charitatis.

AD TERTIUM dicendum, quòd infusio charitatis importat quandam mutationem, secundum *habere charitatem & non habere*. Et ideo, oportet quod aliquid adveniat, quod prius non infuit. Sed augmentatio charitatis importat mutationem secundum *magis & minus habere*: & ideo non oportet quod aliquid insit quod prius non infuerit: sed quod magis insit quod prius minus inerat. Et hoc est quod facit Deus, charitatem augendo, scilicet quod magis insit, & quod perfectiùs similitudo Spiritus sancti participetur in anima.

ARTICULUS VI.

*Utrum quolibet actu charitatis charitas augeatur.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd quolibet actu charitatis charitas augeatur: Quod enim potest id quod majus est, potest id quod minus est. Sed quilibet actus charitatis potest mereri vitam aeternam, quae majus est quàm simplex charitatis augmentum: quia vita aeterna includit charitatis perfectionem. Ergo multo magis quilibet actus charitatis, charitatem auget. 1.2.q.52. a.3. Et 1. di.17.q.2. art.3.

¶ 2. Praeterea, Sicut habitus virtutum acquisitarum generatur ex actibus: ita etiam augmentum charitatis causatur per actum charitatis. Sed quilibet actus virtuosus operatur ad virtutis generationem: Ergo etiam quilibet actus charitatis operatur ad charitatis augmentum.

¶ 3. Praeterea, Greg. * dicit, quod *in via Dei stare retrocedere est*. Sed nullus dum movetur actu charitatis, retrocedit: Ergo quicunque movetur actu charitatis, procedit in via Dei. Ergo quolibet actu charitatis charitas augetur. * Bern. in Ser. 2. de purif. in fine illius id habetur expresse. Hoc autem inveniri Gr. 3. hom. in Ezech. à medio.

SED CONTRA est, quod affectus non excedit virtutem causae: sed quandoque aliquis actus charitatis cum aliquo torpore vel remissione committitur. Non ergo perducit ad excellentiorem charitatem, sed magis disponit ad minorem.

CONCLUSIO.

*Non augetur charitas actu quocunque charitatis, nisi dispositivè inquantum ex uno ipsius actu redditur homo promptior ad agendum secundum charitatem.*

RESPONDEO dicendum, quòd augmentum spirituale charitatis quodammodo simile est corporali augmento. Augmentum autem corporale in animalibus & plantis non est motus continuus, ita scilicet, quòd si aliquid augetur tantum in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis augeatur; sicut contingit in motu locali: sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum & nihil augens actu; & postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo ipsum animal, vel plantam, in actu. Ita etiam non quolibet actu charitatis charitas actu augetur: sed quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentum, inquantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad agendum iterum secundum charitatem; & habilitate crescente homo prorumpit in actum ferventiorem dilectionis, quo conetur ad charitatis profectum: & tunc charitas augetur in actu.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quilibet actus charitatis meretur vitam aeternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis augmentum, non tamen statim augetur, sed quando aliquis conatur ad hujusmodi augmentum.

AD SECUNDUM dicendum, quod etiam in generatione virtutis acquisitae non quilibet actus complet generationem virtutis, sed quilibet operatur ad eam ut disponens: & ultimus, qui est perfectior, agens in virtute omnium praecedentium, reducit eam in actum: sicut etiam est in multis guttis cavantibus lapidem.

AD TERTIUM dicendum, quòd in via Dei procedit aliquis non solum dum actu charitas ejus augetur, sed etiam dum disponitur ad ejus augmentum.

ARTICULUS VII.

*Utrum charitas augeatur, in infinitum.*

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd charitas non augeatur in infinitum. Omnis enim motus est ad aliquem finem & terminum, ut dicitur in 2. Metaph. (text.8.) * Sed augmentum charitatis est quidam motus. Ergo tendit ad aliquem finem & terminum. Ergo charitas in infinitum non augetur. 3. d.27. q.3 a.2. Et ver. 1. ar. 1. ad 7. & q.2 ar. ad 10. * l.2. t. 8. & tom. 3.

¶ 2. Praeterea, Nulla forma excedit capacitatem sui objecti: Sed capacitas creaturae rationalis quae est objectum charitatis, est finita. Ergo charitas in infinitum augeri non potest.

¶ 3. Praeterea, Omne finitum per continuum augmentum potest pertingere ad quantitatem alterius finiti quantumcunque majoris, nisi fortè id quod accrescit per augmentum, semper sit minus & minus: sicut Philos. dicit in 3. Physic. quod si uni lineae addatur quod subtrahitur ab alia linea, quae in infinitum dividitur: in infini

infinitum additione facta; nunquam pertingeret ad quandam determinatam quantitatem, quæ est composita ex duabus lineis diversis, ea scilicet ex qua additur, & ea cui additur quod ex alia subtrahitur, quod in proposito non contingit. Non enim necesse est, ut secundum charitatis augmentum sit minus quàm primum; sed magis probabile est quod sit æquale, aut majus. Cùm ergo charitas patriæ sit quiddam finitum, si charitas viæ in infinitum augeri potest, sequitur quod charitas viæ possit sibi adæquare charitatem patriæ, quod est inconveniens. Non ergo charitas viæ in infinitum potest augeri.

SED CONTRA est, quòd Apost. dicit ad Philipp. 3. *Non quod jam acceperim, aut jam perfectus sim: Sequor autem si quo modo comprehendam.* Ubi dicit * Gloss. *Nemo fidelium etsi multum profecerit, dicat. Sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, de via exit ante finem.* Ergo semper charitas in via potest magis ac magis augeri.

* Sumitur ex August. Psal. 69. super illud, Alij iuxta & proficiant ser. 8.

CONCLUSIO.

*Cùm charitas sit Spiritus sancti participatio, à Deo in anima humana, nullus ejus augmento terminus præfigi in hac vita potest.*

RESPONDEO dicendum, quòd terminus augmento alicujus formæ potest præfigi tripliciter. Uno modo ex ratione ipsius formæ quæ habet terminatam mensuram: ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma, sed si ultrà processum fuerit, pervenietur ad aliam formam. Sicut patet in pallore, cujus terminos per continuam alterationem aliquis transit, vel ad albedinem, vel ad nigredinem perveniens. Alio modo ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subjecto. Tertio ex parte subjecti, quod non est capax ulterioris profectionis. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento charitatis in statu viæ. Ipsa enim charitas secundum rationem propriæ speciei terminum augmenti non habet. Est enim participatio quædam infinitæ charitatis, quæ est Spiritus sanctus. Similiter etiam causa agens charitatem, est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subjecti terminus huic augmento præfigi non potest: quia semper, charitate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quòd charitatis augmento nullus terminus præfigi possit in hac vita.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd augmentum charitatis est ad aliquem finem: sed ille finis non est in hac vita, sed futura.

AD SECUNDUM dicendum, quòd capacitas creaturæ rationalis per charitatem augetur: quia per ipsam cor dilatatur, secundum illud 2. ad Cor. 6. *Cor nostrum dilatatum est.* Et ideo adhuc ulterius manet habilitas ad majus augmentum.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa procedit in his quæ habent quantitatem ejusdem rationis: non autem in his quæ habent diversam rationem quantitatis: sicut linea quantumcunque crescat, non attingit quantitatem superficiei. Non est autem eadem ratio quantitatis charitatis viæ, quæ sequitur cognitionem fidei: & charitatis patriæ, quæ sequitur visionem apertam. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VIII.

*Vtrum charitas in hac vita possit esse perfecta.*

Infrà q. 184. art. 2. Et 3. d. 16. q. 1. art. 4. Et d. 29. q. 1. art. 8. q. 1. & 2. Et verit. q. 10. art. 10. & 11. Et opusc. 18. c. 5. 6. & 7.

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quòd charitas in hac vita non possit esse perfecta. Maximè enim hæc perfectio in Apostolis fuisset: sed in eis non fuit. Dicit enim Apostolus Phil. 3. *Non quod jam comprehenderim, aut perfectus sim.* Ergo charitas in hac vita perfecta esse non potest.

¶ 2. Præterea, Aug. dicit in lib. 83. quæst. * quod nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis: Sed ubi est perfectio charitatis nulla est cupiditas. Sed hoc non potest esse in hac vita, in qua sine peccato vivere non possumus, secundum illud 1. Ioan. 1. Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus. Omne autem peccatum ex aliqua inordinata cupiditate procedit. Ergo in hac vita charitas perfecta esse non potest.

* qu. 36. circa p. tom. 4.

¶ 3. Præterea, Illud quod jam perfectum est, non potest ulterius crescere. Sed charitas in hac vita semper potest augeri, ut † dictum est. Ergo charitas in hac vita non potest esse perfecta.

† Artic. præced.

SED CONTRA est, quod Aug. * dicit super primam Canon. Ioan. *Charitas cùm fuerit roborata, perficitur: Cùm autem ad perfectionem venerit, dicit; Cupio dissolvi, & esse cum Christo.* Sed hoc possibile est in hac vita, sicut in Paulo fuit. Ergo charitas in hac vita potest esse perfecta.

* Tra. 5. in Can. loco declinando ad finem tractat. tom. 9.

CONCLUSIO.

*Quanquam charitas ex parte diligibilis, non valeat esse perfecta, ex parte tamen diligentium perfecta esse potest, cùm quantum possibile est ipsis, Deum diligunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd perfectio charitatis potest intelligi dupliciter. Uno modo ex parte diligibilis, alio modo ex parte diligentis. Ex parte quidem diligibilis perfecta est charitas, ut diligatur aliquid quantum diligibile est. Deus autem tantum diligibilis est, quantum bonus est: Bonitas autem ejus est infinita. Unde infinitè diligibilis est. Nulla autem creatura potest eum diligere infinitè: cùm quælibet virtus creata sit finita. Unde per hunc modum nullius creaturæ charitas potest esse perfecta, sed solùm charitas Dei qua seipsum diligit. Ex parte verò diligentis tunc est charitas perfecta, quando diligit tantum quantum potest. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo sic, quòd totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum. Et hæc est perfectio charitatis patriæ; quæ non est possibilis in hac vita, in qua impossibile est, propter humanæ vitæ infirmitatem, semper actu cogitare de Deo & moveri dilectione ad ipsum. Alio modo, ut homo studium suum deputet ad vacandum Deo, & rebus divinis; prætermissis aliis, nisi quantum necessitas præsentis vitæ requirit. Et ista est perfectio charitatis quæ est possibilis in via: non tamen est communis omnibus habentibus charitatem. Tertio modo, ita quod habitualiter aliquis totum cor suum ponat in Deo: ita scilicet, quod nihil cogitet vel velit quod divinæ dilectioni sit contrarium. Et hæc perfectio est communis omnibus charitatem habentibus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Apostolus negat de se perfectionem patriæ. Unde * Gloss. ibid. dicit, quod *perfectus erat viator, sed nondum ipsius itineris perfectione perventor.*

* Gl. ord. ibid. ex August.

AD SECUNDUM dicendum, quòd hoc dicitur propter peccata venialia, quæ non contrariantur habitui charitatis, sed actui, & ita non repugnant perfectioni viæ, sed perfectioni patriæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd perfectio viæ non est perfectio simpliciter: & ideo semper habet quo crescat.

ARTICULUS IX.

*Vtrum convenienter distinguantur tres gradus charitatis, incipiens, proficiens, & perfecta.*

Infrà q. 183. art. 4. Et q. 184. art. 16. & d. 29. ar. 8. qu. 1. Et opusc. 61. cap. 2. Et Psal. 24. col. 4

AD NONUM sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter distinguantur tres gradus charitatis, scilicet charitas incipiens, proficiens, & perfecta. Inter principium enim charitatis & ejus ultimam perfectionem, sunt multi gradus medij. Non ergo unum solum medium debuit poni.

¶ 2. Præterea, Statim cùm charitas incipit esse, incipit etiam proficere. Non ergo debet distingui charitas proficiens à charitate incipiente.

¶ 3. Præterea, Quantumcunque aliquis habeat in hoc mundo charitatem perfectam, potest etiam ejus charitas augeri, ut * dictum est. Sed charitatem augeri est ipsam proficere. Ergo charitas perfecta non debet distingui à charitate proficiente. Inconvenienter ergo prædicti tres gradus charitatis assignantur.

* Art. 7. hujus q.

SED CONTRA est, quod August. dicit super primam Canon. † Ioan. *Charitas cùm fuerit nata nutritur*, quod pertinet ad incipientes: *cùm fuerit nutrita roboratur*, quod pertinet ad proficientes: *cum fuerit roborata, perficitur*, quod pertinet ad perfectos. Ergo est triplex gradus charitatis.

† Tra. 5. declinando ad finem tom. 9.

CONCLUSIO.

*Distinguitur charitas secundum triplicem gradum, incipientium, proficientium, & perfectorum, quòd incipientium charitas in recessu à peccato; proficientium verò in virtutum exercitatione: perfectorum verò in studio inhærendi Deo ac fruendi eo, principaliter consistat.*

RESPONDEO dicendum, quòd spirituale augmentum charitatis considerari potest, quantum ad aliquid simile corporali hominis augmento. Quod quidem quamvis in plurimas partes distingui possit, habet tamen aliquas determinatas distinctiones secundum determinatas actiones, vel studia, ad quæ homo perducitur per augmentum. Sicut infantilis ætas dicitur antequam habeat usum rationis: postea autem distinguitur alius status hominis, quando jam incipit loqui, & ratione uti. Iterum tertius status ejus, est pubertatis, cùm jam incipit posse generare: & sic deinde quousque perveniatur ad perfectum. Ita etiam diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quæ homo perducitur per charitatis augmentum. Nam primò quidem incumbit homini studium principale ad recedendum à peccato, & resistendum concupiscentiis ejus, quæ in contrarium charitatis movent. Et hoc pertinet ad *incipientes*, in quibus charitas est nutrienda vel fovenda, ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc quod in bono proficiat. Et hoc studium pertinet ad *proficientes*; qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat, ut Deo inhæreat, & eo fruatur: & hoc pertinet ad *perfectos* qui cupiunt dissolvi, & esse cum Christo. Sicut etiam videmus in motu corporali, quod primum est recessus à termino. Secundum autem est appropinquatio ad alium terminum. Tertium est quies in termino.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd omnis illa determinata distinctio quæ potest accipi in augmento charitatis, comprehenditur sub istis tribus, quæ * dicta sunt: sicut etiam omnis divisio continuorum comprehenditur sub tribus his *principio, medio, & fine*; ut † philosophus dicit in 1. de Cœlo.

* In corp. art. † L. 1. c. 1. tom. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd illis in quibus charitas incipit, quamvis proficiant, principaliter tamen cura imminet ut resistant peccatis, quorum impugnatione inquietantur. Sed postea, hanc impugnationem minùs sentientes, jam quasi securius intendunt ad profectum: ex una tamen parte facientes opus, & ex alia parte habentes manum ad gladium, ut dicitur in Esdra de ædificatoribus Ierusalem.

AD TERTIUM dicendum, quòd perfecti etiam in charitate proficiunt: sed non est ad hoc principalis eorum cura; sed jam eorum studium circa hoc maximè versatur, ut Deo inhæreant. Et quamvis etiam hoc quærant & incipientes & proficientes, tamen magis sentiunt circa alia suam sollicitudinem: incipientes quidem de vitatione peccatorum, proficientes verò, de profectu virtutum.

ARTICULUS X.

*Vtrum charitas possit diminui.*

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quòd charitas possit diminui. Contraria enim nata sunt fieri circa idem (ex cap. de oppositis versus finem.) Sed augmentatio & diminutio sunt contraria; 1. 2. 17. q. 2. ar. 5. Et mal. q. 7. art. 2.

* Art. 4. hujus q. † lib. 10. cap. 29. à med. t. 1. * qq. 36. circa princip. tom. 4.

trariæ; Cùm ergo charitas augeatur, ut * dictum est suprà, videtur etiam quod possit diminui.

¶ 2. Præterea, Aug. 10. † Confess. (cap. 29.) ad Deum loquens dicit. *Minus te amat qui tecum aliquid amat.* Et in lib. 83. * q. dicit, quòd *nutrimentum charitatis est diminutio cupiditatis.* Ex quo videtur, quòd etiam econversò augmentum cupiditatis sit diminutio charitatis. Sed cupiditas quâ amatur aliquid aliud quàm Deus, potest in homine crescere. Ergo charitas potest diminui.

† lib. 8. c. 12. in princip. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Sicut August. dicit 8. † super Genes. ad literam. *Non ita Deus operatur hominem justum, justificando eum ut si abscesserit, maneat in absedente quod fecit.* Ex quo potest accipi quod eodem modo Deus operatur in homine, charitatem ejus conservando, quo operatur primò ei charitatem infundendo. Sed in prima charitatis infusione, minus se præparanti Deus minorem charitatem infundit: Ergo etiam in conservatione charitatis, minus se præparanti minorem charitatem conservat. Potest ergo charitas diminui.

Sed contra est, quod charitas in Scriptura igni comparatur secundum illud Cant. 8. *Lampades ejus (scilicet charitatis) lampades ignis atque flammarum*: sed ignis quandiu manet, semper ascendit. Ergo charitas quandiu manet, ascendere potest; sed descendere, (id est, diminui) non potest.

Conclusio.

*Quamquam charitas secundum se ac directè nullatenus diminui possit, dispositivè tamen & indirectè per venialia peccata; & cessando ab operibus virtutum, diminutionem admittit.*

Respondeo dicendum, quòd quantitas charitatis quam habet in comparatione ad objectum proprium, minui non potest, sicut nec augeri: ut suprà * dictum est (art. 4. ad 2.) Sed cùm augeatur, secundum quantitatem quam habet per comparationem ad subjectum, hinc oportet considerare utrum ex hac parte diminui possit. Si autem diminuatur, oportet quod vel diminuatur per aliquem actum, vel per solam cessationem ab actu. Per cessationem quidem ab actu diminuuntur virtutes ex actibus acquisitæ, & quandoque etiam corrumpuntur: ut suprà † dictum est, (1. 2. qu. 53. art. 3.) Unde de amicitia, Philos. dicit in * 8. Ethic. quòd *multas amicitias inappellatio solvit*, id est, *non appellare amicum*, vel *non colloqui ei.* Sed hoc ideo est, quia conservatio uniuscujusque rei dependet ex sua causa: Causa autem virtutis acquisitæ est actus humanus. Unde cessantibus humanis actibus virtus acquisita diminuitur, & tandem totaliter corrumpitur. Sed hoc in charitate locum non habet: quia charitas non causatur ab humanis actibus, sed solum à Deo, ut suprà † dictum est (art. 2.) Unde relinquitur, quod etiam cessante actu, propter hoc nec diminuitur nec corrumpitur, si desit peccatum in ipsa cessatione. Relinquitur ergo quod diminutio charitatis non possit causari, nisi vel à Deo vel ab aliquo peccato. A Deo quidem non causatur aliquis defectus in nobis, nisi per modum pœnæ: secundum quod subtrahit gratiam in pœnam peccati: Unde nec ei competit diminuere charitatem, nisi per modum pœnæ. Pœna autem debetur peccato: Unde relinquitur, quod si charitas diminuatur, quod causa diminutionis ejus sit peccatum vel effectivè, vel meritoriè. Neutro autem modo peccatum mortale diminuit charitatem, sed totaliter corrumpit ipsam: & effectivè quia omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut infrà * dicetur, (art. 12.) & etiam meritoriè; quia qui peccando mortaliter aliquid contrà charitatem agit, dignus est ut Deus ei subtrahat charitatem. Similiter etiam nec per peccatum veniale charitas diminui potest neque effectivè, neque meritoriè. Effectivè quidem non: quia ad ipsam charitatem non attingit. Charitas enim est circa finem ultimum; veniale autem peccatum est quædam inordinatio circa ea quæ sunt ad finem, non autem diminuitur amor finis ex hoc, quod aliquis inordinationem aliquam committit circa ea, quæ sunt ad finem, sicut aliquando contingit, quòd aliqui infirmi multum amantes sanitatem, inordinatè tamen se habent circa diætæ observationem. Sicut etiam in speculativis scientiis, falsæ opiniones circa ea quæ deducuntur ex principiis non diminuunt certitudinem principiorum. Similiter etiam veniale peccatum non meretur diminutionem charitatis. Cùm enim aliquis delinquit in minori, non meretur detrimentum pati in majori. Deus enim non plus se avertit ab homine, quàm homo avertat se ab ipso. Unde qui inordinatè se habet circa ea quæ sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in charitate, per quam ordinatur ad ultimum finem. Unde consequens est, quod charitas nullo modo diminui possit, directè loquendo. Potest tamen indirectè dici *diminutio charitatis*, dispositio ad corruptionem ipsius; quæ fit vel per peccata venialia, vel etiam per cessationem ab exercitio operum charitatis.

* Art. 4. ad 2. — † 1. 2. qu. 53. art. 3. — * lib. 8. Ethic. c. 5. paulo à princip. tom. 5. — † Art. 2. hujus q. — * Art. 12. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd contraria sunt circa idem, quando subjectum æqualiter se habet ad utrumque contrariorum. Sed charitas non eodem modo se habet ad augmentum & diminutionem. Potest enim habere causam augentem, sed non potest habere causam minuentem: sicut † dictum est. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est cupiditas. Una quidem qua finis in creaturis constituitur; & hæc mortificat totaliter charitatem, cùm sit venenum ipsius, ut * Aug. dicit ibidem. Et hoc facit quod Deus minus ametur, scilicet quàm debet amari ex charitate: non quidem charitatem diminuendo, sed eam totaliter tollendo. Et sic intelligendum est quòd † dicitur: *Minus te amat qui tecum aliquid amat*: Subditur enim: *Quod non propter te amat*: quod non contingit in peccato veniali, sed solum in mortali. Quod enim amatur in peccato veniali, propter Deum amatur habitu, etsi non actu. Est autem alia cupiditas, venialis peccati, quæ semper diminuitur per charitatem. Sed tamen talis cupiditas charitatem diminuere non potest, ratione * jam dicta.

† In cor. art. — * lib. 83. quæst. 36. tom. 4. — † Loco citato in arg. — * In cor.

Ad tertium dicendum, quòd in infusione charitatis requiritur motus liberi arbitrij, sicut suprà † dictum est: Et ideo illud quod diminuit intensionem liberi arbitrij dispositivè operatur ad hoc quod charitas infundenda sit minor. Sed ad conservationem charitatis non requiritur motus liberi arbitrij: alioquin non remaneret in dormientibus. Unde per impedimentum intensionis motus liberi arbitrij, non diminuitur charitas.

† Art. 3. ad 1. & 1. 2. qu. 113. a. 3.

## Articulus XI.

*Utrum charitas semel habita possit amitti.*

3. d. 31. q. 1. ar. 2. Et 4. d. 14. qu. 2. a. 4. q. 1. cor. & 4. contra c. 69. Et ver. q. 2. art. 12.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd charitas semel habita non possit amitti. Si enim amittitur, non amittitur nisi propter peccatum. Sed ille qui habet charitatem, non potest peccare. Dicitur enim 1. Ioann. 3. *Omnis qui natus est ex Deo peccatum non facit; quia semen ipsius in eo manet: & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Charitatem autem non habent nisi filij Dei. Ipsa enim est, quæ distinguit inter filios regni & filios perditionis, ut * Aug. dicit in 15. de Trin. (cap. 18.) Ergo ille qui habet charitatem, non potest eam amittere.

* l. 15. c. 18. in pr. tom. 3. — † l. 8. c. 7. in princ. tom. 3. — * Refertur de pœn. dist. 2. c. Charitas 3. in ordine. — † Hom. 30. in Evang. non remotè à princip.

¶ 2. Præterea, † August. dicit in 8. de Trin. (cap. 7.) quòd *dilectio si non est vera, dilectio dicenda non est.* Sed sicut ipse * dicit in epist. ad Iulianum comitem, *Charitas quæ deficere potest, nunquam vera fuit.* Ergo neque charitas fuit. Si ergo charitas semel habeatur nunquam amittitur.

¶ 3. Præterea, † Greg. dicit in hom. Pentecostes, (vel 30. in Evang.) quod *amor Dei magna operatur, si est; si desinit operari charitas non est.* Sed nullus magna operando amittit charitatem. Ergo si charitas insit, amitti non potest.

¶ 4. Præterea, Liberum arbitrium non inclinatur ad peccatum, nisi per aliquod motivum ad peccandum. Sed charitas excludit omnia motiva ad peccandum; & amorem sui & cupiditatem; & quidquid aliud hujusmodi est. Ergo charitas amitti non potest.

Sed contra est, quod dicitur Apoc. 2. *Habeo adversum te pauca, quòd primam charitatem reliquisti.*

Conclusio.

*Quanquam patria charitas, ubi Deus per essentiam videtur, amitti nullatenus possit; charitas tamen viæ, in cujus statu Dei essentia non videtur, amitti peccando potest.*

Respondeo dicendum, quòd per charitatem Spiritus sanctus in nobis habitat, ut ex suprà * dictis patet (art. 2. & quæst. 1. art. 2.) Tripliciter ergo possumus considerare charitatem. Uno modo ex parte Spiritus sancti moventis animam ad diligendum Deum. Et ex hac parte charitas impeccabilitatem habet ex virtute Spiritus sancti, qui infallibiliter operatur quodcunque voluerit. Unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quòd Spiritus sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, & quòd ipse charitatem amittat peccando. Nam donum perseverantiæ computatur inter beneficia Dei, *quibus certissimè liberantur*, quicunque liberantur, ut † Aug. dicit in lib. de Prædestinat. Sanctor. Alio modo potest considerari charitas secundum propriam rationem. Et sic charitas non potest aliquid, nisi id quod pertinet ad charitatis rationem: Unde charitas nullo modo potest peccare: sicut nec calor potest infrigidare & sicut etiam injustitia non potest bonum facere; ut * Aug. dicit in lib. de Serm. Domini in monte. Tertio modo potest considerari charitas ex parte subjecti, quod est vertibile secundum arbitrij libertatem. Potest autem attendi comparatio charitatis ad hoc subjectum, & secundum universalem rationem, qua comparatur forma ad materiam: & secundum specialem rationem, qua comparatur habitus ad potentiam. Est autem de ratione formæ, quod sit in subjecto amissibiliter, quando non replet totam potentialitatem materiæ: sicut patet in formis generabilium & corruptibilium: quia materia horum sic recipit unam formam, quod remanet in ea potentia ad aliam formam, quasi non repleta tota materiæ potentialitate per unam formam. Et ideo una forma potest amitti per acceptionem alterius. Sed forma corporis cœlestis, quia replet totam materiæ potentialitatem, ita quod non remanet in ea potentia ad aliam formam; inamissibiliter inest. Sic ergo charitas; patriæ quia replet totam potentialitatem rationalis mentis (inquantum scilicet omnis actualis motus ejus fertur in Deum) inamissibiliter habetur; Charitas autem viæ non sic replet potentialitatem sui subjecti, quia non semper actu fertur in Deum. Unde quando actu in Deum non fertur, potest aliquid occurrere per quod charitas amittatur. Habitui verò proprium est, ut inclinet potentiam ad agendum: quod convenit habitui, inquantum facit id videri bonum quod ei convenit; malum autem, quod ei repugnat. Sicut enim gustus dijudicat sapores secundum suam dispositionem: ita mens hominis dijudicat de aliquo faciendo, secundum suam habitualem dispositionem. Unde & Philos. † dicit in 3. Eth. quod *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Ibi ergo charitas inamissibiliter habetur, ubi id quod convenit charitati, non potest videri nisi bonum, scilicet in patria, ubi Deus videtur per essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis; & ideo charitas patriæ amitti non potest. Charitas autem viæ, in cujus statu non videtur ipsa Dei essentia, quæ est essentia bonitatis; potest amitti.

* Qu. 23. art. 2. & qu. 14. art. 2. — † In lib. de bono perseverantiæ, cap. 14. paulò à princip. tom. 7. — * l. 2. c. 24. — † l. 3. c. 5. à medio tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur secundum potestatem Spiritus sancti: cujus conservatione à peccato immunes redduntur quos ipse movet quantum ipse voluerit.

Ad secundum dicendum, quòd charitas quæ deficere potest

ex

ex ipsa ratione charitatis, vera charitas non est. Hoc enim esset si hoc in suo amore haberet, quod ad tempus amaret, & postea amare desineret: quod non esset veræ dilectionis. Sed si charitas amittatur ex mutabilitate subjecti contra propositum charitatis, quod in suo actu includitur; hoc non repugnat veritati charitatis.

**Ad tertium** dicendum, quòd amor Dei semper magna operatur *in proposito*, quod pertinet ad rationem charitatis, non tamē semper magna operatur *in actu* propter conditionem subjecti.

**Ad quartum** dicendum, quòd charitas secundum rationem sui actus excludit omne motivum ad peccatum. Sed quandoque contingit quod charitas actu non agit; & tunc potest intervenire aliquod motivum ad peccandum, cui si consentiatur, charitas amittitur.

## Articulus XII.

*Utrum charitas amittatur per unum actum peccati mortalis.*

(3. di. 31 q. 1. ar. 1 & ver. q. 24. a. 6. & 13. * lib. 1. c. 3. circa fi. to. 2. 4.)

**Ad duodecimum** sic proceditur. Videtur quòd charitas non amittatur per unum actum peccati mortalis. Dicit enim Origines in 1.* Periarch. *Si aliquando satietas capit aliquem ex his qui in summo perfectóque constiterit gradu, non arbitror quod ad subitum quis evacuetur, aut decidat; sed paulatim, ac etiam per partes eum decidere necesse est.* Sed homo decidit charitatem amittens. Ergo charitas non amittitur per unum solum actum peccati mortalis.

(† In Ser. 9. de Passione, circa fin.)

¶ 2. Præterea, Leo Papa dicit in † Sermone de Passione, alloquens Petrum. *Vidit in te Dominus non fidem fictam, non dilectionem aversam: sed constantiam fuisse turbatam. Abundavit fletus, ibi non defecit affectus: & fons charitatis lavit verba formidinis.* Et ex hoc accepit Bernard. quod dicit *in Petro charitatem non fuisse extinctam, sed sopitam.* Sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter. Ergo charitas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

¶ 3. Præterea, Charitas est fortior quàm virtus acquisita. Sed habitus virtutis acquisitæ non tollitur per unum actum peccati contrarium. Ergo multo minus charitas tollitur per unum actum peccati mortalis contrarium.

¶ 4. Præterea, Charitas importat dilectionem Dei & proximi. Sed aliquis committens aliquod peccatum mortale, retinet dilectionem Dei, & proximi, ut dicitur. Inordinatio enim affectionis circa ea quæ sunt ad finem, non tollit amorem finis, ut suprà * dictum est. Ergo potest remanere charitas ad Deum, existente peccato mortali per inordinatam affectionem circa aliquod temporale bonum. (* Art. 10. hujus q.)

¶ 5. Præterea, Virtutis Theologicæ objectum est ultimus finis. Sed aliæ virtutes Theologicæ, scilicet fides & spes, non excluduntur per unum actum peccati mortalis, imò remanent informes. Ergo etiam charitas potest remanere informis, etiam uno peccato mortali perpetrato.

**Sed contra**, Per peccatum mortale fit homo dignus morte æterna, secundum illud Rom. 6. *Stipendia peccati mors.* Sed quilibet habens charitatem, habet meritum vitæ æternæ. Dicitur enim Ioan. 14. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum.* In qua quidem manifestatione vita æterna consistit, secundum illud Ioan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum, & quem misisti* JESUM CHRISTUM. Nullus autem potest esse simul dignus vita æterna & morte æterna. Ergo impossibile est, quod aliquis habeat charitatem cum peccato mortali. Tollitur ergo charitas per unum actum peccati mortalis.

### Conclusio.

*Quovis actu peccati mortalis charitas amittitur.*

**Respondeo** dicendum, quòd unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur. Quilibet autem actus peccati mortalis contrariatur charitati secundum propriam rationem, quæ consistit in hoc, quòd Deus diligatur super omnia, & quòd homo totaliter illi se subjiciat; omnia sua referendo in ipsum. Est ergo de ratione charitatis ut sic diligat Deum, quòd in omnibus velit se ei subjicere, & præceptorum ejus regulam in omnibus sequi. Quidquid enim contrariatur præceptis ejus, manifestè contrariatur charitati: Unde de se habet quòd charitatem excludere possit. Et si quidem charitas esset habitus acquisitus ex virtute subjecti dependens, non oporteret quod statim per unum actum contrarium tolleretur: Actus enim non directè contrariatur habitui, sed actui: Continuatio autem habitus in subjecto non requirit continuitatem actus. Unde superveniente contrario actu, non statim habitus acquisitus excluditur. Sed charitas, cū sit habitus infusus, dependet ex actione Dei infundentis; qui sic se habet in infusione & conservatione charitatis, sicut sol in illuminatione aëris, ut * dictum est. Et ideo, sicut lumen statim cessaret esse in aëre per hoc quòd aliquod obstaculū poneretur illuminationi Solis: ita etiam charitas statim deficit esse in anima, per hoc quòd aliquod obstaculum ponitur influentiæ charitatis à Deo in animam. Manifestum est autem, quod per quodlibet mortale peccatum, quod divinis præceptis contrariatur, ponitur prædictæ infusioni obstaculum; quia ex hoc ipso quòd homo eligendo præfert peccatum divinæ amicitiæ, quæ requirit, ut Dei voluntatem sequamur, consequens est ut statim per unum actum peccati mortalis habitus charitatis perdatur. Unde & † Aug. dicit 8. super Genes. ad litteram, quòd *homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuò tenebratur, à quo non locorum intervallis, sed voluntatis aversione disceditur.* (* Ar. 10. hujus q. arg. 1. monitur. † lib. 8. c. 12. in ordine c. tom. 3.)

**Ad primum** ergo dicendum, quòd verbum Origenis potest uno modo sic intelligi, quòd homo, qui est in statu perfecto, non subito procedit in actum peccati mortalis. Sed ad hoc disponitur per aliquam negligentiam præcedentem. Unde & peccata venialia dicuntur esse dispositio ad mortale, sicut * supra dictum est (art. 10.) Sed tamen per unum actum peccati mortalis si eum commiserit, decidit charitate amissa. Sed quia ipse subdit. *Si aliquis brevis lapsus acciderit, & citò resipiscat, non penitus ruere videtur.* Potest aliter dici, quod ipse intelligit eum penitus evacuari & decidere qui sic decidit, ut ex malitia peccet: quod non statim in viro perfecto à principio contingit. (* Ar. 10. hujus q. & 1. 2. q. 88. ar. 3.)

**Ad secundum** dicendum, quòd charitas amittitur dupliciter. Uno modo directè per actualem contemptum: & hoc modo Petrus charitatem non amisit. Alio modo indirectè quando committitur aliquid contrarium charitati propter aliquam passionem concupiscentiæ, vel timoris. Et hoc modo Petrus contra charitatem faciens charitatem amisit, sed eam citò recuperavit.

**Ad tertium** patet responsio ex dictis.

**Ad quartum** dicendum, quòd non quælibet inordinatio affectionis, quæ est circa ea, quæ sunt ad finem, id est, circa bona creata, constituit peccatum mortale: sed solum quando est talis inordinatio, quæ repugnat divinæ voluntati. Et hæc inordinatio directè contrariatur charitati, ut dictum * est. (* in corp. art. 10.)

**Ad quintum** dicendum, quòd charitas importat unionem quandam ad Deum, non autem fides neque spes. Omne autem peccatum mortale consistit in aversione à Deo: ut suprà dictum est: Et ideo omne peccatum mortale contrariatur charitati. Non autem omne peccatum mortale contrariatur fidei, vel spei, sed quædam determinata peccata, per quæ habitus fidei, vel spei tollitur; sicut & per omne peccatum mortale habitus charitatis. Unde patet quòd charitas non potest remanere informis, cùm sit ultima forma virtutum ex hoc quòd respicit Deum in ratione finis ultimi, ut † dictum est. († Q. 23. art. 8.)

## Quæstio XXV.

*De objecto charitatis, in duodecim articulos divisa.*

**Deinde** considerandum est de objecto charitatis. Circa quod duo consideranda occurrunt. Primò quidem de his quæ sunt ex charitate diligenda. Secundò, de ordine diligendorum.

Circa primum quæruntur duodecim:

¶ Primò, utrum solus Deus sit ex charitate diligendus, vel etiam proximus.
¶ Secundò, utrum charitas sit ex charitate diligenda.
¶ Tertiò, utrum creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ.
¶ Quartò, utrum aliquis possit ex charitate seipsum diligere.
¶ Quintò, utrum corpus proprium.
¶ Sextò, utrum peccatores seipsos sint ex charitate diligendi.
¶ Septimò, utrum peccatores seipsos diligant.
¶ Octavò, utrum inimici sint ex charitate diligendi.
¶ Nonò, utrum sint eis signa amicitiæ exhibenda.
¶ Decimò, utrum angeli sint ex charitate diligendi.
¶ Undecimò, utrum dæmones.
¶ Duodecimò, de enumeratione diligendorum ex charitate.

### Quæstionis XXV, De Charitatis objecto, In duodecim Quæstiunculas distributæ,

### Axioma.

1 [1] *Tametsi charitatis dilectio latissimè diffundatur quippe*
10 *qua Deum,* [10] *Angelum,* [4] *hominem quēlibet, sive justus*
4 *sit* [6] *sive peccator, sive amicus, sive* [8] *inimicus sit, & ho-*
6 *minis* [5] *corpus cōplectitur: ad* [3] *creaturas tamen rationis*
8 *expertes, &* [11] *Dæmones (quorum nomine, natura peccato*
5.3 *deformata significatur) sese non extendit, licet aliquo*
11 *modo etiā creaturas mēte carentes, quemadmodū ipsam-*
2 *met* [2] *charitatē complecti possit.* [12] *Unde perspicuum est,*
12 *rectè quidē at non plenè docuisse illos qui in numero eorū quæ diligenda sunt, hæc quatuor, Deum, proximū, corpus nostrum, & nosipsos reposuerunt.*
9 [9] *Cæterum illud sciendum, non omnia dilectionis signa & officia quæ amicis ostēdi & præstari consueverūt, inimicis esse necessariò tribuēda. Satisfit enim præcepto, quod ad inimicos diligēdos pertinet, si charitatē internā retinentes, eos in sua necessitate non deseramus, neque ab iis officiis quæ communiter*
7 *aliis hominibus largimur illos excludamus.* [7] *Istud quoque hoc loco prætereundū non est. Peccatores, quod eam partem quæ in ipsis potentissima est atque præstantissima negligant, ejusque bonis, & commodis quærendis, non studeant, seipsos neque cognoscere, neque verè diligere.*

## Articulus Primus.

*Utrum dilectio charitatis sistat in Deo, an se extendat etiam ad proximum.*

(Infrà q. 118. art. 2. corp. & qu... disput. de)

**Ad primum** sic proceditur. Videtur quòd dilectio charitatis sistat in Deo, & non se extendat ad proximū. Sicut enim Deo debemus amorem, ita & timorem, secundum illud Deuter. 10. *Et nunc Israël quid Dominus Deus tuus petit à te nisi ut timeas, & diligas eum?* Sed alius est timor quo timetur homo, qui dicitur

[charit. art. 4. * qu. 19. art 2.] timor humanus: & alius timor quo timetur Deus, qui est vel servilis, vel filialis, ut ex suprà * dictis patet. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, & alius est amor quo diligitur proximus.

[† l. 8. c. 8. circa pr. tom. 5.] ¶ 2. Præterea, Philos. dicit in 8. † Ethic. quòd *amari est honorari*. Sed alius est honor qui debetur Deo, qui est honor latriæ: & alius est honor qui debetur creaturæ, qui est honor duliæ. Ergo etiam alius est amor quo diligitur Deus, & alius quo diligitur proximus.

[* Super illud, Abraham genuit Isaac interlin.] ¶ 3. Præterea, Spes generat charitatem, ut habetur in * Gloss. (interl. super illud *Abraham genuit* &c.) Matth. 1. Sed spes ita habetur de Deo quod reprehenduntur sperantes in homine: secundum illud Ier. 17. *Maledictus homo, qui confidit in homine.* Ergo charitas ita debetur Deo, quòd ad proximum se non extendat.

Sed contra est, quòd dicitur 1. Joan. 4. *Hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligat & fratrem suum.*

Conclusio.

*Cùm ratio diligendi proximi sit ipse Deus: charitas non solum ad Dei sed etiam ad proximi dilectionem se se extendit.*

[† 1. 2. q. 54. ar. 2. & hic q. 17. ar. 6. & q. 23. art. 5.] Respondeo dicendum, quòd sicut suprà † dictum est, habitus non diversificantur nisi ex hoc quòd variant speciem actus. Omnis enim actus unius speciei, ad eundem habitum pertinet. Cùm autem species actus ex objecto sumatur secundum formalem rationem ipsius: necesse est quod idem specie sit actus qui fertur in rationem objecti, & qui fertur in objectum sub tali ratione: sicut eadem est specie visio, qua videtur lumen, & qua videtur color secundum luminis rationem. Ratio autem diligendi proximum, Deus est: Hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit. Unde manifestũ est, quod idem specie actus est quo diligitur Deus, & quo diligitur proximus. Et propter hoc habitus charitatis non solum se extendit ad dilectionem Dei, sed etiam ad dilectionem proximi.

Ad primum ergo dicendum, quòd proximus timeri potest dupliciter, sicut & amari: Uno modo propter id quod est proprium sibi, puta cùm aliquis timet tyrannum, propter ejus crudelitatem: vel cum amat ipsum, propter cupiditatem acquirendi aliquid ab eo: Et talis timor humanus distinguitur à timore Dei: & similiter amor. Alio modo timetur homo & amatur, propter id quod est Dei in ipso: sicut cùm secularis potestas timetur, propter ministerium divinum quod habet ad vindictam malefactorum, & amatur propter justitiam. Et talis timor hominis non distinguitur à timore Dei, sicut nec amor.

Ad secundum dicendum, quòd amor respicit bonum in communi: sed honor respicit proprium bonum honorati, defertur enim alicui in testimonium propriæ virtutis. Et ideo amor non diversificatur specie propter diversam quantitatem bonitatis diversorum, dummodo referantur ad aliquod unum bonum commune: Sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore charitatis diligimus omnes proximos, inquantũ referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus: Sed diversos honores diversis deferimus, secundum propriam virtutem singulorum. Et similiter Deo singularem honorem latriæ exhibemus, propter ejus singularem virtutem.

Ad tertium dicendum, quòd vituperantur qui sperant in homine, sicut in principali auctore salutis: non autem qui sperant in homine, sicut adjuvante ministerialiter sub Deo. Et similiter reprehensibile esset, si quis proximum diligeret tanquam principalem finem: non autem si quis proximum diligat propter Deum quod pertinet ad charitatem.

## Articulus II.

*Vtrum charitas sit ex charitate diligenda.*

[1. di. 17. q. 1. ar 5. & d 28. a. 1. ad 5.] Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd charitas non sit ex charitate diligenda. Ea enim quæ sunt ex charitate diligenda, duobus præceptis charitatis concluduntur, ut patet Matt. 22. Sed neutro eorum charitas continetur: quia nec charitas est Deus, nec est proximus. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

[* Q. 23. art. 2.] ¶ 2. Præterea, Charitas fundatur super communicationẽ beatitudinis, ut suprà * dictũ est: Sed charitas non potest esse particeps beatitudinis. Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

[† Ibid.] ¶ 3. Præterea, Charitas est amicitia quædam, ut suprà † dictum est. Sed nullus potest habere amicitiam ad charitatem, vel ad aliquod accidens, quia hujusmodi remanere non possunt, quod est de ratione amicitiæ, ut dicitur in 8. Eth. * Ergo charitas non est ex charitate diligenda.

[* l. 8. c. 3. tom. 5.] [† l. 8. c. 8. à med. tom. 3.] Sed contra est, quod † Aug. dicit 8. de Trin. *Qui diligit proximum, consequens est ut etiam ipsam dilectionem diligat.* Sed proximus diligitur ex charitate. Ergo consequens est, ut etiam charitas ex charitate diligatur.

Conclusio.

*Diligitur charitas non quidem sicut amoris objectum, sed tanquam bonum quod volumus his quos ex charitate diligimus.*

Respondeo dicendum, quòd charitas amor quidam est. Amor autem, ex natura potentiæ cujus est actus, habet quod possit supra seipsum reflecti. Quia enim voluntatis objectum est bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur, potest cadere sub actu voluntatis. Et quia ipsum *velle*, est quoddam, bonum, potest velle se velle: sicut & intellectus, cujus objectum est verum, intelligit se intelligere: quia hoc etiam est quoddam verum. Sed amor etiã ex ratione propriæ speciei habet quòd supra se reflectatur, quia est spontaneus motus amantis in amatum. Unde ex hoc ipso quod amat aliquis amat se amare. Sed charitas non est simpliciter amor, sed habet rationem amicitiæ, ut suprà † dictum est (qu. 23. art. 1.) Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter. Uno modo sicut ipse amicus, ad quem amicitiam habemus, & cui bona volumus: Alio modo sicut bonum quod amico volumus. Et hòc modo charitas per charitatem amatur & non primo: quia charitas est illud bonum quod optamus omnibus quos ex charitate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine, & aliis virtutibus. [† Q. 23. art. 1.]

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus & proximus sunt illi ad quos amicitiam habemus. Sed in illorum dilectione includitur dilectio charitatis. Diligimus enim proximum & Deum, inquantum hoc amamus, ut nos & proximus Deum diligamus, quod est charitatem diligere.

Ad secundum dicendum, quòd charitas est ipsa communicatio spiritualis vitæ per quam ad beatitudinem pervenitur: & ideo amatur, sicut bonum desideratum omnibus quos ex charitate diligimus.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit secundum quod per amicitiam amantur illi ad quos amicitiam habemus.

## Articulus III.

*Vtrum etiam creatura irrationales sint ex charitate diligenda.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd etiam creaturæ irrationales sint ex charitate diligendæ. Per charitatem enim maximè conformamur Deo. Sed Deus diligit creaturas irrationales ex charitate. *Diligit enim omnia quæ sunt*, ut habetur Sap. 11. Et omne quod diligit, seipso diligit, qui est charitas. Ergo & nos debemus creaturas irrationales ex charitate diligere. [1. di. 28. art. 2. & 3. & ver. q. 2. a. 7. cor.]

¶ 2. Præterea, Charitas principaliter fertur in Deum: ad alia autem se extendit, secundum quod ad Deum pertinent. Sed sicut creatura rationalis pertinet ad Deum, inquantum habet similitudinem imaginis: ita etiam creatura irrationalis, inquantum habet similitudinem vestigii. Ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

¶ 3. Præterea, Sicut charitatis objectum est Deus, ita & fidei. Sed fides se extendit ad creaturas irrationales, inquantum credimus cœlum & terram esse creata à Deo, & pisces & aves esse productos ex aquis: & gressibilia animalia & plantas ex terra: ergo charitas etiam se extendit ad creaturas irrationales.

Sed contra est, quod dilectio charitatis solum se extendit ad Deum & ad proximum. Sed nomine proximi non potest intelligi creatura irrationalis: quia non communicat cum homine in vita rationali. Ergo charitas non se extendit ad creaturas irrationales.

Conclusio.

*Ad irrationales creaturas charitatis amor non extenditur, ut ad id, cui bonum velimus, sed ad bonum quod hominibus à nobis ex charitate dilectis, volumus.*

Respondeo dicendum, quòd charitas secundum † prædicta, est amicitia quædam. Per amicitiam autem amatur aliquid dupliciter. Uno quidem modo amicus, ad quem amicitia habetur: & alio modo bona, quæ amico optantur. Primo ergo modo nulla creatura irrationalis potest ex charitate amari. Et hoc triplici ratione. Quarum duæ pertinent communiter ad amicitiam; quæ ad creaturas irrationales haberi non potest. Primò quidem, quia amicitia ad eum habetur cui volumus bonum: Sed non propriè possumus bonum velle creaturæ irrationali: quia non est ejus propriè habere bonum, sed solum creaturæ rationalis, quæ est domina utendi bono quod habet, per liber. arbit. Et ideo † Phil. dicit. in 2. Physic. (text. 59.) quòd hujusmodi rebus non dicimus aliquid bene, vel malè contingere, nisi secundum similitudinem. Secundò quia omnis amicitia fundatur super aliqua communicatione vitæ. Nihil enim ita proprium est amicitiæ, sicut bona vita: ut patet per Philos. in 8. † Eth. Creaturæ autem irrationales non possunt communicationem habere in vita humana, quæ est secundum rationem. Unde nulla amicitia potest haberi ad creaturas irrationales, nisi fortè secundum metaphoram. Tertia ratio est propria charitas: quia charitas fundatur super cõmunicatione beatitudinis æternæ, cujus creatura irrationalis capax non est. Vnde amicitia charitatis non potest haberi ad creaturam irrationalem. Possunt tamen ex charitate diligi creaturæ irrationales, sicut bona quæ aliis volumus, inquantum scilicet ex charitate volumus eas conservari ad honorem Dei, & utilitatem hominum. Et sic etiam ex charitate Deus eas diligit. Vnde patet responsio ad primum. [† Q. 23. art. 1. & art. præc.] [† lib. 2. Physic. text. 59. tom. 2.] [† l. 8. c. 3. & 4. c. 5.]

Ad secundum dicendum, quòd similitudo vestigii non dat capacitatem vitæ æternæ, sed similitudo imaginis. Vnde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd fides se potest extendere ad omnia quæ sunt quocunque modo vera: Sed amicitia charitatis se extendit ad illa sola quæ nata sunt habere bonum vitæ æternæ. Vnde non est simile.

## Articulus IV.

*Vtrum homo debeat seipsum ex charitate diligere.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd homo nõ diligat seipsum ex charitate, dicit enim * Gregor. in quadã homil. (scilicet hom. 17. in Evang.) quòd *charitas minùs quàm inter duos haberi non potest.* Ergo ad seipsum nullus habet charitatem. [1. di. 31 q. 1 ar. ... ad 3. & 3. di. 2... art. 1. & ver. q. 2... art. 7. & co. ad 1... * Homil. 17. in Evang. ... pri. à ... † lib. 8. Eth. c. ... & 8. ... tom. 5. * Q. 23. art. 1.]

¶ 2. Præterea, Amicitia de sui ratione importat reamationẽ & æqualitatem, ut patet in 8. † Ethic. Quæ quidẽ non possunt esse homini ad seipsum. Sed charitas amicitia quędam est, ut suprà * dictũ est. Ergo ad seipsum aliquis charitatem habere non potest.

¶ 3. Præterea, Illud quod ad charitatẽ pertinet, non potest esse vituperabile;

vituperabile; quia *charitas non agit perperam*, ut dicitur 1. ad Corinth. 13. Sed amare seipsum est vituperabile, dicitur enim 2. ad Timoth. 3. *In novissimis diebus instabunt tempora periculosa, & erunt homines amantes seipsos.* Ergo homo non potest seipsum diligere ex charitate.

SED CONTRA est, quod dicitur Levit. 19. *Diliges amicum tuum sicut teipsum.* Sed amicũ ex charitate diligimus: Ergo & nosipsos ex charitate debemus diligere.

CONCLUSIO.

*Inter ea, quæ ex charitate diligimus, tanquam ad Deum pertinentia seipsum homo diligere debet.*

RESPONDEO dicendum, quòd cum charitas sit quædam amicitia sicut dictum † est, dupliciter possumus de charitate loqui. Uno modo sub communi ratione amicitiæ: & secundum hoc dicendum est, quod amicitia propriè non habetur ad seipsum, sed aliquid majus amicitiâ: quia amicitia unionem quandam importat, dicit enim Dion. (de divinis nominibus cap. 4.)* quod *amor est virtus unitiva.* Unicuique autem ad seipsum est unitas quæ est potior unione ad alium. Unde sicut unitas est principiũ unionis, ita amor quo quis diligit seipsum, est forma & radix amicitiæ. In hoc enim amicitiam habemus ad alios quod ad eos nos habeamus sicut ad nosipsos: dicitur enim in 9. † Ethic. quod *amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex his quæ sunt ad seipsum.* sicut etiam de principiis non habetur scientia: sed aliquid majus, scilicet intellectus. Alio modo possumus loqui de charitate secundum propriam rationem ipsius, prout scilicet est amicitia hominis ad Deum principaliter, & ex consequenti ad ea quæ sunt Dei. Inter quæ etiam est ipse homo qui charitatem habet. Et sic, inter cætera quæ ex charitate diligit quasi ad Deum pertinentia, etiam seipsum ex charitate diligit.

† qu. 23. art. 1.
* c. 4. de div. nom. in parte 2. & p. 1. non mult. rum remoti à fin.
† lib. 9. Eth. c. 8. princip. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Greg. loquitur de charitate secundum communem amicitiæ rationem. Et secundum hoc etiam procedit secunda ratio.

AD SECUNDUM dicendum, quòd amantes seipsos vituperantur, inquantum amant se secundum naturam sensibilem, cui obtemperant: quod non est verè amare seipsum secundum naturam rationalem, ut sibi velint ea bona quæ pertinent ad perfectionem rationis. Et hoc modo præcipuè ad charitatem pertinet diligere seipsum.

ARTICULUS V.

*Utrum homo debeat corpus suum ex charitate diligere.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd homo non debeat corpus suum ex charitate diligere. Non enim diligimus illum, cui convivere non volumus. Sed homines charitatem habentes, refugiunt corporis convictum, secundum illud Rom. 7. *Quis me liberabit de corpore mortis hujus*; & Philip. 1. *desiderium habens dissolvi, & esse cum Christo*: ergo corpus nostrum non est ex charitate diligendum.

3. d. 28. a. 7. & ver. q. 2. a. 7. art. ad 14. & 15.

¶ 2. Præterea. Amicitia charitatis fundatur super communicatione divinæ fruitionis. Sed hujusmodi fruitionis corpus particeps esse non potest: ergo corpus non est ex charitate diligendum.

¶ 3. Præterea, Charitas cum sit amicitia quædã, ad eos habetur qui reamare possunt. Sed corpus nostrum non potest nos ex charitate diligere. Ergo non est ex charitate diligendum.

SED CONTRA est, quod August. † in 1. de doct. Christ. ponit quatuor ex charitate diligenda: inter quæ unum est corpus proprium.

† lib. 1. cap. 23. & 26. tom. 3.

CONCLUSIO.

*Corpus nostrum, cum sit à Deo, ipsum quoque ex charitate, qua Deum diligimus, amare debemus; quantum verò ad culpa ejus infectionem & pœna corruptionem attinet, non ipsum amare, sed ad istorum malorum remotionem anhelare debemus.*

RESPONDEO dicendum, quòd corpus nostrum secundum duo potest considerari. Uno modo secundum suam naturam. Alio modo secundum corruptionem culpæ & pœnæ. Natura autem corporis nostri non est a malo principio creata, ut Manichæi fabulantur, sed est à Deo. Unde possumus eo uti ad servitium Dei: secundum illud Rom. 6. *Exhibete membra vestra, arma justitiæ Deo.* Et ideo ex dilectione charitatis, qua diligimus Deum, debemus etiam corpus nostrum diligere. Sed infectionem culpæ, & corruptionem pœnæ in corpore nostro diligere non debemus, sed potius ad ejus remotionem anhelare desiderio charitatis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Apostolus non refugiebat corporis communionem, quantum ad corporis naturam, imò secundum hoc nolebat ab eo spoliari: secundum illud 2. ad Cor. 5. *Nolumus expoliari, sed supervestiri.* Sed volebat carere infectione concupiscentiæ, quæ remanet in corpore, & corruptione ipsius: quæ aggravat animam, ne possit Deum videre. Unde signanter dixit *de corpore mortis hujus.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd corpus nostrum quamvis Deo frui non possit cognoscendo & amando ipsum: tamen per opera, quæ per corpus agimus, ad perfectam Dei fruitionem possumus venire. Unde & ex fruitione animæ redundat quædam beatitudo ad corpus, scilicet sanitatis, & incorruptionis vigor, ut August. † dicit in epistola ad Diosc. Et ideo quia corpus aliquo modo est particeps beatitudinis, potest dilectione charitatis amari.

† Ep. 56. circa med. tom. 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd reamatio habet locum in amicitia, quæ est ad alterum, non autem in amicitia, quæ est ad seipsum, vel secundum animam, vel secundum corpus.

ARTICULUS VI.

*Utrum peccatores sint ex charitate diligendi.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd peccatores non sint ex charitate diligendi. Dicitur enim in Psalm. 118. *Iniquos odio habui.* Sed David charitatem perfectam habebat. Ergo ex charitate magis sunt odiendi peccatores, quàm diligendi.

3. d. 28. a. 4. & ver. q. 2. ar. 8. ad 8 & 9.

¶ 2. Præterea, *Probatio dilectionis exhibitio est operis*, ut Greg. † dicit in Hom. Pent. Sed peccatoribus justi non exhibent opera dilectionis, sed magis opera quæ videntur esse odii: secundum illud Psalm. 100. *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ.* Et Dominus præcipit Exod. 22. *Maleficos non patieris vivere.* Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

† Homil. 30. in Evang. non longè à princ.

¶ 3. Præterea, Ad amicitiam pertinet, ut amicis optemus & velimus bona. Sed sancti ex charitate optant peccatoribus mala, secundum illud Psalm. 9. *Convertantur peccatores in infernum.* Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

¶ 4. Præterea, Proprium est amicorum de eisdem gaudere, & idem velle. Sed charitas non facit velle quod peccatores volunt: neque facit gaudere de hoc, de quo peccatores gaudent: sed magis facit contrarium. Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

¶ 5. Præterea, Proprium est amicorum simul convivere, ut dicitur in 8. * Ethic. Sed cum peccatoribus non est convivendum: secundum illud 2. ad Corinth. 6. *Exite de medio eorum.* Ergo peccatores non sunt ex charitate diligendi.

* lib. 8. Eth. c. 5. ant. med. tom. 5.

SED CONTRA est, quòd August. † dicit in 1. de Doct. Christ. (cap. 30.) quòd cum dicitur: *diliges proximum tuum*, manifestum est omnem hominem proximum esse deputandum. Sed peccatores non desinunt esse homines: quia peccatum non tollit naturam. Ergo peccatores sunt ex charitate diligendi.

† lib. 1. cap. 30. parum ant. med. tom. 3.

CONCLUSIO.

*Quamvis respiciendo culpam diligendi ex charitate peccatores non sint, secundum tamen naturam suam, ut divinæ beatitudinis ipsi sunt capaces, ipsos quoque diligere debemus.*

RESPONDEO dicendum, quòd in peccatoribus duo possunt considerari, scilicet natura & culpa. Secundum naturam quidem, quã à Deo habent, capaces sunt beatitudinis super cujus communicatione charitas fundatur: ut suprà dictum * est. Et ideo secundum naturam suam sunt ex charitate diligendi. Sed culpa eorum Deo contrariatur, & est beatitudinis impedimentũ. Unde secundum culpam, qua Deo adversantur, sunt odiendi quicunque peccatores, etiam pater & mater & propinqui: ut habetur Luc. 14. Debemus enim in peccatoribus odire quòd peccatores sunt, & diligere quòd homines sunt beatitudinis capaces. Et hoc est eos verè ex charitate diligere propter Deum.

* qu. 23. a. 1. & 5. Et in ista qu. a. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd iniquos Propheta odio habuit inquantum iniqui sunt, habens odio iniquitatem ipsorum: quod est ipsorum malum. Et hoc est perfectum odium, de quo ipse dicit (Psalm. 138.) *Perfecto odio oderam illos.* Ejusdem autem rationis est odire malum alicujus, & diligere bonum ejus. Unde etiam illud odium perfectum ad charitatem pertinet.

Ps. 138.

AD SECUNDUM dicendum, quòd amicis peccantibus, sicut Philos. dicit in 9. † Eth. (cap. 2.) non sunt subtrahenda amicitiæ beneficia, quousque habeatur spes sanationis eorum, sed magis est eis auxilium dandum ad recuperationem virtutis, quã ad recuperationem pecuniæ, si eam amisissent: quantum virtus est magis amicitiæ affinis, quàm pecunia. Sed quando in maximam malitiam incidunt, & insanabiles fiunt: tunc non est eis amicitiæ familiaritas exhibenda. Et ideo hujusmodi peccantes, de quibus magis præsumitur nocumentum aliorum, quàm eorum emendatio secundum legem divinam, & humanam, præcipiuntur occidi. Et tamen hoc facit judex non ex odio eorum, sed ex amore charitatis, quo bonum publicum præfertur vitæ singularis personæ. Et tamen mors per judicem inflicta, peccatori prodest si convertatur, ad culpæ expiationem: si vero non convertatur, ad culpæ terminationem: quia per hoc tollitur ei potestas amplius peccandi.

† lib. 9. c. 3. circa medium tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd hujusmodi imprecationes quæ in sacra Scriptura inveniuntur, tripliciter possunt intelligi. Uno modo per modum prænuntiationis, non per modum optationis, ut sit sensus: *Convertantur peccatores in infernum*, id est, *convertentur.* Alio modo per modum optationis, ut tamen desiderium optantis non referatur ad pœnam hominum, sed ad justitiam punientis, secundum illud Psalm. 57. *Lætabitur justus, cùm viderit vindictam*, quia nec ipse Deus puniens lætatur in perditione impiorum, ut dicitur Sap. 1. sed in sua justitia; quia *justus Dominus*, & justitias dilexit (Psalm. 10.) Tertiò, ut desiderium referatur ad remotionem culpæ, non ad ipsam pœnam: ut scilicet peccata destruantur, & homines remaneant.

Psalm. 9.

AD QUARTUM dicendum, quòd ex charitate diligimus peccatores, non quidem ut velimus quæ ipsi volunt, vel gaudeamus de his de quibus ipsi gaudent, sed ut faciamus eos velle quod volumus, & gaudere de his de quibus gaudemus. Unde dicitur Ier. 15. *Ipsi convertentur ad te, & tu non converteris ad eos.*

AD QUINTUM dicendum, quòd convivere peccatoribus, infirmis quidem est vitandum, propter periculum quod eis imminet, ne ab eis subvertantur: Perfectis autem, de quorum corruptione non timetur, laudabile est quod cum peccatoribus conversentur, ut eos convertant. Sic enim Dominus cum peccatoribus manducabat & bibebat, ut dicitur Matth. 9. Convictus tamen peccatorum quantum ad consortium peccati, vitandus est omnibus.

bus. Et sic dicitur 2. ad Cor. 7. *Exite de medio eorum. & immundum ne tetigeritis*, scilicet secundum peccati consensum.

ARTICULUS VII.

*Utrum peccatores diligant seipsos.*

3. d. 29. art. 5 & ver. q. 2. art. 12. ad 6. Et Psal. 10. col. 4. AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd peccatores seipsos diligant. Illud enim quod est principium peccati, maximè in peccatoribus invenitur. Sed amor sui est principium peccati. Dicit enim August. 14. * de civit. Dei (cap. ult.) quòd *facit civitatē Babylonis*. Ergo peccatores maximè amant seipsos.

* lib. 14 cap. ult. in princ. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Peccatum non tollit naturam. Sed hoc unicuique convenit ex sua natura quòd diligat seipsum: unde etiam creaturæ irrationales naturaliter appetunt proprium bonum, putà conservationem sui esse, & alia hujusmodi. Ergo peccatores diligunt seipsos.

† cap. 4. p. 1. ante med. ¶ 3. Præterea, Omnibus est diligibile bonum, ut Dionys. † dicit in 4. cap. de div. nom. Sed multi peccatores reputant se bonos. Ergo multi peccatores seipsos diligunt.

SED CONTRA est, quòd dicitur in Psalm. 10. *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.*

CONCLUSIO.

*Diligunt mali seipsos secundum exterioris hominis corruptionem, sicut boni amant seipsos secundum interioris hominis integritatem & perfectionem.*

RESPONDEO dicendum, quòd amare seipsum uno modo commune est omnibus, alio modo proprium est bonorum, tertio modo proprium est malorum. Quòd enim aliquis amet id quod seipsum esse æstimat, hoc commune est omnibus. Homo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo secundum suam substantiam, & naturam: & secundum hoc omnes æstimant se esse id quod sunt, scilicet ex anima & corpore compositos, & sic, etiam omnes homines, boni & mali, diligunt seipsos, inquantum diligunt sui ipsorum conservationem. Alio modo dicitur homo esse aliquid secundum principalitatem: sicut princeps civitatis dicitur esse civitas: Unde quod principes faciunt, dicitur civitas facere. Sic autem non omnes æstimant se esse id quod sunt. Principale enim in homine est mens rationalis: secundarium autem est natura sensitiva, & corporalis: quorum primum, Apostolus nominat *interiorem hominem*, secundum *exteriorem*, ut patet 2. ad Cor. 4. Boni autem æstimant principale in seipsis rationalem naturam, sive interiorem hominem: unde secundum hoc æstimant se esse quod sunt. Mali autem æstimant principale in seipsis naturam sensitivam, & corporalem, scilicet exteriorem hominem, unde non rectè cognoscentes seipsos, non verè diligunt seipsos, sed diligunt id quod seipsos esse reputant. Boni autem verè cognoscentes seipsos, verè seipsos diligunt. Et hoc probat † lig. 9. cap. 4. tom. 5. Philos. in 9. † Eth. (cap. 4.) per quinque quæ sunt amicitiæ propria. Unusquisque enim amicus primò quidem vult suum amicum esse & vivere; secundò vult ei bona; tertiò operatur bona ad ipsum: quartò convivit ei delectabiliter; quinto concordat cum ipso, quasi in iisdem delectatus & contristatus. Et secundum hoc boni diligunt seipsos, quantum ad interiorem hominem, quia volunt ipsum servari in sua integritate, & optant ei bona, quæ sunt bona spiritualia, & etiam ad ea assequenda operam impendunt: & delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt & bonas cogitationes in præsenti & memoriam bonorum præteritorum, & spem futurorum; ex quibus delectatio causatur. Similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem: quia tota anima eorum tendit in unum. Econtrario autem, mali non volunt conservari in integritate interioris hominis, neque appetunt ei spiritualia bona: neque ad hoc operantur, neque delectabile est eis secum convivere, redeundo ad cor, quia inveniūt ibi mala & præsentia, & præterita, & futura, quæ abhorrent, neque etiam sibiipsis concordant, propter conscientiam remordentem, secundum illud Psalmi (49.) *Arguam te, & statuam contra faciem tuam.* Et per eadem probari potest quòd mali amant seipsos secundum corruptionem exterioris hominis: sic autem boni non amant seipsos.

AD PRIMUM ergo dicendū, quòd ille amor sui qui est principium peccati, est ille qui est proprius malorum, perveniens usque ad contemptum Dei, ut ibidem dicitur: quia mali sic cupiunt exteriora bona, quòd spiritualia contemnunt.

AD SECUNDUM dicendum, quòd naturalis amor etsi non totaliter tollatur à malis, tamen in eis pervertitur, per modum † In cor. art. jam dictum. †

AD TERTIUM dicendum, quòd mali inquantum æstimant se bonos, sic aliquid participant de amore sui. Nec tamen ista est vera sui dilectio, sed apparens: quæ etiam non est possibilis in his qui valdè sunt mali.

ARTICULUS VIII.

*Utrum sit de necessitate charitatis, ut inimici diligantur.*

3. d. 30. art. 1. & ver. q. 2. art. 8. & op. 4. c. 8 & opusc. 18. c. 15. & Rom. 12 lect. 3. * Enchir. cap. 73. tom. 3. AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quòd non sit de necessitate charitatis, ut inimici diligantur. Dicit enim August. * in Enchir. (cap. 73.) quòd *hoc tamen magnum bonum*, (scilicet diligere inimicos,) *non est tantæ multitudinis quantam credimus exaudiri, cum in oratione dicitur, Dimitte nobis debita nostra*. Sed nulli dimittitur peccatum sine charitate: quia, ut dicitur Proverb. 10. *Universa delicta operit charitas*: ergo non est de necessitate charitatis diligere inimicos.

¶ 2. Præterea, Charitas non tollit naturam. Sed unaquæque res etiam irrationalis, naturaliter odit suum contrarium, sicut ovis lupum, & aqua ignem: ergo charitas non facit quod inimici diligantur.

¶ 3. Præterea, *Charitas non agit perperam*. Sed hoc videtur esse perversum quòd aliquis diligat inimicos, sicut & quòd aliquis odio habeat amicos. Unde 2. Reg. 19. exprobrando dicit Joab ad David, *Diligis odientes te, & odio habes diligentes te*: ergo charitas non facit, ut inimici diligantur.

SED CONTRA est, quod Dominus dicit Matth. 5. *Diligite inimicos vestros.*

CONCLUSIO.

*Non sunt inimici ut inimici ex charitate diligendi, sed potius odio habendi: secundum suam autem naturam excipiendi non sunt à dilectionis generalitate, & non nisi in necessitatis articulo in particulari tenemur illis dilectionem exhibere, licet perfectionis esset, etiam extra necessitatis tempus illis dilectionis officium impendere.*

RESPONDEO dicendum, quòd dilectio inimicorum tripliciter potest considerari. Uno quidem modo, ut inimici diligantur inquantum sunt inimici: & hoc est perversum charitati repugnans: quia hoc est diligere malum alterius. Alio modo potest accipi dilectio inimicorum, quantum ad naturam, scilicet in universali: & sic dilectio inimicorum est de necessitate charitatis: ut scilicet aliquis diligens Deum & proximum, ab illa generalitate dilectionis proximi, inimicos suos non excludat. Tertio modo potest considerari dilectio inimicorum in speciali: ut scilicet aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum: Et istud non est de necessitate charitatis absolutè, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines singulariter, est de necessitate charitatis: quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate charitatis secundum præparationem animi, ut scilicet homo habeat animum paratum ad hoc quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret. Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat, ut diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis. Cùm enim ex charitate diligatur proximus propter Deum: quantò aliquis magis diligit Deum, tantò etiam magis ad proximum dilectionem ostendit, nulla inimicitia impediente. Sicut si aliquis multū diligeret aliquem hominem, amore ipsius, filios ejus amaret, etiam inimicos sibi. Et secundum hunc modum loquitur Augustinus. * * loco citato in arg. 1.

Unde patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quòd unaquæque res naturaliter odio habet id quod est sibi contrarium, inquantum est sibi contrarium: Inimici autem sunt nobis contrarii, inquantum sunt inimici: Unde hoc debemus in eis odio habere. Debet enim nobis displicere quòd nobis inimici sunt. Non autem sunt nobis contrarii inquantum homines sunt, & beatitudinis capaces. Et secundum hoc debemus eos diligere.

AD TERTIUM dicendum, quòd diligere inimicos inquantum sunt inimici, hoc est vituperabile: & hoc non facit charitas, ut dictum † est. † In cor. art.

ARTICULUS IX.

*Utrum sit de necessitate salutis, quòd aliquis signa & effectus dilectionis inimico exhibeat.*

3. d. 30. art. 1. & art. 1 & ver. q. 2. art. 8. AD NONUM sic proceditur. Videtur quòd de necessitate charitatis sit, quòd aliquis homo signa vel effectus dilectionis inimico exhibeat. Dicitur enim 1. Joan. 3. *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere & veritate*. Sed opere diligit aliquis exhibendo ad eum quem diligit, signa & effectus dilectionis. Ergo de necessitate charitatis est, ut aliquis hujusmodi signa & effectus inimicis exhibeat.

¶ 2. Præterea, Matth. 5. Dominus simul dicit, *Diligite inimicos vestros: & benefacite his qui oderunt vos*. Sed diligere inimicos est de necessitate charitatis: ergo etiam benefacere inimicis.

¶ 3. Præterea, Charitate amatur non solum Deus, sed etiam proximus. Sed Greg. * dicit in hom. Pent. quòd *amor Dei non potest esse otiosus, magna enim operatur si est: Si desinit operari, non est amor*: ergo charitas quæ habetur ad proximum, non potest esse sine operationis effectu. Sed de necessitate charitatis est, ut omnis proximus diligatur, etiam inimicus: Ergo de necessitate charitatis est, ut etiam ad inimicos signa & effectus dilectionis ostendamus. * Hom. 30. in Evang. non multum procul à princ.

SED CONTRA est, quod Matth. 5. super illud: *Benefacite his qui oderunt vos*, dicit Gloss. † quòd *benefacere inimicis est cumulus perfectionis*. Sed id quod pertinet ad perfectionem charitatis non est de necessitate ipsius. Ergo non est de necessitate charitatis quòd aliquis signa & effectus dilectionis inimicis exhibeat. † Aug. Enchir. c. 73. ut habet in senten. tom. 3.

CONCLUSIO.

*Ejus charitatis indicia & signa inimicis exhibere homines tenentur, quæ necessario illos diligere coguntur, videlicet signa communiter aliis exhibita, non autem quæ in particulari amicis nostris ostendere consuevimus, nisi in necessitatis articulo, & secundum animi præparationem.*

RESPONDEO dicendum, quòd effectus & signa charitatis ex interiori dilectione procedunt, & ei proportionātur. Dilectio autem interior ad inimicum, in communi quidem est de necessitate præcepti absolutè; in speciali autem est, non absolutè, sed secundum præparationem animi, ut suprà dictum * est. Sic ergo dicendum est de effectu & signo dilectionis exteriùs exhibendo. * ar. pr. Sunt enim quædam signa vel beneficia dilectionis quæ exhibentur proximis in communi, putà cum aliquis orat pro omnibus fidelibus, vel pro toto populo, aut cùm aliquod beneficium impendit aliquis toti communitati. Et talia beneficia, vel dilectionis signa, inimicis exhibere est de necessitate præcepti. Si enim

non

non exhiberentur inimicis; hoc pertineret ad livorem vindictæ: contra id quod dicitur Levit. 19. *Non quæres ultionem, & non eris memor injuriæ civium tuorum.* Alia vero sunt beneficia vel dilectionis signa, quæ quis exhibet particulariter aliquibus personis. Et talia beneficia vel dilectionis signa inimicis exhibere, non est de necessitate salutis, nisi secundum præparationem animi: ut scilicet subveniatur eis in articulo necessitatis: secundum illud Prov. 24. *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum: si sitit, da illi potum.* Sed quod præter articulum necessitatis hujusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem charitatis, per quam aliquis non solum cavet *vinci à malo*, quod necessitatis est; sed etiam vult *in bono vincere malum*, quod est perfectionis: dum scilicet non solum cavet propter injuriam sibi illatam pertrahi ad odium; sed etiam per sua beneficia intendit inimicum pertrahere ad suum amorem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

## ARTICULUS X.

*Utrum debeamus Angelos ex charitate diligere.*

[3. di. 28. a. 1. & lib. q. 3. a. 7. & & ad 7.] AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quòd Angelos ex charitate non debeamus diligere. Ut enim Aug.* dicit in lib. de doct. Christ. (lib. 1. cap. 26.) Gemina est dilectio charitatis, scilicet Dei & proximi. Sed dilectio Angelorum non continetur sub dilectione Dei, cum sint substantiæ creatæ: nec etiam videtur contineri sub dilectione proximi, cùm non communicent nobiscum in specie. Ergo Angeli non sunt ex charitate diligendi. [* lib. 1. c. 26. in princip. tom. 3.]

¶ 2. Præterea, Magis conveniunt nobiscum bruta animalia quàm Angeli: Nam nos & bruta animalia sumus in eodem genere propinquo. Sed ad bruta animalia non habemus charitatem, ut suprà dictum † est (art. 3.) ergo etiam neque ad Angelos. [† Art. 3. hujus q.]

¶ 3. Præterea, Nihil est ita proprium amicorum, sicut convivere, ut dicitur in 8.* Ethic. Sed Angeli non convivunt nobiscum nec etiam eos videre possumus: ergo ad eos charitatis amicitiam, habere non valemus. [* lib. 8. cap. 5. à med. tom. 5.]

SED CONTRA est, quòd Aug. † dicit in 1. de doctrina Christ. (cap. 30.) *Iam verò si, vel cui præbendum à nobis est, vel à quo nobis præbendum est officium misericordiæ rectè proximus dicitur: manifestum est, præcepto quo jubemur diligere proximum, etiam sanctos Angelos contineri, à quibus multa nobis misericordiæ impenduntur officia.* [† lib. 1. cap. 30. post med. tom. 3.]

CONCLUSIO.

*Non modo homines proximos nobis, sed Angelos etiam ex charitate diligere debemus.*

RESPONDEO dicendum, quòd amicitia charitatis, sicut suprà dictum † est, fundatur super communicatione beatitudinis æternæ; in cujus participatione communicant cum Angelis homines: dicitur enim Matth. 22. quòd *in resurrectione erunt homines sicut Angeli in cœlo.* Et ideo manifestum est, quod amicitia charitatis etiam ad Angelos se extendit. [† qu. 23. art. 1.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd proximus non solum dicitur communicatione speciei, sed etiam communicatione beneficiorum pertinentium ad vitam æternam; super qua communicatione amicitia charitatis fundatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd bruta animalia conveniunt nobiscum in genere propinquo, ratione naturæ sensitivæ, secundum quam non sumus participes æternæ beatitudinis, sed secundum mentem rationalem: in qua communicamus cum Angelis.

AD TERTIUM dicendum, quòd Angeli non convivunt nobis exteriori conversatione, quæ nobis est secundum sensitivam naturam. Convivimus tamen Angelis secundum mentem: imperfectè quidem in hac vita, perfectè autem in patria, sicut & suprà habitum * est (qu. 23. art. 1. ad 1.) [* qu. 23. a. 1. ad 1.]

## ARTICULUS XI.

*Utrum debeamus dæmones ex charitate diligere.*

[3. d. 28. a. 5. & d. 31. qu. 2. a. 3. q. 2. & Rom. 13. lect. 1.] AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quòd dæmones ex charitate debeamus diligere. Angeli enim sunt nobis proximi, inquantum communicamus cum eis in rationali mente. Sed etiam dæmones sic nobiscum communicant, quia data naturalia in eis manent integra, scilicet *esse, vivere, & intelligere*: ut dicit Dionys.* in 4. cap. de divinis nominibus. Ergo debemus dæmones ex charitate diligere. [* Cap. 4. p. 4. parte à med.]

¶ 2. Præterea, dæmones differunt à beatis Angelis differentia peccati, sicut & peccatores homines à justis. Sed justi homines ex charitate diligunt peccatores: ergo etiam ex charitate debent diligere dæmones.

¶ 3. Præterea, illi à quibus beneficia nobis impenduntur, debent à nobis ex charitate diligi, tanquam proximi: sicut patet ex auctoritate August. suprà † inducta. Sed dæmones nobis in multis sunt utiles, dum *nos tentando, nobis coronas fabricant*: sicut August.* dicit 11. de civit. Dei. Ergo dæmones sunt ex charitate diligendi. [† in arg. Sed contra. * Aug. l. 11. c. 17. tom. 5.]

SED CONTRA est, quòd dicitur Isai. 28. *Delebitur fœdus vestrum cum morte, & pactum vestrum cum inferno non stabit.* Sed perfectio pacis & fœderis est per charitatem. Ergo ad dæmones, qui sunt inferni incolæ, & mortis procuratores, charitatem habere non debemus.

CONCLUSIO.

*Possunt dæmones ex charitate ab hominibus diligi quantum ad suam naturam, non autem quantum ad culpam, quatenus videlicet, illos conservari in suis naturalibus desideramus ad gloriam divinæ majestatis.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum † est, in peccatoribus ex charitate debemus diligere naturam, peccatum autem odire: sub nomine autem dæmonis significatur natura peccato deformata: & ideo dæmones ex charitate non sunt diligendi. Et, si non fiat vis in nomine, & quæstio referatur ad illos spiritus qui dæmones dicuntur, utrum sint ex charitate diligendi: respondendum est † secundum præmissa, quòd aliquid ex charitate diligitur dupliciter. Uno modo sicut ad quem amicitia habetur; & sic ad illos spiritus charitatis amicitiam habere non possumus. Pertinet enim ad rationem amicitiæ, ut amicis nostris bonum velimus: Illud autem bonum vitæ æternæ quod respicit charitas, spiritibus illis à Deo æternaliter damnatis, ex charitate velle non possumus. Hoc enim repugnaret charitati Dei, per quam ejus justitiam approbamus. Alio modo diligitur aliquid, sicut quod volumus permanere ut bonum alterius, per quem modum ex charitate diligimus irrationales creaturas, inquantum volumus eas permanere ad gloriam Dei, & utilitatem hominum: ut suprà dictum * est. Et per hunc modum, naturam dæmonum, etiam ex charitate diligere possumus: inquantum scilicet volumus illos spiritus in suis naturalibus conservari ad gloriam Dei. [† Art. 6. † Art. 2. & 3. hujus q. * Art. 3. hujus q.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd mens Angelorum non habet impossibilitatem ad æternam beatitudinem habendam, sicut habet mens dæmonum: & ideo amicitia charitatis, quæ fundatur super communicatione vitæ æternæ magis quàm super communicatione naturæ, habetur ad Angelos, non autem ad dæmones.

AD SECUNDUM dicendum, quòd homines peccatores in hac vita habent possibilitatem perveniendi ad beatitudinem æternam: quod non habent illi qui sunt in inferno damnati; de quibus quantùm ad hoc, est eadem ratio sicut de dæmonibus.

AD TERTIUM dicendum, quòd utilitas quæ nobis ex dæmonibus provenit, non est ex eorum intentione, sed ex ordinatione divinæ providentiæ. Et ideo ex hoc non inducimur ad habendum amicitiam eorum; sed ad hoc quod simus Deo amici, qui eorum perversam intentionem convertit in nostram utilitatem.

## ARTICULUS XII.

*Utrum convenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum & nos ipsi.*

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter enumerentur quatuor ex charitate diligenda, scilicet Deus, proximus, corpus nostrum & nos ipsi. Ut enim Aug.* dicit super Joan. *Qui non diligit Deum, nec seipsum diligit.* In Dei ergo dilectione includitur dilectio suiipsius. Non ergo est alia dilectio suiipsius; & alia dilectio Dei. [3. di. 28. art. 7. & ver. q. 2. art. 7. * Tract. 83. à fine. ... à fine 10. 9.]

¶ 2. Præterea, Pars non debet dividi contra totum. Sed corpus nostrum est quædam pars nostri. Non ergo debet dividi quasi aliud diligibile corpus nostrum à nobis ipsis.

¶ 3. Præterea, Sicut nos habemus corpus, ita etiam proximus. Sicut ergo dilectio qua quis diligit proximum, distinguitur à dilectione qua quis diligit seipsum: ita dilectio qua quis diligit corpus proximi, debet distingui à dilectione qua quis diligit corpus suum. Non ergo convenienter distinguuntur quatuor ex charitate diligenda.

SED CONTRA est, quòd Aug.* dicit in 1. de doctrina Christ. (cap. 23. ut jam sup.) *Quatuor sunt diligenda: unum quod supra nos est,* (scilicet Deus:) *alterum, quod nos sumus: tertium, quod juxta nos est,* (scilicet proximus:) *quartum, quod infra nos est,* scilicet proprium corpus. [* lib. 1. cap. 23. in princ. & c. 26. tom. 3.]

CONCLUSIO.

*Quatuor sunt ex charitate diligibilia: Deus, proximus, corpus nostrum, ac nos ipsi.*

RESPONDEO dicendũ, quòd sicut dictum † est amicitia charitatis super communicatione beatitudinis fundatur; in quâ communicatione, unum quidem est quod consideratur ut principium influens beatitudinem, scilicet Deus; Aliud est beatitudinem directè participans, scilicet homo & Angelus: Tertium autem est id ad quod per quandam redundantiam beatitudo derivatur scilicet corpus humanum. Id quidem quod est beatitudinem influens, est ea ratione diligibile, quia est beatitudinis causa. Id autem quod est beatitudinem participans, potest esse duplici ratione diligibile, vel quia est unum nobiscum, vel quia est nobis consociatum in beatitudinis participatione: & secundum hoc, sumuntur duo ex charitate diligibilia, prout scilicet homo diligit & seipsum & proximum. [† qu. 23. art. 1. & 5. & 9. hoc art. 3. & 6. & 10.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd diversa habitudo diligentis ad diversa diligibilia, facit diversam rationem diligibilitatis: & secundum hoc, quia est alia habitudo hominis diligentis ad Deum & ad seipsum, propter hoc ponuntur duo diligibilia; cùm dilectio unius sit causa dilectionis alterius. Unde ea remota, alia removetur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd subjectum charitatis est mens rationalis, quæ potest esse beatitudinis capax; ad quam corpus directè non attingit, sed solùm per quandam redundantiam. Et ideo homo secundum rationalem mentem, quæ est principalis in homine, alio modo se diligit secundum charitatem, & alio modo corpus proprium.

AD TERTIUM dicendum, quòd homo diligit proximum & secundum animam & secundum corpus ratione cujusdam consociationis in beatitudine. Et ideo ex parte proximi est una tantum ratio dilectionis. Unde corpus proximi non ponitur speciale diligibile.

QUÆSTIO

## QUÆSTIO XXVI.

*De ordine charitatis in tredecim articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de ordine charitatis. Et circa hoc quæruntur tredecim:

¶ Primò, utrum sit aliquis ordo in charitate.
¶ Secundò, utrum homo debeat Deum diligere plus quàm proximum.
¶ Tertiò, utrum plus quàm seipsum.
¶ Quartò, utrum se plus quam proximum.
¶ Quintò, utrum homo debeat plus diligere proximum, quàm corpus proprium.
¶ Sextò, utrum unum proximum plus quàm alium.
¶ Septimò, utrum plus proximum meliorem, vel sibi magis conjunctum.
¶ Octavò, utrum plus conjunctum sibi secundum carnis affinitatem, vel secundum alias necessitudines.
¶ Nonò, utrum ex charitate plus debeat diligere filium, quàm patrem.
¶ Decimò, utrum plus debeat diligere matrem, quam patrem.
¶ Undecimò, utrum plus uxorem, quam patrem vel matrem.
¶ Duodecimò, utrum magis benefactorem, quam beneficiatum.
¶ Decimotertiò, utrum ordo charitatis maneat in patria.

### QUÆSTIONIS XXVI,
### De ordine charitatis,
### In tredecim partes divisæ,

AXIOMA.

*Cùm omnium dilectionis generum primum principium sit divina excellentia, Secundarium autem, sua cujusque propria natura, perspicuum est, inter ea quæ diligenda præci-*
1 *piuntur, hunc tenendũ esse ordinem, ut 2·3 Deum in pri-*
2 *mis, 4 Deinde nosipsos, 5 Tertio proximum 6 Quarto autẽ*
3 *loco nostrum corpus diligamus. Hinc etiam liquet, ex pro-*
4 *ximis ut quisque vel magis ad divinã bonitatem accedit,*
5 *vel nos propius attingit, ita dilectione majori dignũ esse,*
6 *& proinde 8 propinquũ alieno, ac inter propinquos cõjun-*
8 *ctiorem minus conjuncto, & inter alienos, probũ improbo, probiorémque minus probo, cæteris paribus, in dilectione*
10 *impertiẽda præferri debere. 12 Sequitur hinc quoque, patrem propter suã majorem cum primo dilectionis principio similitudinem, matri esse anteponendum: Ex iis vero, quorũ alter nos propius attingit, alter verò ad divina ex-*
7 *cellentiæ similitudinem propius accedit, cujusmodi sunt 7*
9 *frater minus probus, & alienus excellenti virtute prædi-*
11 *tus, 9 pater & filius, 11 pater aut mater, & uxor, itẽ 12*
12 *beneficus in nos, & nostro beneficio affectus; uterq; & magis & minus, diversa ratione, est diligendus. Nã si bonũ respiciatur, qui de eo plus participãtes, ad divinã excellẽtiam propius accedunt, magis sunt diligendi. Si verò conjunctionis nobiscũ ratio habeatur qui nobis vel affinitatis, vel natura arctiori vinculo sunt divincti vehemẽtiori eos*
13 *amore, in præsenti seculo, prosequi debemus. 13 In cælesti autẽ patria amoris nostri, Deus quidem primas obtinet; at inter alios hic erit ordo, ut nosipsos majori ardore, cæteros autẽ, pro sua quemque virtute atque bonitate, diligamus.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum in charitate sit ordo.*

*2 di. 29. art. 1. & vir. q. 2. art. 9.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd in charitate non sit aliquis ordo. Charitas enim est quædam virtus: Sed in aliis virtutibus non assignatur aliquis ordo. Ergo neque in charitate aliquis ordo assignari debet.

¶ 2. Præterea, Sicut fidei objectum est prima veritas, ita charitatis objectum est summa bonitas. Sed in fide non ponitur aliquis ordo, sed omnia æqualiter creduntur. Ergo nec in charitate debet poni aliquis ordo.

¶ 3. Præterea, Charitas in voluntate est: Ordinare autẽ non est voluntatis, sed rationis. Ergo ordo non debet attribui charitati.

SED CONTRA est, quod dicitur Cant. 2. *Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me charitatem.*

CONCLUSIO.

*Charitatis aliquem oportet ordinem esse, cùm ea se extendat in Deum tanquam beatitudinis principium, in cujus communicatione charitatis amicitia fundatur.*

** lib. 15. text. 16. post med. tom. 3.* *† q. præc. ar. 17. & q. 23. a. 1.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in 5.* Metaph. (text. 10.) *Prius & posterius* dicitur secundum relationem ad aliquod principium: Ordo autem includit in se aliquem modum prioris & posterioris. Unde oportet quòd ubicumque est aliquod principium, sit etiam aliquis ordo. Dictum autem est † suprà (q. 23. art. 1. & q. 25. a. 12.) quod dilectio charitatis tendit in Deum sicut in principium beatitudinis, in cujus cõmunicatione amicitia charitatis fundatur: & ideo oportet quòd in his quæ ex charitate diliguntur, attendatur aliquis ordo secundum relationem ad primum principium hujus dilectionis, quod est Deus.

** qu. 23. art. 7.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd charitas tendit in ultimum finem sub ratione finis ultimi, quod non convenit alicui alii virtuti, ut suprà dictum * est (q. 23. art. 7.) Finis autem habet rationem principii in appetibilibus & in agendis, ut ex suprà dictis * patet. Et ideo charitas maximè importat comparationem ad primum principium. Et ideo in ea maximè consideratur ordo secundum relationem ad primum principium.

** qu. 23. a. 7. ad 1. & 12. qu. 1. art. 1.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd fides pertinet ad vim cognoscitivam, cujus operatio est secundum quod res cognitæ sunt in cognoscente: Charitas autem est in vi affectiva, cujus operatio consistit in hoc quod anima tendit in ipsas res. Ordo autem principalius invenitur in ipsis rebus, & ex his derivatur ad cognitionem nostram: Et ideo ordo magis appropriatur charitati, quam fidei, licet etiam in fide sit aliquis ordo, secundum quod est principaliter de Deo, secundariò autem de aliis quæ referuntur ad Deum.

AD TERTIUM dicendum, quòd ordo pertinet ad rationem sicut ad ordinantem: sed ad vim appetitivam pertinet, sicut ad ordinatam. Et hoc modo ordo in charitate ponitur.

ARTICULUS II.

*Utrum Deus sit magis diligendus quàm proximus.*

*3. di. 29. a. 4. 10. & ad 5. & vir. q. 2. art. 7. cor. & ad 7. & 8.* ** lib. 9. Ethic. cap. ult. tom. 5.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit magis diligendus quam proximus. Dicitur enim 1. Joan. 4. *Qui non diligit fratrem suum quem videt; Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* Ex quo videtur quòd illud sit magis diligibile, quod est magis visibile. Nam & visio est principium amoris, ut dicitur in 9. * Ethic. Sed Deus est minus visibilis quàm proximus. Ergo etiam est minus ex charitate diligibilis.

¶ 2. Præterea, Similitudo est causa dilectionis; secundum illud Eccl. 13. *Omne animal diligit simile sibi.* Sed major est similitudo hominis ad proximum suum, quam ad Deum. Ergo homo ex charitate magis diligit proximum quam Deum.

*† lib. 1. ex c. 22. & 27. circi ur tom. 3.*

¶ 3. Præterea, Illud quod in proximo charitas diligit, Deus est: ut patet per Aug. † in 1. de doct. Christ. Sed Deus non est major in seipso, quam in proximo. Ergo non est magis diligendus in seipso, quam in proximo. Ergo non debet magis diligi Deus quam proximus.

SED CONTRA, Illud magis est diligendum, propter quod aliqua odio sunt habenda. Sed proximi sunt odio habendi propter Deum, si scilicet à Deo abducunt: secundum illud Luc. 14. *Si quis venit ad me, & non odit patrem & matrem & uxorem, & filios, & fratres, & sorores, non potest meus esse discipulus.* Ergo Deus est magis ex charitate diligendus quam proximus.

CONCLUSIO.

*Cùm Deus sit primum principium beatitudinis, proximus verò sit tantum noster socius in beatitudinis participatione, hinc liquet Deum magis quàm proximum diligendum esse.*

RESPONDEO dicendum, quòd unaquæque amicitia respicit principaliter id in quo principaliter invenitur illud bonũ, super cujus cõmunicatione fundatur. Sicut amicitia politica principalius respicit principem civitatis, à quo totum bonum commune civitatis depẽdet: Unde & ei maximè debetur fides & obedientia à civibus. Amicitia autem charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, quæ consistit in Deo essentialiter, sicut in primo principio, à quo derivatur in omnes qui sunt beatitudinis capaces. Et ideo principaliter & maximè Deus est ex charitate diligẽdus: Ipse enim diligitur sicut beatitudinis causa: proximus autem sicut beatitudinem ab eo simul nobiscum participans.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd dupliciter est aliquid causa dilectionis. Uno modo sicut id quod est ratio diligendi. Et hoc modo bonum est causa diligendi; quia unumquodque diligitur inquantum habet rationem boni. Alio modo, quia est via quædam ad acquirendum dilectionem. Et hoc modo visio est causa dilectionis, non quidem ita quod ea ratione sit aliquid diligibile, quia est visibile, sed quia per visionem perducimur ad dilectionem. Non ergo oportet quòd illud quod est magis visibile, sit magis diligibile, sed quod prius occurrat nobis ad diligendum. Et hoc modo argumentatur Apostolus. Proximus enim quia est nobis magis visibilis, primò occurrit nobis diligendus. Ex his enim quæ novit animus, discit incognita amare, ut Greg. † dicit in quadam homilia. Unde si aliquis proximum non diligit, arguí potest quod nec Deum diligit: non propter hoc quòd proximus sit magis diligibilis, sed quia prius diligendus occurrit: Deus autem est magis diligibilis propter majorem bonitatem.

*† Homil. 11. in Evang. in princ.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd similitudo, quam habemus ad Deum, est prior, & causa similitudinis; quam habemus ad proximum. Ex hoc enim, quod participamus à Deo, id quod ab ipso etiam proximus habet, similes proximo efficimur. Et ideo ratione similitudinis magis debemus Deum, quàm proximum diligere.

AD TERTIUM dicendum, quòd Deus secundum substantiam suam consideratus in quocumq; sit, æqualis est: quia non minuitur per hoc, quod est in aliquo. Sed tamen non æqualiter habet proximus bonitatem Dei, sicut habet ipsam Deus. Nam Deus habet ipsam essentialiter, proximus autem participativè.

ARTICULUS III.

*Utrum homo debeat ex charitate plus Deum diligere, quam seipsum.*

*Inf. q. 4. a. 8. & d. 29. & 1. verf. q. 2. a. ad 2. & a. 9. ad & qu. ar. 9.* *† lib. 8. Eth. c. non ma tum a. tom. 3.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd homo non debeat ex charitate plus Deum diligere, quàm seipsum. Dicit enim Philosoph. in 9. † Ethic. quòd *amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum.* Sed causa est potior effectu, ergo major est amicitia hominis ad seipsum, quam ad quemcunque alium: ergo magis debet diligere se quam Deum.

¶ 2. Præterea, Unumquodque diligitur inquantum est propriũ bonum

bonum: sed id quod est ratio diligendi, magis diligitur quam id quod propter hanc rationem diligitur; sicut principia quæ sunt ratio cognoscendi, magis cognoscuntur: ergo homo diligit magis seipsum, quàm quodcunque aliud bonum dilectum. Non ergo magis diligit Deum quam seipsum.

¶ 3. Præterea, Quantum aliquis diligit Deum, tantum diligit frui eo. Sed quantum aliquis diligit frui Deo, tantum diligit seipsum: quia hoc est summum bonum quod aliquis sibi velle potest: Ergo homo non plus debet ex charitate Deum diligere, quam seipsum.

* lib. 1. c. 22. in med. t. 3. SED CONTRA est, quod † Aug. dicit in 1. de Doctrin. Christ. (cap. 22.) *Si te ipsum non propter te debes diligere, sed propter ipsum, ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est: non succenseat aliquis alius homo, si & ipsum propter Deum diligat. Sed propter quod unumquodque, illud magis:* Ergo magis debet homo diligere Deum, quam seipsum.

CONCLUSIO.

*Cùm beatitudo sit in Deo tanquam in communi bono ac fontali principio omnium qui beatitudinem participare possint, illum magis quam seipsum homo diligere debet.*

RESPONDEO dicendum, quòd à Deo duplex bonum accipere possumus, scilicet bonum naturæ, & bonum gratiæ. Super communicatione autem bonorum naturalium, nobis à Deo facta, fundatur amor naturalis; quo non solum homo, in suæ integritate naturæ, super omnia diligit Deum & plus quàm seipsum, sed etiam, quælibet creatura suo modo, id est vel intellectuali, vel rationali, vel animali, vel saltem naturali amore: sicut lapides & alia quæ cognitione carent; quia unaquæque pars naturaliter plus amat commune bonum totius, quam particulare bonum proprium: Quod manifestatur ex opere. Quælibet enim pars habet inclinationem principalem ad actionem communem utilitati totius. Apparet etiam hoc in politicis virtutibus, secundum quas, cives pro bono communi dispendia & propriarum rerum & personarum interdum sustinent. Unde multo magis hoc verificatur in amicitia charitatis, quæ fundatur super communicatione donorum gratiæ. Et ideo ex charitate magis debet homo diligere Deum, qui est bonum commune omnium, quam seipsum: quia beatitudo est in Deo sicut in communi & fontali principio omnium qui beatitudinem participare possunt.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Phil. loquitur de amicabilibus quæ sunt ad alterum, in quo bonum quod est objectum amicitiæ, invenitur secundum aliquem particularem modum, non autem de amicabilibus quæ sunt ad alterum, in quo bonum prædictum invenitur secundum rationem totius.

AD SECUNDUM dicendum, quòd bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens: non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod seipsam refert in bonum totius.

AD TERTIUM dicendum, quòd hoc quod aliquis velit frui Deo, pertinet ad amorem quo Deus amatur amore concupiscentiæ. Magis autem amamus Deum amore amicitiæ, quam amore concupiscentiæ: quia magis est in se bonum Dei, quam bonum quod participare possumus fruendo ipso. Et ideo simpliciter homo magis diligit Deum ex charitate quàm seipsum.

ARTICULUS IV.

*Utrum homo ex charitate magis debeat diligere seipsum, quàm proximum.*

1. d. 29. art. 5. & 4. d. 18. q. 2. a. 4. q. 1. cor. & quodl. 3. a. 8. cor. fin. † Art. 1. & 2. hujus q. & q. 25. art. 6. & 12. AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod homo ex charitate non magis debeat diligere seipsum, quam proximum. Principale enim objectum charitatis est Deus, ut suprà † dictum est: Sed quandoque homo habet proximum magis Deo conjunctum quam sit ipse. Ergo magis debet aliquis talem diligere, quam seipsum.

¶ 2. Præterea, Detrimentum illius, quem magis diligimus, magis vitamus. Sed homo ex charitate sustinet detrimentum pro proximo: secundum, illud Prov. 12. *Qui negligit damnum propter amicum, justus est,* Ergo homo debet ex charitate magis alium diligere, quam seipsum.

¶ 3. Præterea, 1. ad Corinth. 13. dicitur, quod *charitas non quærit quæ sua sunt.* Sed illud maximè amamus cujus bonum maximè quæritur: Ergo per charitatem aliquis non amat seipsum magis quam proximum.

SED CONTRA est, quod dicitur Levit. 19. & Matth. 22. *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ex quo videtur quod dilectio hominis ad seipsum, est sicut exemplar dilectionis quæ habetur ad alterum. Sed exemplar potius est quam exemplatum. Ergo homo ex charitate magis debet diligere seipsum, quam proximum.

CONCLUSIO.

*Homo seipsum magis ex charitate diligere tenetur, quam proximum.*

RESPONDEO dicendum, quòd in homine duo sunt, scilicet natura spiritualis, & natura corporalis. Per hoc autem homo dicitur diligere seipsum, quod diligit se secundum naturam spiritualem, ut suprà * dictum est (qu. 25. art. 7.) Et secundum hoc debet homo magis se diligere post Deum, quam quemcunque alium. Et hoc patet ex ipsa ratione diligendi: Nam sicut suprà † dictum est (qu. 25. art. 12.) Deus diligitur ut principium boni, super quo fundatur dilectio charitatis: Homo autem seipsum diligit ex charitate secundum rationem, quia est particeps prædicti boni; Proximus autem diligitur secundum rationem societatis in isto bono. Consociatio autem est ratio dilectionis secundum quandam unionem, in ordine ad Deum. Unde sicut unitas potior est quàm unio; ita quod homo ipse participet bonum divinum, est potior ratio diligendi, quam quod alius associetur sibi in hac participatione. Et ideo homo ex charitate debet magis seipsum diligere, quam proximum. Et hujus signum est, quod homo non debet subire aliquod malum peccati, quod contrariatur participationi beatitudinis, ut proximum liberet à peccato.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd dilectio charitatis non solùm habet quantitatem ex parte objecti, quod est Deus; sed ex parte diligentis; qui est ipse homo charitatem habens: sicut & quantitas cujuslibet actionis dependet quodammodo ex ipso subjecto. Et ideo licet proximus melior, sit Deo propinquior: quia tamen non est ita propinquus charitatem habenti, sicut ipse sibi, non sequitur quod magis debeat aliquis proximum quam seipsum diligere.

AD SECUNDUM dicendum, quòd detrimenta corporalia debet homo sustinere propter amicum; & in hoc ipso seipsum magis diligit secundum spiritualem mentem, quia hoc pertinet ad perfectionem virtutis, quæ est bonum mentis. Sed in spiritualibus non habet homo pati detrimentum peccando, ut proximum liberet à peccato, sicut * dictum est. * In cor. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut † Aug. dicit in regula, cum dicitur; *Charitas non quærit quæ sua sunt: sic intelligitur quod communia propriis anteponit.* Semper autem commune bonum est magis amabile unicuique, quam proprium: Sicut etiam ipsi parti est magis amabile bonum totius, quam bonum partiale sui ipsius, ut dictum * est (art. 3.) † In regula tertia, & habetur, tom. 1. * ar. præ.

ARTICULUS V.

*Utrum homo magis debeat diligere proximum, quam corpus proprium.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd homo non magis debeat diligere proximum, quam corpus proprium. In proximo enim intelligitur corpus nostri proximi. Si ergo debet homo diligere proximum plus quam corpus proprium, sequitur quod plus debeat diligere corpus proximi, quam corpus proprium. 1. 2. q. 73. ar. 5. cor. Et epist. 18. c. 16.

¶ 2. Præterea, Homo plus debet diligere animam propriam, quam animam proximi, ut dictum † est. Sed corpus proprium propinquius est animæ nostræ, quam proximus. Ergo plus debemus diligere corpus proprium, quam proximum. † ar. præ.

¶ 3. Præterea, Unusquisque exponit id quod minus amat, pro eo quod magis amat. Sed non omnis homo tenetur exponere corpus proprium pro salute proximi; sed hoc est perfectorum, secundum illud Ioan. 15. *Majorem charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Ergo homo non tenetur ex charitate plus diligere proximum quam corpus proprium.

SED CONTRA est, quod † Aug. dicit de doct. christiana, quod *plus debemus diligere proximum, quam corpus proprium.* † lib. 1. cap. 27. à med t. 3.

CONCLUSIO.

*Proximum magis, quod ad animæ salutem attinet, quam corpus proprium ex charitate diligere homines tenentur.*

RESPONDEO dicendum, quòd illud est magis ex charitate diligendum quod habet pleniorem rationem diligibilis ex charitate, ut * dictum est (art. 3.) Consociatio autem in plena participatione beatitudinis, quæ est ratio diligendi proximum, est major ratio diligendi quam participatio beatitudinis per redundantiam; quæ est ratio diligendi proprium corpus. Et ideo proximum quantum ad salutem animæ magis debemus diligere, quàm proprium corpus. * q. 2. t. a. 1. 8. & 12.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd secundum Philosoph. in 9. * Eth. *Unumquodque videtur esse id quod est præcipuum in ipso.* Unde cùm dicitur proximus magis esse diligendus, quam corpus proprium, intelligitur hoc quantum ad animã, quæ est potior pars ejus. * lib. 6. c. 8. non procul. à med. t. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd corpus nostrum est propinquius animæ nostræ, quam proximus, quantum ad constitutionem propriæ naturæ: sed quantum ad participationem beatitudinis, major est consociatio animæ proximi ad animam nostram, quam etiam corporis proprij.

AD TERTIUM dicendum, quòd cuilibet homini imminet cura proprij corporis; non autem imminet cuilibet homini cura de salute proximi, nisi forte in casu. Et ideo non est de necessitate charitatis, quod homo proprium corpus exponat pro salute proximi, nisi in casu quo tenetur ejus saluti providere. Sed quod aliquis sponte ad hoc se offerat, pertinet ad perfectionem charitatis.

ARTICULUS VI.

*Utrum unus proximus sit magis diligendus, quàm alius.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd unus proximus non sit magis diligendus, quam alius. Dicit enim * Aug. in 1. de Doctr. Christiana: *Omnes homines æquè diligendi sunt. Sed cùm omnibus prodesse non possis: his potissimum consulendum est, qui pro locorum & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictiùs tibi quasi quadam sorte junguntur.* Ergo proximorum unus non est magis diligendus, quàm alius. 3. d. 29. ar. 6. & vir. q. 2. ar. 9. * lib. 1. cap. 28. in pr. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Ubi una & eadem est ratio diligendi diversos, non debet esse inæqualis dilectio. Sed una & eadem est ratio diligendi omnes proximos, scilicet Deus: ut patet per Aug. in 1. † de doctr. Christ. Ergo omnes proximos, æqualiter diligere debemus. † lib. 1. ca. 28. in princip. tom. 3.

¶ 3. Præterea. Amare est velle bonum alicui, ut patet per Philosophum in * 2. Rhet. Sed omnibus proximis æquale bonum volumus, scilicet vitam æternam. Ergo omnes proximos æqualiter debemus diligere. * lib. 2. Rhe. c. 4. in princ. tom. 6.

SED CONTRA est, quod tanto unusquisque magis debet diligi, quanto graviùs peccat qui contra ejus dilectionem operatur. Sed graviùs peccat qui agit contra dilectionem aliquorum proxi-

morum, quam qui agit contra dilectionem aliquorum aliorum. Vnde Levit. 20. præcipitur, quod *qui maledixerit patri, aut matri, morte moriatur*: quod non præcipitur de his qui alios homines maledicunt. Ergo quosdam proximorum debemus magis diligere, quàm alios.

CONCLUSIO.

*Non æqualiter proximi sunt à nobis ex charitate diligendi, sed magis vel minus, secundum quod illos contingit nobis, seu Deo propinquiores esse.*

RESPONDEO dicendum, quòd duplex opinio circa hoc fuit. Quidam enim dixerunt, quod omnes proximi sunt æqualiter ex charitate diligendi quantum ad affectum, sed non quantum ad exteriorem effectum, ponentes ordinem dilectionis esse intelligendum secundum exteriora beneficia, quæ magis debemus impendere proximis quàm alienis, non autem secundum interiorem affectum, quem æqualiter debemus impendere omnibus, etiam inimicis. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Non enim minus est ordinatus affectus charitatis, qui est inclinatio gratiæ, quàm appetitus naturalis, qui est inclinatio naturæ. Utraque enim inclinatio ex divina sapientia procedit. Videmus autem in naturalibus, quòd inclinatio naturalis proportionatur actui vel motui qui convenit naturæ uniuscujusque: sicut terra habet majorem inclinationem gravitatis, quàm aqua: quia competit ei esse sub aqua. Oportet ergo quod etiam inclinatio gratiæ, quæ est affectus charitatis, proportionetur his quæ sunt exterius agenda: ita scilicet, ut ad eos intensiorem charitatis affectum habeamus, quibus convenit nos magis beneficos esse. Et ideo dicendum est, quòd etiam secundum affectum oportet magis unum proximorum quàm alium, diligere. Et ratio est, quia cùm principium dilectionis sit Deus, & ipse diligens: necesse est quod secundum propinquitatem majorem ad alterum istorum principiorum, major sit dilectionis affectus. Sicut enim suprà * dictum est (art. 1.) in omnibus, in quibus invenitur aliquod principium, ordo attenditur secundum comparationem ad illud principium.

* Art. 1. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd dilectio potest esse inæqualis, dupliciter. Vno modo ex parte ejus boni quod amico optamus. & quantum ad hoc, omnes homines æquè diligimus ex charitate, quia omnibus optamus bonum idem in genere, sc. beatitudinem æternam. Alio modo dicitur major dilectio propter intensiorem actum dilectionis: & sic non oportet omnes æquè diligere.

Vel aliter dicendum, quòd dilectio inæqualiter potest ad aliquos haberi dupliciter. Vno modo ex eo quod quidam diliguntur, & alij non diliguntur. Et hanc inæqualitatem oportet servare in beneficentia, quia non possumus omnibus prodesse: sed in benevolentia dilectionis, talis inæqualitas haberi non debet. Alia vero est inæqualitas dilectionis ex hoc quod quidam plus aliis diliguntur. Aug. ergo non intendit hanc excludere inæqualitatem, sed primam, ut patet ex his quæ de beneficentia dicit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non omnes proximi æqualiter se habent ad Deum; sed quidam sunt ei propinquiores per majorem beatitudinem, qui sunt magis diligendi ex charitate, quàm alij, qui sunt ei minus propinqui.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa procedit de quantitate dilectionis, ex parte boni, quod amicis optamus.

ARTICULUS VII.

*Vtrum magis debeamus diligere meliores, quam nobis conjunctiores.*

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd magis debeamus diligere meliores, quam nobis conjunctiores. Illud enim videtur esse magis diligendum quod nulla ratione debet odio haberi, quàm illud quod aliqua ratione est odiendum, sicut & *albius est, quod est nigro impermixtius*. Sed personæ nobis conjunctæ, sunt secundum aliquam rationem odiendæ: secundum illud Luc. 14. *Si quis venit ad me, & non odit patrem & matrem*, &c. Homines autem boni nulla ratione sunt odiendi. Ergo videtur quod meliores sunt magis amandi, quam conjunctiores.

¶ 2. Præterea, Per charitatem homo maximè Deo assimilatur. Sed Deus diligit magis meliorem, quàm sibi conjunctiorem. Ergo & homo per charitatem magis debet meliorem diligere: quam sibi conjunctiorem.

¶ 3. Præterea, Secundum unamquamque amicitiam, illud est magis amandum, quod magis pertinet ad id, supra quod amicitia fundatur. Amicitia enim naturali magis diligimus eos, qui sunt nobis magis secundum naturam conjuncti, puta parentes, vel filios. Sed amicitia charitatis fundatur super communicatione beatitudinis, ad quam magis pertinent meliores quàm nobis conjunctiores. Ergo ex charitate magis debemus diligere meliores, quam nobis conjunctiores.

SED CONTRA est quod dicitur 1. ad Tim. 5 *Si quis suorum, & maximè domesticorum, curam non habet fidem negavit, & est infideli deterior*. Sed interior charitatis affectio debet respondere exteriori effectui. Ergo charitas magis debet haberi ad propinquiores, quam ad meliores.

CONCLUSIO.

*Propinquiores nobis, servata Dei justitia, sunt magis diligendi ex charitate, quam meliores.*

RESPONDEO dicendum, quòd omnis actus, oportet quod proportionetur & objecto & agenti: sed ex objecto habet speciem; ex virtute autem agentis habet modum suæ intensionis. Sicut motus habet speciem ex termino ad quem est, sed intensionem velocitatis habet ex dispositione mobilis & virtute moventis. Sic ergo dilectio speciem habet ex objecto, sed intensionem habet ex parte ipsius diligentis. Objectum autem charitativæ dilectionis Deus est; homo autem diligens est. Diversitas ergo dilectionis quæ est secundum charitatem, quantum ad speciem, est attendenda in proximis diligendis secundum comparationem ad Deum: ut scilicet ei qui est Deo propinquior, majus bonum ex charitate velimus. quia licet bonum quod omnibus vult charitas, scilicet beatitudo æterna, sit unum secundum se, habet tamen diversos gradus secundum diversas beatitudinis participationes. Et hoc ad charitatem pertinet, ut velit justitiam Dei servari, secundum quam meliores perfectiùs beatitudinem participant. Et hoc pertinet ad speciem dilectionis. Sunt enim diversæ dilectionis species secundum diversa bona quæ optamus his quos diligimus. Sed intensio dilectionis est attendenda per comparationem ad ipsum hominem qui diligit. Et secundum hoc, illos qui sunt sibi propinquiores, intensiori affectu diligit homo ad illud bonum ad quod omnes diligit, quàm meliores ad majus bonum. Est etiam ibi alia differentia attendenda. Nam aliqui proximi sunt propinqui nobis secundum naturalem originem à qua discedere non possunt, quia secundum eam sunt id quod sunt: sed bonitas virtutis secundum quam aliqua appropinquant Deo, potest accedere & recedere, augeri & minui, ut ex suprà * dictis patet: Et ideo possunt ex charitate velle quòd iste qui est mihi conjunctus, sit melior alio: & sic ad majorem beatitudinis gradum pervenire possit. Est autem & alius modus quo plus diligimus ex charitate magis nobis conjunctos, quia pluribus modis eos diligimus. Ad eos enim, qui non sunt nobis conjuncti, non habemus nisi amicitiam charitatis. Ad eos verò qui sunt nobis conjuncti, habemus aliquas amicitias, secundum modum conjunctionis eorum ad nos. Cum autem bonum super quod fundatur quælibet alia amicitia honesta, ordinetur sicut ad finem ad bonum super quod fundatur charitas, consequens est ut charitas imperet actui cujuslibet alterius amicitiæ, sicut ars quæ est circa finem, imperat arti quæ est circa ea quæ sunt ad finem. Et sic, hoc ipsum quod est diligere aliquem quia consanguineus vel conjunctus est, vel quia concivis, vel propter quodcunque hujusmodi aliud licitum, ordinabile in finem charitatis, potest à charitate imperari. Et ita ex charitate eliciente cum imperante, pluribus modis diligimus magis nobis conjunctos.

* qu. 24. art. 10. & 11.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in propinquis nostris non præcipimur odire, quod propinqui nostri sunt, sed hoc solum quod impediunt nos à Deo. Et in hoc non sunt propinqui, sed inimici: secundum illud Matth. 10. *Inimici hominis, domestici ejus.*

AD SECUNDUM dicendum, quod charitas facit hominem conformari Deo secundum proportionem, ut scilicet ita se habeat homo ad id, quod suum est, sicut Deus ad id, quod suum est. Quædam enim possumus ex charitate velle, quia sunt nobis convenientia: quæ tamen Deus non vult, quia non convenit ei, ut ea velit, sicut suprà * habitum est, cùm de bonitate voluntatis ageretur.

* 1.2. q. 19. a. 10.

AD TERTIUM dicendum, quòd charitas non solum elicit actum dilectionis secundum rationem objecti, sed etiam secundum rationem diligentis, ut † dictum est. Ex quo contingit, quod magis conjunctus, magis amatur.

† in cor. art.

ARTICULUS VIII.

*Vtrum sit magis diligendus ille, qui nobis est magis conjunctus secundum carnalem originem.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod non sit magis diligendus ille qui est magis nobis conjunctus secundum carnalem originem: dicitur enim Proverb. 18 *Vir amicabilis ad societatem magis erit amicus, quam frater*. Et * Valerius Maximus (lib. 4. cap. 7.) dicit: quod *amicitiæ vinculum prævalidum est, neque ulla ex parte sanguinis viribus inferius. Hoc etiam certius & exploratius, quòd illud nascendi sors, fortuitum opus dedit: quod uniuscujusque solido judicio incoacta voluntas contrahit*. Ergo illi qui sunt conjuncti sanguine, non sunt magis diligendi, quam alii.

Inf. q. 32 art. 9. & 3. d. 29. art. 6. & virt. q. ... a. 1. C. ... * lib. 4. cap. 7. in princ.

¶ 2. Præterea, † Ambr. de Offic. (cap. 7.) *Non minus vos diligo, quos in Evangelio genui, quàm si in conjugio suscepissem. Non enim vehementior est natura ad diligendum, quam gratia. Plus certè diligere debemus quos perpetuò nobis computamus futuros, quam quos tantum in hoc sæculo*. Non ergo consanguinei sunt magis diligendi his, qui sunt aliter nobis conjuncti.

† lib. 1. 7 ... tom. 1.

¶ 3. Præterea, *Probatio dilectionis est exhibitio operis*, ut * Greg. dicit in Homil. Sed quibusdam magis debemus impendere dilectionis opera quàm etiam consanguineis: sicut magis est obediendum in exercitu duci, quam patri. Ergo illi, qui sunt sanguine conjuncti, non sunt maximè diligendi.

* Hom. 30. in Evang. non re... a pr...

SED CONTRA est, quòd specialiter in præceptis decalogi mandatur de honoratione parentum, ut patet Exod. 20. Ergo illi qui sunt nobis conjuncti secundum carnis originem, sunt à nobis specialius diligendi.

CONCLUSIO.

*Qui nobis secundum carnis originem magis conjuncti sunt, debent à nobis majori charitate diligi.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * dictum est, illi qui sunt nobis magis conjuncti, sunt ex charitate magis diligendi: tum quia intensius diliguntur: tum etiam quia pluribus rationibus diliguntur. Intensio autem dilectionis est ex conjunctione dilecti ad diligentem: & ideo diversorum dilectio est mensuranda secundum diversam rationem conjunctionis, ut scilicet unusquisque diligatur magis in eo quod pertinet ad illam conjunctionem, secundum quam diligitur. Et ulterius comparanda est dilectio dilectioni, secundum comparationem conjunctionis ad conjunctionem. Sic ergo dicendum est, quòd amicitia consanguineorum fundatur in con-

* A... præc...

conjunctione naturalis originis: Amicitia autem conciuium in communione ciuili, & amicitia commilitantium in communicatione bellica. Et ideo in his quæ pertinent ad naturam, plus debemus diligere consanguineos: In his autem quæ pertinent ad ciuilem conuersationem, plus debemus diligere conciues: & in bellicis, plus commilitones. Vnde & Philosoph. dicit in 9. * Ethic. quod *singulis propria & congruentia sunt attribuenda: Sic autem & facere videntur: Ad nuptias enim vocant cognatos. Videbitur utique & nutrimenta parentibus oportere maxime sufficere, & honorem parentum*, & simile est etiam in aliis. Si autem comparentur etiam conjunctionem ad conjunctionem: constat quod conjunctio naturalis originis est prior & immobilior, quia est secundum id quod pertinet ad substantiam: aliæ autem conjunctiones sunt supervenientes, & removeri possunt. Et ideo amicitia consanguineorum est stabilior, sed aliæ amicitiæ possunt esse priores secundum illud quod est proprium unicuique amicitiæ.

* lib. 9. c. 1. 2. 5. Arist. sic habet, Sic autem & facere videntur. Nam ad nuptias vocat cognatos. Videtur autem parentibus maxime alimenta filios ut debentes opitulari oportere: & hos filios esse ut qui causa sunt eis, ... lege tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod quia amicitia sociorum propria dilectione contrahitur in his quæ sub nostra electione cadunt (puta in agendis,) præponderat hæc dilectio dilectioni consanguineorum, ut scilicet magis illis consentiamus in agendis: Amicitia tamen consanguineorum est stabilior, ut pote naturalior existens, & prævalet in his quæ naturam spectant. Vnde magis eis tenemur in provisione necessariorum.

Ad secundum dicendum, quod Ambr. loquitur de dilectione quantum ad beneficia quæ pertinent ad communicationem gratiæ, scilicet de instructione morum. In hac enim magis debet homo subvenire filiis spiritualibus, quos spiritualiter genuit, quàm filiis corporalibus, quibus tenetur magis providere in corporalibus subsidiis.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod duci exercitus magis obeditur in bello, quam patri, non probatur quod simpliciter pater minus diligatur: sed, quod minus diligitur secundum quid, id est, secundum dilectionem bellicæ communicationis.

## Articulus IX.

*Vtrum homo ex charitate magis debeat diligere filium quàm patrem.*

1 d. 29. art. 7. & q. 2. ad 18. & Eph. 5. lect. 10. * lib 8. c. 12. paruma princip. tom. 5. † refertur 3. sent. d. 29. q. C.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod homo ex charitate magis debeat diligere filium quàm patrem. Illum enim magis debemus diligere, cui magis debemus benefacere. Sed magis debemus benefacere filiis, quam parentibus. Dicit enim Apost. 2. ad Cor. 12. *Non debent filij thesaurizare parentibus, sed parentes filiis*. Et magis sunt diligendi filij, quam parentes.

¶ 2. Præterea, Gratia perficit naturam. Sed naturaliter parentes plus diligunt filios, quàm ab eis diligantur, ut Philos. dicit in 8. † Eth. Ergo magis debemus diligere filios, quam parentes.

¶ 3. Præterea, Per charitatem affectus hominis Deo conformatur: Sed Deus magis diligit filios quàm diligatur ab eis: Ergo etiam & nos magis debemus diligere filios quàm parentes.

Sed contra est, quod Amb. dicit: *Primò Deus diligendus est, Secundò parentes, deinde filij, post domestici*.

### Conclusio.

*Quanquam ex parte diligibilis parentes sint à nobis magis diligendi quam filij, tanquam excellentiores ac Deo similiores: filij tamen ex parte diligentis, magis sunt ex charitate diligendi, quam parentes.*

* Art. 4. ad 1. & art.

Respondeo dicendum, quod sicut suprà * dictum est, gradus dilectionis ex duobus pensari potest. Vno modo ex parte obiecti: Et secundum hoc id quod habet majorem rationem boni, est magis diligendum, quod est Deo similius. Et sic pater est magis diligendus, quàm filius: quia scilicet patrem diligimus sub ratione principij, quod habet rationem eminentioris boni & Deo similioris. Alio modo computatur gradus dilectionis ex parte ipsius diligentis, & sic magis diligitur quod est conjunctius. Et secundum hoc, filius est magis diligendus quàm pater, ut Philos. dicit in 8. † Ethic. Primò quidem, quia parentes diligunt filios ut aliquid sui existentes: Pater autem non est aliquid filij: Et ideo dilectio secundum quam pater diligit filium, similior est dilectioni qua quis diligit seipsum. Secundo, quia parentes magis sciunt aliquos esse suos filios, quàm è converso. Tertio, quia filius est magis propinquus parenti, ut pote pars existens, quam pater filio, ad quem habet habitudinem principij. Quarto, quia parentes diutius amaverunt. Nam statim pater incipit diligere filium: filius autem tempore procedente incipit diligere patrem. Dilectio autem quanto est diuturnior, tantò est fortior: secundum illud Eccles. 9. *Non derelinquas amicum antiquum: novus enim non erit similis illi*.

† lib. 8. cap. 12. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod principio debetur subjectio, reverentia, & honor: effectui autem proportionaliter competit recipere influentiam principij & provisionem ipsius. Et propter hoc parentibus à filiis magis debetur honor: filiis autem magis debetur cura provisionis.

Ad secundum dicendum, quod pater naturaliter plus diligit filium secundum rationem conjunctionis ad seipsum: sed secundum rationem eminentioris boni, filius naturaliter plus diligit patrem.

* lib. 8. c. 2. in prin. to. 3.

Ad tertium dicendum, quod sicut Aug. † dicit 1. de Doct. Christ. (cap. 32.) *Deus diligit nos ad utilitatem nostram & suum honorem*. Et ideo, quia pater comparatur ad nos in habitudine principij, sicut & Deus, ad patrem propriè pertinet ut ei à filiis honor impendatur, ad filium autem, ut ejus utilitati à parentibus provideatur, quamvis in articulo necessitatis filius obligatus sit ex beneficiis susceptis, ut parentibus maximè provideat.

## Articulus X.

*Vtrum homo magis debeat diligere matrem, quàm patrem.*

3. d. 9. art. 7. ad 4. & 5. & Eph. 9. lec. 7. & * lib. 2. de gene. ani. c. 4. & l. 1. c. 19 tom. 4. † cu. 90. a. 2 & q. 118. a. 2. * lib. 9. c. 7. infi. & l. cap. 11. 12. tom. 5. * c. 44. super illud, Sabbatha mea sanctificabunt tom. 5.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd homo magis debeat diligere matrem, quam patrem. Vt enim Philos. dicit primo * de generatione animalium (cap. 19.) fœmina in generatione dat corpus: Sed homo non habet animam à patre, sed per creationem à Deo: ut in primo dictum † est. Ergo homo plus habet à matre quàm à patre. Plus ergo debet diligere matrem quam patrem.

¶ 2. Præterea, Magis amantem debet magis diligere. Sed mater plus diligit filium, quam pater: dicit enim Philos. * in 9 Eth. quod *matres magis sunt amantes filiorum. Laboriosior enim est generatio matrum, & magis sciunt quis ipsarum sint filij, quàm patres*. Ergo mater est magis diligenda quam pater.

¶ 3. Præterea, Ei debetur major dilectionis affectus, qui pro nobis plus laboravit secundum illud Rom. ult. *Salutate Mariam quæ multum laboravit in nobis*. Sed mater plus laborat in generatione & educatione, quam pater. Vnde dicitur Eccl. 7. *gemitum matris tuæ ne obliviscaris*. Ergo plus habet homo diligere matrem quàm patrem.

Sed contra est, quòd * dicit Hier. super Ezech. (cap. 44. ut jam sup.) quòd *post Deum omnium patrem, diligendus est pater*. Et postea addit de matre.

### Conclusio.

*Pater magis est per se diligendus quàm mater, cùm sit activum generationis principium, mater verò passivum.*

Respondeo dicendum, quòd in istis comparationibus, id quod dicitur est intelligendum per se, ut videlicet intelligatur esse quæsitum de patre, inquantum est pater, an sit plus diligendus matre, inquantum est mater. Potest enim in omnibus hujusmodi tanta esse distantia virtutis & malitiæ, ut amicitia solvatur vel minuatur: ut Phil. dicit † in 8. Eth. Et ideo ut Amb. * dicit *Boni domestici sunt malis filiis præponendi*. Sed per se loquendo, pater magis est amandus, quam mater: Amantur enim pater & mater, ut principia quædam naturalis originis: Pater autem habet excellentiorem rationem principij, quam mater, quia pater est principium per modum agentis, mater autem magis per modum patientis & materiæ. Et ideo per se loquendo, pater magis est diligendus.

† lib 9. Eth c. 7. à me. tom. 5. * F. c. l. 1. de offic. c. 1. 2. in-fine habet pass. tom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd in generatione hominis mater ministrat materiam corporis informem. Formatur autem per virtutem formativam, quæ est in semine patris. Et quamvis hujusmodi virtus non possit creare animam rationalem: disponit tamen materiam corporalem ad hujusmodi formæ susceptionem.

Ad secundum dicendum, quòd hoc pertinet ad aliam rationem dilectionis. Alia enim est species amicitiæ, qua diligimus amantem: & qua diligimus generantem: nunc autem loquimur de amicitia quæ debetur patri & matri, secundum generationis rationem.

Ad tertium patet solutio.

## Articulus XI.

*Vtrum homo plus debeat diligere uxorem, quam patrem & matrem.*

3. d. 29. art. 7. ad 2. Et vir. q 3. ar. 9. ad 18.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd homo plus debeat diligere uxorem, quam patrem & matrem. Nullus etiam dimittit rem aliquam nisi pro re magis dilecta. Sed Gen. 2. dicitur quòd *propter uxorem relinquet homo patrem & matrem*. Ergo magis debet diligere uxorem quàm patrem & matrem.

¶ 2. Præterea, Apost. dicit ad Ephes. 5. quod *viri debent diligere uxores sicut seipsos*. Sed homo debet magis diligere seipsum, quàm parentes. Ergo etiam magis debet diligere uxorem, quàm parentes.

¶ 3. Præterea, Vbi sunt plures rationes dilectionis, ibi debet esse major dilectio: sed in amicitia quæ est ad uxorem, sunt plures rationes dilectionis. Dicit enim Philos. in 8. * Ethic. quòd in hac amicitia videtur esse utile, & delectabile, & propter virtutem, si virtuosi sint conjuges. Ergo major debet esse dilectio ad uxorem, quàm ad parentes.

* lib. 8. Ethic. c. 12. non procul à fin. to. 5.

Sed contra est, quod *vir debet diligere uxorem suam, sicut carnem suam*, ut dicitur ad Ephes. 5. Sed corpus suum minus debet homo diligere, quàm proximum, ut suprà dictum † est. Inter proximos autem magis debemus parentes diligere. Ergo magis debemus diligere parentes, quàm uxorem.

† Art. 5. hujus q.

### Conclusio.

*Quanquam uxor intensiùs diligatur, tanquam magis conjuncta, major tamen est ex charitate parentibus reverentia exhibenda.*

* Art. 6. hujus q.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum * est, gradus dilectionis attendi potest, & secundum rationem boni, & secundum conjunctionem ad diligentem: secundum ergo rationem boni quod est objectum dilectionis, magis sunt diligendi parentes, quàm uxor: quia diliguntur sub ratione principij, & eminentioris cujusdam boni. Secundum autem rationem conjunctionis magis diligenda est uxor: quia uxor conjungitur viro ut una caro existens secundum illud Matth. 19. *Itaque jam non sunt duo, sed una caro*. Et ideo intensius diligitur uxor: sed major reverentia est parentibus exhibenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd non quantum ad omnia deseritur pater & mater propter uxorem. In quibusdam enim magis debet homo assistere parentibus, quàm uxori: Sed quantum ad unionem carnalis copulæ & cohabitationis, relictis omnibus parentibus, homo adhæret uxori.

Ad secundum dicendum, quòd in verbis Apostoli non est intelligendum, quod homo debeat diligere uxorem suam æqualiter sibi

sibi ipsi: Sed quia dilectio, quam aliquis habet ad seipsum, est ratio dilectionis quam habet ad uxorem sibi conjunctam.

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam in amicitia paterna inveniuntur multæ rationes dilectionis, & quantum ad aliquid præponderant rationi dilectionis, quæ habetur ad uxorem, secundum scilicet rationem boni, quamvis illæ præponderent secundum conjunctionis rationem.

AD QUARTUM dicendum, quòd illud etiam non est sic intelligendum, quod ly (*sicut*) importet æqualitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis conjunctionis.

### ARTICULUS XII.

*Utrum homo magis debeat diligere benefactorem, quàm beneficiatum.*

3. d. 99. art 7. ad 2 Et 9. Ethic. lect. 7.
* cap. 4. in princ. tom. 4.

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat diligere benefactorem, quàm beneficiatum. Dicit enim Aug.* in lib. de catechizandis rudibus (cap. 4.) *Nulla major est provocatio ad amandum, quàm prævenire amando. Nimis enim durus est animus, qui dilectionem, etsi non vult impendere, nolit rependere.* Sed benefactores præveniunt nos in beneficio charitatis: Ergo benefactores maximè debemus diligere.

¶ 2. Præterea, Tanto aliquis est magis diligendus, quanto gravius homo peccat, si ab ejus dilectione desistat, vel contra eum agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quàm si diligere desinat eum cui hactenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores, quam hi quibus benefacimus.

¶ 3. Præterea, Inter omnia diligenda maximè diligendus est Deus: & post eum pater, ut* Hieron. dicit. Sed illi sunt maximè benefactores: Ergo benefactor est maximè diligendus.

* Ezech. 44. super illud. Sabbatha mea sanctificabunt, tom. 5.
† lib. 9. cap. 7. tom. 5.

SED CONTRA est, quod Phil. † dicit in Ethic. quod *benefactores magis videntur amare beneficiatos, quàm econverso.*

CONCLUSIO.

*Benefactor quadam ratione magis, & quadam ratione minùs, quam beneficij receptor est diligendus.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est (art. 9.) * aliquid diligitur magis dupliciter. Uno modo quia habet rationem excellentioris boni, alio modo ratione majoris conjunctionis. Primo quidem modo: benefactor est magis diligendus, quia cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem, sicut & de patre dictum *est (art. 9.) Secundò autem modo magis diligimus beneficiatos, ut Philosoph. probat † in 9. Ethic. (ut sup.) per quatuor rationes. Primo quidem, quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris. Unde consuevit dici de aliquo, *iste est factura illius.* Naturale est autem cuilibet, ut diligat opus suum: sicut videmus quod Poëtæ diligunt poemata sua. Et hoc ideo, quia unumquodque diligit suum *esse* & suum *vivere*; quod maximè manifestatur in suo agere. Secundò, quia unusquisque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem & benefactor in beneficiato aliquod bonum, & econverso: sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, & beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur, quam bonum utile: Tum quia est diuturnius: utilitas enim citò transit, & delectatio memoriæ non est sicut delectatio rei præsentis. Tum etiam, quia bona honesta magis cum dilectione recolimus quàm utilitates quæ nobis ab aliis provenerunt. Tertiò quia ad amantem pertinet agere; vult enim & operatur bonum amato. Ad amatum autem pertinet bonum pati; Et ideo excellentius est amare: Et propter hoc, ad benefactorem pertinet ut plus amet. Quartò, quia difficilius est beneficia impendere, quam recipere. Ea verò in quibus laboramus, plus diligimus: Quæ verò nobis de facili proveniunt, quodammodo contemnimus.

* Art. 9. hujus q.
† lib. 9. Eth. c. 7. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum: Benefactor autem diligit beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem ex se est, potius est eo quod est per aliud.

AD SECUNDUM dicendum, quod amor beneficiati ad benefactorem est magis debitus; & ideo contrarium habet rationem majoris peccati: Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus, & ideo habet majorem promptitudinem.

AD TERTIUM dicendum, quòd Deus etiam plus nos diligit, quam nos eum diligamus: & parentes plus diligunt filios, quàm ab eis diligantur. Nec tamen oportet quod quoslibet beneficiatos plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim à quibus maxima beneficia recipimus, scilicet Deum & parentes, præferimus his quibus aliqua minora beneficia impendimus.

### ARTICULUS XIII.

*Utrum ordo charitatis remaneat in patria.*

3. d. 31. q. 2. ar. 1. q. 1. & 2. Et virt. q. 2. ar. 9.
* cap. 48. non procul à princ. tom. 1.

AD DECIMUMTERTIUM sic proceditur. Videtur quòd ordo charitatis non remaneat in patria. Dicit enim August. in lib. de vera. relig. * (cap 48.) *Perfecta charitas est, ut plus potiora bona, & minus minora diligamus.* Sed in patria erit perfecta charitas. Ergo plus diliget aliquis meliorem, quàm vel seipsum, vel sibi conjunctum.

¶ 2. Præterea, Ille magis amatur, cui majus bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult majus bonum ei qui plus bonum habet, alioquin voluntas ejus non per omnia divinæ voluntati conformaretur. Ibi autem plus bonum habet, qui melior est: Ergo in patria quilibet magis diliget meliorem, & ita magis alium, quam seipsum, & extraneum quam propinquum.

¶ 3. Præterea, Tota ratio dilectionis in patria Deus erit: tunc enim implebitur quod dicitur 1. ad Cor. 15. *ut sit Deus omnia in omnibus.* Ergo magis diligitur, qui est Deo propinquior: & ita aliquis magis diliget meliorem, quam seipsum, & ita extraneum quam conjunctum.

SED CONTRA est, Sicut natura non tollitur per gloriam, sed perficitur: Ordo autem charitatis suprà * positus (art. 4. & 5.) ex ipsa natura procedit: omnia enim naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo charitatis remanebit in patria.

* Art. 4. & 5. hujus q.

CONCLUSIO.

*Ordo charitatis quo Deus super omnia diligendus est, necessariò manet in patria, ibi tamen quilibet homo beatus ex parte quidem boni quod alteri optatur, proximum meliorem magis quàm seipsum diliget, ex parte autem diligentis, seipsum intensius quàm proximum amabit.*

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est ordinem charitatis remanere in patria, quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter erit tunc, quando homo perfectè eo fruetur. Sed de ordine sui ipsius ad alios, distinguendum videtur, quia sicut suprà * dictum est (art. 7.) dilectionis gradus distingui potest, vel secundum differentiam boni quod quis alij exoptat, vel secundum intensionem dilectionis. Primo quidem modo, plus diliget meliores, quàm seipsum, minus vero minus bonos. Volet enim quilibet beatus unumquemque habere quod sibi debetur secundum divinam justitiam: propter perfectam conformitatem voluntatis humanæ ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad majus præmium; sicut nunc accidit, quando potest homo melioris & virtutem & præmium desiderare: sed tunc voluntas uniuscujusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitus. Secundo verò modo, aliquis plus seipsum diliget, quam proximum etiam meliorem: quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subjecti diligentis, ut suprà dictum * est. Et ad hoc etiam, donum charitatis unicuique confertur à Deo, ut primò quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius: secundariò verò, ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum. Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem, simpliciter quis magis diliget meliorem secundum charitatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum. Unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparationem ad Deum: ut scilicet ille magis diligatur & propinquior sibi habeatur ab unoquoque, qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quæ est in præsenti vita necessaria, qua necesse est, ut unusquisque magis sibi conjuncto, secundum quamcunque necessitudinem provideat magis, quàm alieno, ratione cujus in hac vita ex ipsa inclinatione charitatis homo diligit magis sibi conjunctum, cui magis debet impendere charitatis effectum. Continget tamen in patria quod aliquis sibi conjunctum pluribus modis diliget. Non enim cessabunt ab animo beati honestæ dilectionis causæ, tamen omnibus istis rationibus præfertur incomparabiliter ratio dilectionis, quæ sumitur ex propinquitate ad Deum.

* Art. 7. & 9. hujus q.
* Ibid.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quantum ad conjunctos sibi ratio illa concedenda est: sed quantum ad seipsum, oportet quod aliquis plus se quàm alios diligat, tanto magis, quanto perfectior est charitas: quia perfectior charitas ordinat hominem perfectè in Deum, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius, ut dictum * est.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni, quod aliquis vult amato.

AD TERTIUM dicendum, quòd unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quod Deus est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet, quod post Deum homo maximè diligat seipsum.

## QUÆSTIO XXVII.

*De principali actu charitatis, qui est dilectio, in octo articulos divisa.*

DEINDE considerandum est, de actu charitatis.

Et primò, de principali actu charitatis, qui est dilectio,

Secundò, de aliis actibus, vel defectibus consequentibus.

Circa primum quæruntur octo.

¶ Primò, quid sit magis propriũ charitatis, utrum amare vel amari.

¶ Secundò, utrum amare, prout est actus charitatis sit idem quod benevolentia

¶ Tertiò, utrum Deus sit propter seipsum amandus.

¶ Quartò, utrum possit in hac vita immediatè amari.

¶ Quintò, utrum possit amari totaliter.

¶ Sextò, utrum ejus dilectio habeat modum.

¶ Septimò, quid sit melius, utrum diligere amicum, vel diligere inimicum.

¶ Octavò, quid sit melius, utrum diligere Deum, vel proximum.

## QUÆSTIONIS XXVII,

De dilectione (Charitatis actu principali)

In octo partes divisæ,

AXIOMA.

*Ad dilectionis (quæ charitatis est principalis actus) naturam rectè percipiendam, attentè quæ sequuntur sunt*
1 *advertenda. Primum est, ¹ Charitatis magis pro-*
2 *prium esse, diligere quàm diligi. ² Secundum est, utramque dilectionis speciem, & eam videlicet, quæ in appetente vi inferiore, & eam quæ in voluntate inhæret, a benevolentia differre: Priorem quidem, quod haclentè semper, & spatio temporis, benevolentia verò*

interdum

*interdum repentè oriatur. Alteram autē, quòd ista judicium unionis ejus qui amat cum re amata consequatur, quod quidem judicium ad benevolentiā minimè est neces-*
3 *sarium.* [3] *Certum est, Deum multiplici de causa propter se esse diligendum, licet etiam propter beneficia jam ab illo accepta, & propter præmia in posterum accipienda,*
4 *diligendus rectè dicatur.* [4] *Quartum, dilectionē à cognitione in hoc differre, quod hæc per res creatas, ac per multas ambages ad Deum perveniat: Illa vero sine ullo me-*
5 *dio, directè in divinā bonitatē feratur.* [5] *Quintum, Deum ab homine quodā sensu omnino (seu ut loquuntur, totaliter) quodam autē sensu non omnino, posse diligi. Nam si intelligatur quod quidquid ad Deū pertinet, sit diligendum, vel quod homo se totum suáque omnia ad Deum amandū referre debeat, vera est affirmatio: Sin autem intelligatur Deum quantum diligi meretur, tantum ab*
6 *homine diligi posse, vera erit negatio.* [6] *Sextum inter Dei dilectionē & cæteras humanas actiones, hoc esse discrimē, quod cætera actiones omnes, suos terminos atque limites constitutos habeant, uni autem dilectioni qua Deum amamus, nulla meta, nullus terminus, ultra quē progredi vetemur sit præfixus. Septimum. difficilius quidem esse*
7 *inimicum quam amicum,* [7] *& proximum* [8] *quam Deum*
8 *diligere, præstantiorem tamen, & aliqua ratione majoris meriti esse, dilectionē qua Deum & amicum, quam qua proximum & inimicum prosequimur.*

### Articulus Primus.

*Vtrum charitatis sit magis proprium amari, quam amare.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd charitatis sit magis proprium amari quam amare. Charitas enim in melioribus melior invenitur: Sed meliores debent magis amari. Ergo charitatis magis est proprium amari.

¶ 2. Præterea, Illud quod in pluribus invenitur, videtur esse magis cōveniens, naturæ, & per consequens melius. Sed sicut Philos. dicit * in 8. Ethic. *Multi magis volunt amari, quam amare, semperque amatores adulationis sunt multi*: Ergo melius est amari, quam amare: & per consequens magis conveniens charitati.

* lib. 8. Eth. c. 8. in princ. tom. 5.

¶ 3. Præterea, *Propter quod unūquodque & illud magis* (1. Poster. text. 5.) Sed homines propter hoc quod amantur, amant. Dicit enim August. in lib. † de Catechizandis rudibus (cap. 4.) quòd *nulla est major provocatio ad amandum, quam prævenire amando*: Ergò charitas magis consistit in *amari* quam in *amare*.

† c. 4. in prin. t. 4.

SED CONTRA est, quod Philos. dicit * in 8. Ethic. quod magis existit amicitia in *amare*, quàm in *amari*. Sed charitas est amicitia quædam. Ergo charitas magis consistit in *amare*, quam in amari.

* lib. 8. c. parum à princip. tom. 5.

#### Conclusio.

*Cùm amare proprius sit actus charitatis ut ipsa est virtus, amari verò non conveniat charitati, nisi secundum communem quandam boni rationem, perspicuum inde est, charitatis magis proprium esse amare quàm amari.*

RESPONDEO dicendum, quòd amare convenit charitati, inquantum est charitas. Charitas enim, cum sit virtus quædam, secuudum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum: Amari autem non est actus charitatis ipsius qui amatur, sed actus charitatis ejus est amare. Amari autem competit secundum communem rationem boni, prout scilicet ad ejus bonum alius per actum charitatis movetur. Unde manifestum est, quod charitati magis convenit amare, quàm amari. Magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se & substantialiter, quam quòd convenit ei per aliud. Et hujus duplex est signum. Primum quidem, quia amici magis laudantur ex hoc quod amant, quam ex hoc quod amantur, quinimo si non amant, & amentur, vituperantur. Secundo quia matres, quæ maxime amant, plus quærunt amare, quam amari. Quædam enim, ut Phil. † dicit eodem libro, *filios suos dant nutrici: & amant quidem, reamari autem non quærunt, si non contingat.*

† ibid.

AD PRIMUM ergo diecudū, quòd meliores ex eo quod meliores sunt, sunt magis amabiles: sed ex eo quod in eis est perfectior charitas, sunt magis amantes, secundum tamen proportionē amati. Non enim melior minus amat id quod infra ipsum est quàm amabile sit, sicut ille qui est minus bonus, non attingit ad amandum meliorem, quantum amabilis est.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut Philos. dicit ibidem, *Homines volunt amari, inquantum volunt honorari.* Sicut enim honor exhibetur alicui, ut quoddam testimoniū boni in ipso qui honoratur, ita per hoc quod aliquis amatur, ostēditur in ipso esse aliquod bonum; quia solum bonū amabile est. Sic ergo, amari, & honorari quærunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis: Amare autem quærunt charitatem habentes, secundum se, quasi ipsum sit bonum charitatis, sicut & quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad charitatem velle amare, quam velle amari.

AD TERTIUM dicendum, quòd propter *amari* aliqui amant. Non ita quod amari sit finis ejus quod est amare, sed eo quod est via quædam ad hoc inducens quod homo amet.



### Articulus II.

*Vtrum amare secundum quod actus est charitatis, sit idem quod benevolentia.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd amare secundum quod est actus charitatis, nihil sit aliud quam benevolentia. Dicit Phil. * in 2. Rhetor. (cap. 4.) quòd *amare est velle alicui bonum.* Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus charitatis, quam benevolentia.

1. di. 29. q. 1. ar. 1. cor. & ad 2.
* l. 2. c. 4. in pr. t. 6.

¶ 2. Præterea, Cujus est habitus ejus est actus: Sed habitus charitatis est in potentia voluntatis, ut suprà dictum † est: Ergo etiam actus charitatis est actus voluntatis: Sed non est nisi in bonum tendens, quod est benevolentia: Ergo actus charitatis nihil aliud est quam benevolentia.

† Qu. 24. art. 1.

¶ 3. Præterea, Phil. † in 9. Eth. ponit quinque ad amicitiam pertinentia: quorum primum est, quod homo velit amico bonū; secundū est, quod velit ei *esse* & *vivere*, tertium est, quod ei delectabiliter convivat, quartum est, quod eadem eligat; quintū est, quod ei condoleat & congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus charitatis est benevolentia.

† lib. 9. c. 4. to. 5.

SED CONTRA est, quod Phil. dicit * in eodem lib. quòd *benevolentia neque est amicitia, neque est amatio, sed est amicitiæ principium.* Sed charitas est amicitia, ut suprà dictum est (qu. 23. art. 1.) † Ergo benevolentia non est idem quod dilectio quæ est charitas actus.

* lib. 9. Eth. c. 5. tom. 5.
† qu. 23. art. 1.

#### Conclusio.

*Quanquam in dilectione, prout est charitatis actus, includatur benevolentia, addit tamen dilectio benevolentiæ unionem affectus amantis ad amatum quam non includit benevolentia, quæ est simplex voluntatis actus, qua alicui bonum volumus.*

RESPONDEO dicendum, quod benevolentia propriè dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore, tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quàm etiam secundum quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo, quædam passio est: Omnis autem passio cum quodam impetu inclinat in suum objectum. Passio autē amoris habet, quod non subito exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amatæ. Et ideo Phil. * in 9. Eth. ostendens differentiam inter benevolentiam & amorem qui est passio, dicit quod benevolentia *non habet distensionem & appetitum*, id est, aliquem impetū inclinationis; sed ex solo judicio rationis homo vult bonum alicui. Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine: Benevolentia autem interdum oritur ex repentino; sicut accidit nobis de pugilibus qui pugnant, quorum alterum vellemus vincere. Sed amor qui est in appetitu intellectivo, etiam differt à benevolentia: importat enim quandam unionem secundum affectum amantis ad amatum, inquantum scilicet amans æstimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, & sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis quo volumus alicui bonum, etiam non præsupposita prædicta unione affectus ad ipsum. Sic ergo, in dilectione secundum quod est actus charitatis includitur quidem benevolentia, sed dilectio sive amor addit unionem affectus. Et propter hoc Philos. dicit ibidem, quòd *benevolentia est principium amicitiæ.*

* lib. 9. Eth. c. 5. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Phil. † ibi diffinit amare, non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem ejus pertinens, in quo maximè manifestatur dilectionis actus.

† lib. 9. Eth. c. 5. parū an. med. t. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum, quæ quidem in benevolentia non importatur.

AD TERTIUM dicendum, quòd intantum illa quæ Phil. ibi ponit, ad amicitiam pertinent inquantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum; ut ibidem dicitur: ut scilicet hæc omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum; quod pertinet ad prædictam unionem affectus.

### Articulus III.

*Vtrum Deus sit propter seipsum ex charitate diligendus.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex charitate: dicit enim * Greg. in quadam Homil. *Ex his quæ novit animus, discit incognita amare.* Vocat autem *incognita*, intelligibilia & divina; *cognita* autem, sensibilia. Ergo Deus est propter aliud diligendus.

4. di. 2. q. 2. ar. 1. q. 1. ad 2. Et opusc. 61. c. 7. 8. 9. & 14.
* Ho. 11. in Evan. in princ.

¶ 2. Præterea, Amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur: secundum illud Rom. 1. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Ergo etiam propter aliud amatur, & non propter se.

¶ 3. Præterea, *Spes generat charitatem*, ut dicit † Gloss. Matth. 1. *Timor etiam charitatem introducit*, ut * Aug. dicit super primam Can. Joan. (Tract. 9.) Sed spes expectat aliquid adipisci à Deo, timor autem refugit aliquid quod à Deo infligi potest. Ergo videtur quod Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum, sit amandus. Non ergò est amandus propter seipsum.

† Gl. interlin. super illud, Abraham genuit Isaac.
* Tract. 9. inter princ. & med. t. 9.

SED CONTRA est, quod sicut Aug. † dicit in 1. de doct. Christ. (cap. 3.) *Frui est amore inhærere alicui propter seipsum.* Sed Deo fruendum est; ut * in eodem lib. dicitur (cap. 4. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.

† lib. 1. c. 4. in pr. tom. 3.
* l. 1. c. 4. & 5. t. 3.

#### Conclusio.

*Cùm Deus sit ipsa essentia bonitatis per se, & ultimus finis omnium, propter seipsum quoq; diligendus est, quanquam dispositivè propter aliquid à nobis diligi possit, quo inducimur ad ipsum amandum.*

RESPONDEO dicendum, quòd ly (*propter*) importat habitu-

dium alicujus causæ, est autem quadruplex genus causæ, scilicet finalis, formalis, efficiens & materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum hæc quatuor genera causarum, dicitur aliquid *propter alterum* diligendum. Secundum quidem genus causæ finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem. Secundum autem genus causæ formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem: quia scilicet virtute formaliter est bonus, & per consequens diligibilis. Secundum autem causam efficientem; sicut diligimus aliquos inquantum sunt filii talis patris. Secundum autem dispositionem, quæ reducitur ad genus causæ materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad ejus dilectionem: putà propter aliqua beneficia suscepta; quamvis postquam jam amare incepimus, non propter illa beneficia amemus amicum: sed propter ejus virtutem. Primis ergo tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem: sed ipse est finis ultimus omnium. Neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed ejus substantia est ejus bonitas, secundū quam exemplariter omnia bona sunt. Neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus: putà per beneficia ab eo suscepta, vel per præmia sperata, vel etiam per pœnas, quas per ipsum vitare intendimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex his quæ animus novit, discit incognita amare: nō quod cognita sit ratio diligendi ipsa incognita per modum causæ formalis, vel finalis, vel efficientis, sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

Ad secundum dicendum, quòd cognitio Dei acquiritur quidem per alia; sed postquam jam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum, secundum illud Joan. 4. *Jam non propter tuam loquelam credimus. Ipsi enim audivimus & scimus quia hic est verè Salvator mundi.*

Ad tertium dicendum, quòd spes & timor ducunt ad charitatem per modum dispositionis cujusdam: ut ex supra dictis † patet (qu. 17. art. 8.)

† qu. 17. art. 8.

## Articulus IV.

*Utrum Deus in hac vita possit immediatè amari.*

3. di. 27. q. 1. ar. 1. Et d. 34. q. 1. art. 1. ad 5. Et ver. q. 10. art. 11. ad 6. Et ver. qu. 2. art. 2. ad 11.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd Deus in hac vita non possit immediatè amari. *Incognita enim amari non possunt:* ut Aug. dicit, 10. * de Trin. (cap. 1. & 2.) Sed Deum non cognoscimus immediatè in hac vita: quia *videmus nunc per speculum in ænigmate:* ut dicitur 1. ad Corinth. 13. Ergo neque etiam eum immediatè amamus.

* Lib. 10. cap. 1. & 2. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Qui non potest quod minus est, non potest quod majus est. Sed majus est amare Deum, quàm cognoscere ipsum: *qui enim adhæret Deo* (per amorem,) *unus spiritus cum illo est*, ut dicitur 1. ad Corinth. 6. Sed homo non potest Deum cognoscere immediatè. Ergo multo minus amare.

¶ 3. Præterea, Homo à Deo disjungitur per peccatum, secundum illud Isa. 59. *Peccata vestra diviserunt inter vos & Deum vestrum.* Sed peccatum magis est in voluntate, quàm in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediatè, quàm Deum immediatè cognoscere.

Sed contra est, quòd cognitio Dei, quia est mediata, dicitur ænigmatica, & evacuatur in patria, ut patet 1. ad Cor. 13. Sed charitas viæ non evacuatur, ut ibidem dicitur. Ergo charitas viæ immediatè Deo adhæret.

### Conclusio.

*Quanquam mediatè Deum in via cognoscamus, ipsum tamen charitatis dilectione immediatè diligimus.*

† 1. p. qu. 82. art. 2.

Respondeo dicendum, quod sicut suprà † dictum est (1. part. q. 82. art. 2.) actus cognoscitivæ virtutis perficitur per hoc, quod cognitū est in cognoscente. Actus autē appetitivæ virtutis perficitur per hoc quod appetitus inclinatur ad rem ipsam. Et ideo oportet, quod motus appetitivæ virtutis sit in re secundū cognitionem ipsarū rerum, actus autē cognoscitivæ virtutis est secundum modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundum se, quod Deus est propter seipsum cognoscibilis & diligibilis, ut potè essentialiter existens ipsa veritas & bonitas, per quam alia cognoscuntur & amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio à sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia, quæ sunt sensui propinquiora; & ulterius terminus cognitionis est in eo, quod est maximè à sensu remotum. Secundum hoc ergo dicendum est, quod dilectio, quæ est appetitivæ virtutis actus, etiam in statu viæ tendit in Deum primò, & ex ipso derivatur ad alia, & secundum hoc charitas Deum immediatè diligit, alia verò Deo mediante. In cognitione verò est econverso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ, aut negationis, ut patet per Dionys. in lib. † de divin. nominib. (cap. 4.)

† Cap. 4. p. 1. circa medium illius.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis incognita non possint amari: tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis & dilectionis. Nam dilectio est cognitionis terminus. Et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quæ per aliam cognoscitur, statim dilectio incipere potest.

Ad secundum dicendum, quòd quia dilectio Dei est majus aliquid, quàm ejus cognitio, maximè secundum statum viæ: ideo præsupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, & per hoc ad alia derivatur per modum cujusdam circulationis, dum cognitio à creaturis incipiens, tendit in Deum, & dilectio à Deo incipiens sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

Ad tertium dicendum, quòd per charitatem tollitur aversio à Deo, quæ est per peccatum, non autem per solam cognitionem. Et ideo charitas est, quæ diligendo, animum immediatè Deo conjungit, spiritualis vinculo unionis.

## Articulus V.

*Utrum Deus possit totaliter amari.*

1. d. 1. q. 3. art. 2. Et ver. quæst. 2. artic. 10.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd Deus non possit totaliter amari. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter à nobis cognosci: quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest à nobis totaliter amari.

¶ 2. Præterea, Amor est unio quædam, ut patet per Dionys. 4. cap. † de Divin. nom. Sed cor hominis non potest totaliter Deo uniri, quia *Deus est major corde nostro*, ut dicitur 1. Joann. 3. Ergo Deus non potest totaliter amari.

† Cap. 4. in par. 2. illius.

¶ 3. Præterea, Deus seipsum totaliter amat. Si ergo ab aliquo alio totaliter amatur: aliquis alius diligit Deum tantum, quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

Sed contra est, quod dicitur Deut. 6. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

### Conclusio.

*Quamvis homo possit Deum totaliter, id est, omnia quæ ad ipsum spectant, diligere, vel quæcumque hominis sunt, in ejus dilectionem referre, non potest tamen ipsum homo diligere totaliter, id est, quantum ipse diligibilis est.*

Respondeo dicendum, quòd cùm dilectio intelligatur quasi mediū inter amantem & amatum; cùm quæritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam: & sic Deus est totaliter diligendus, quia totum quod ad Deum pertinet homo diligere debet. Alio modo potest intelligi ita quod totalitas referatur ad diligentem: & sic etiam Deus totaliter diligi debet, quia ex toto posse suo homo debet diligere Deum; & quidquid habet, ad Dei amorem ordinare secundum illud Deut. 6. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Tertio modo potest intelligi secundum comparationem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adæquet modum rei dilectæ. Et hoc non potest esse. Cum enim unumquodq; intantum diligibile sit, inquantum est bonum, Deus, cujus bonitas est infinita, est infinitè diligibilis. Nulla autem creatura potest Deum infinitè diligere, quia omnis virtus creaturæ sive naturalis, sive infusa, est finita. Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ tres objectiones procedunt secundum hunc tertium sensum: Ultima autem ratio procedit in sensu secundo.

## Articulus VI.

*Utrum divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.*

3. di. 27. q. 3. art. 3. Et ver. q. 2. art. 2. ad 13.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo, specie, & ordine, ut patet per August. in lib. * de Natura boni (cap. 3.) Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundum illud ad Coloss. 3. *Super omnia charitatem habete.* Ergo dilectio Dei debet modum habere.

* Cap. 3. habetur tom. 6.

¶ 2. Præterea, August. dicit in lib. † de morib. Eccles. (cap. 8.) *Dic mihi, quæso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minusve quam oportet, inflammer desiderio & amore Domini mei.* Frustra autem quæreret modum nisi esset aliquis divinæ dilectionis modus. Ergo est aliquis divinæ dilectionis modus.

† Cap. 8. parum à princip. tom. 1.

¶ 3. Præterea, Sicut Aug. * dicit quarto super Gen. ad literam (cap. 3.) *Modus est quem unicuique propria mensura præfigit.* Sed mensura voluntatis humanæ, sicut & actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu charitatis oportet habere modum à ratione præfixum (secundum illud Rom. 12. *Rationabile obsequium vestrum*) ita etiam interior dilectio Dei debet modum habere.

* Lib. 4. c. 3. circa medium tom. 3.

Sed contra est, quòd Bernard. dicit in lib. † de diligendo Deum, (cap. 1.) quòd *causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere.*

† In princip.

### Conclusio.

*Cùm omnium humanarum actionum atque affectionum ultimus finis sit ipsa Dei dilectio, nullus ei est modus, vel terminus imponendus, sed quanto plus diligitur, tanto est dilectio melior.*

Respondeo dicendum, quòd sicut patet ex inducta authoritate * Aug. (argum. 3.) modus importat quandam mensuræ determinationem. Hæc autem determinatio invenitur & in mensura & in mensurato; aliter tamen & aliter: in mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundum seipsam est determinativa & modificativa aliorum: In mensuratis autem invenitur secundum aliud, id est, inquantum attingunt mensuram; Et ideo, in mensura nihil potest accipi immodificatum: sed res mensurata est immodificata, nisi mensuram attingat, sive deficiat, sive excedat. In omnibus autem appetibilibus & agibilibus mensura est finis: quia eorum quæ appetimus & agimus, oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum † in 2. Physic. (text. 89.) Et ideo finis secundum seipsum habet modum; Ea verò quæ sunt ad finem, habent modum ex eo quod sunt fini proportionata. Et ideo sicut Philosoph. * dicit in 1. Politic. Appetitus finis in omnibus artibus est absque fine & termino: eorum autem quæ sunt ad finem, est aliquis terminus. Non enim Medicus imponit aliquem terminum sanitati: sed facit eam perfectā quantumcumq; potest, sed medicinæ imponit termi-

* In arg. hujus art.

† Lib. 2. text. 89. tom. 2.

* Lib. 1. Pol. c. 6. à medio tom. 5.

terminum. Non enim dat tantum de medicina, quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem. Quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum & affectionum est dilectio Dei, per quam maximè attingimus ultimum finem, ut supra † dictum est (qu. 23. art. 6.) Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus & minus: sed sicut invenitur modus in mensura; in qua non potest esse excessus. Sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est; & ita quanto Deus plus diligitur, tanto est dilectio melior.

† Qu. 23. art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod est per se, potiùs est eo quod est per aliud. Et ideo bonitas mensuræ, quæ per se habet modum, potior est quam bonitas mensurati, quæ habet modum per aliud. Et sic etiam charitas, quæ habet modum sicut mensura, præeminet aliis virtutibus, quæ habent modum sicut mensuratæ.

Ad secundum dicendum, quòd sicut * Aug. ibidem subjungit, *modus diligendi Deum est, ut ex toto corde diligatur*, id est, ut diligatur quantumcunque potest diligi. Et hoc pertinet ad modum qui convenit mensuræ.

* c. 8. & 11. to. 1.

Ad tertium dicendum, quòd affectio illa, cujus objectum subjacet judicio rationis, est ratione mensuranda. Sed objectum divinæ dilectionis, quod est Deus, excedit judicium rationis, & ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu charitatis, & exterioribus actibus. Nam interior actus charitatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc, quod anima Deo inhæreat, secundum illud Psal. *Mihi adhærere Deo bonum est.* Exteriores autem actus sunt sicut ad finem: & ideo sunt commensurandi, & secundum charitatem & secundum rationem.

ARTICULUS VII.

*Utrum sit magis meritorium diligere inimicum, quàm amicum.*

Inf. art. 8. ad 2. Et 1. 6. co. art. 1. & art. 4. ad 3. Et 14. 93. ar. 8. ... & ad 17.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod magis meritorium sit diligere inimicum, quam amicum. Dicitur enim Matth. 5. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Diligere ergo amicum, non meretur mercedem, sed diligere inimicum, meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quam amicos.

¶ 2. Præterea, Tanto aliquid est magis meritorium, quanto ex majori charitate procedit. Sed diligere inimicum est perfectorum filiorum, ut August. dicit * in Enchir. (cap. 73.) Diligere autem amicum est etiam charitatis imperfectæ. Ergo majoris meriti est diligere inimicum, quam amicum.

* Enchir. c. 73.

¶ 3. Præterea, Ubi est major conatus ad bonum, ibi videtur esse majus meritum, quia *unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, ut dicitur 1. ad Corinth. 3. Sed majori conatu indiget homo ad hoc, quod diligat inimicum, quam ad hoc quod diligat amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quod diligere inimicum sit magis meritorium, quam diligere amicum.

Sed contra est, quia illud quod est melius est magis meritorium: sed melius est diligere amicum, quia melius est diligere meliorem: amicus autem qui amat est melior quam inimicus qui odit: ergo diligere amicum est magis meritorium, quam diligere inimicum.

CONCLUSIO.

*Quanquam diligere amicum sit rem meliorem diligere: secundum tamen rationem diligendi, quæ Deus est, magis meritorium est inimicos quam amicos diligere.*

Respondeo dicendum, quòd ratio diligendi proximum ex charitate, Deus est, sicut supra dictum † est. Cum ergo quæritur quid sit melius vel magis meritorium, utrum diligere amicum vel inimicum, dupliciter istæ dilectiones comparari possunt. Uno modo ex parte proximi qui diligitur; alio modo ex parte rationis propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici præeminet dilectioni inimici, quia amicus & melior est & magis conjunctus. Unde est materia magis conveniens dilectioni. Et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est: unde & ejus oppositum est deterius. Pejus enim est odire amicum, quam inimicum. Secundo autem modo dilectio inimici præeminet propter duo. Primo quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio, quam Deus: sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundò, quia præsupposito, quod uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio, quæ animum hominis ad remotiora extendit scilicet usque ad dilectionem inimicorum, sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior, quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto ergo ostenditur divina dilectio esse fortior, quanto propter ipsam difficiliora implemus: sicut & virtus ignis tanto est fortior quanto comburere potest materiam minus combustibilem. Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit, quam in remotiora, ita etiam charitas ferventius diligit conjunctos, quam remotos. Et quantum ad hoc dilectio amicorum secundum se considerata est ferventior & melior, quam dilectio inimicorum.

† qu. 25. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Domini est per se intelligendum. Tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet quando propter hoc solù amantur, quia amici. Et hoc videtur accidere, quando sic amantur amici, quod inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio, si propter Deum diliguntur: & non solum quia amici sunt.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt. Nam duæ rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi, ultima vero ex parte eorum, quæ diligunt.

ARTICULUS VIII.

*Utrum sit magis meritorium diligere proximum, quàm diligere Deum.*

Inf. qu. 128. a. 2. co. & 1. d. 39. art. & quodl. 6. ar. 11. co.

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quòd magis sit meritorium diligere proximum, quam diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium: quod Apostolus magis elegit: sed Apostolus prælegit dilectionem proximi dilectioni Dei, secundum illud ad Rom. 9. *Optabam anathema esse à Christo pro fratribus meis.* Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

¶ 2. Præterea, Minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum * est. Sed Deus maximè est amicus, *qui prior dilexit nos*, ut dicitur 1. Joann. 4. Ergo diligere Deum videtur esse minus meritorium.

* Art. præ.

¶ 3. Præterea, Illud quod est difficilius, videtur esse virtuosius & magis meritorium: quia *virtus est circa difficile & bonum*, ut dicitur in † 2. Ethic. Sed facilius est diligere Deum, quam proximum. Tum quia naturaliter omnia Deum diligunt. Tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum, quam diligere Deum.

† lib. 2. Eth. c. 3. circa fin. tom. 5.

Sed contra, *propter quod unumquodque tale, illud magis*: Sed dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria, quam dilectio proximi.

CONCLUSIO.

*Proximum ex charitate diligere, & propter Deum, magis meritorium est, quam Deum solum amare, non amando proximum.*

Respondeo dicendum, quòd comparatio ista potest intelligi dupliciter. Uno modo, si seorsim consideretur utraque dilectio: & tunc non est dubium, quin dilectio Dei est magis meritoria. Debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo in quem tendit divinæ dilectionis motus. Unde & diligenti Deum merces promittitur Joan. 14. *Si quis diligit me diligetur à patre meo, & manifestabo ei meipsum.* Alio modo potest attendi ipsa comparatio, ut dilectio Dei accipiatur secundum quod solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur secundum quod proximus diligitur propter Deum, sic dilectio proximi includit dilectionem Dei; sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, quæ extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem & imperfectam, quia *hoc mandatum habemus à Deo ut qui diligit Deum diligat & fratrem suum*, & in hoc sensu, dilectio proximi præeminet.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum unam * glossæ expositionem, hoc Apostolus tunc non optabat quando erat in statu gratiæ, ut scilicet separaretur à Christo pro fratribus suis, sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis. Unde in hoc non est imitandus. Vel potest dici, sicut dicit Chrys. in lib. † de compunctione, quod per hoc non ostenditur quod Apostolus plus diligeret proximum, quam Deum, sed quod plus diligeret Deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divina (quod pertinet ad dilectionem sui) ad hoc quòd honor Dei procuraretur in proximis; quod pertinet ad dilectionem Dei.

* Gloss. ordin. in princip. commentaris ad cap. 9. † Chrys. l. 1. à medio tom. 5.

Ad secundum dicendum, quòd dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria, quia amicus diligitur propter seipsum, & ita deficit vera ratione amicitiæ charitatis, quæ est Deus. Et ideo quod Deus diligatur propter seipsum, non diminuit meritum sed hoc constituit totam meriti rationem.

Ad tertium dicendum, quòd plus facit ad rationem meriti & virtutis *bonum*, quam *difficile*. Unde non oportet, quod omne difficilius sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius ut etiam sit melius.

## QUÆSTIO XXVIII.

*De Gaudio, in quatuor articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de effectibus consequentibus charitatis actum principalem qui est dilectio. Et primo de effectibus interioribus. Secundo de exterioribus.

Circa primum tria consideranda sunt. Primò de gaudio. Secundò de pace. Tertiò de misericordia.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum gaudium sit effectus charitatis.

¶ Secundo, utrum hujusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam.

¶ Tertiò, utrum illud gaudium possit esse plenum.

¶ Quartò, utrum sit virtus.

## QUÆSTIONIS XXVIII.

De gaudio.

Quadrifariam partitæ,

AXIOMA.

1 *Spirituale gaudium inde nascens, quod vel incõparabilẽ divina bonitatis excellentiã contẽplemur, vel quod nos aut*

2 *proximũ, ejus bonitatis præsentia frui existimemus,* [2] *non quidem virtus sed virtutis (charitatis nimirũ) effectus est,*

3 [3] *Et licet in præsenti sæculo admodũ exile sit & imperfectum: in gloria tamen (quo ad nostri desiderii expletionem*

dinem alicujus causæ, est autem quadruplex genus causæ, scilicet finalis, formalis, efficiens & materialis, ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum hæc quatuor genera causarum, dicitur aliquid *propter alterum* diligendum. Secundum quidem genus causæ finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem. Secundum autem genus causæ formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem: quia scilicet virtute formaliter est bonus, & per consequens diligibilis. Secundum autem causam efficientem; sicut diligimus aliquos inquantum sunt filii talis patris. Secundum autem dispositionem, quæ reducitur ad genus causæ materialis, dicimur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad ejus dilectionem: putà propter aliqua beneficia suscepta: quamvis postquam jam amare incepimus, non propter illa beneficia amemus amicum: Sed propter ejus virtutem. Primis ergo tribus modis Deum non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem: sed ipse est finis ultimus omnium. Neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed ejus substantia est ejus bonitas, secundũ quam exemplariter omnia bona sunt. Neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis. Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponimur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus: putà per beneficia ab eo suscepta, vel per præmia sperata, vel etiam per pœnas, quas per ipsum vitare intendimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex his quæ animus novit, discit incognita amare: nõ quod cognita sit ratio diligendi ipsa incognita per modum causæ formalis, vel finalis, vel efficientis, sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

Ad secundum dicendum, quòd cognitio Dei acquiritur quidem per alia: sed postquam jam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum, secundum illud Joan. 4. *Jam non propter tuam loquelam credimus. Ipsi enim audivimus & scimus quia hic est verè Salvator mundi.*

Ad tertium dicendum, quòd spes & timor ducunt ad charitatem per modum dispositionis cujusdam: ut ex suprà dictis † patet (qu. 17. art. 8.)

† qu. 17. art. 8.

ARTICULUS IV.

*Vtrum Deus in hac vita possit immediatè amari.*

3. di. 27. q. 1. ar. 1. Et d. 34 q. 1. art. 1. ad 5. Et ver. q. 10. art. 11. ad 6. Et ver. qu. 1 art. 2 ad 11. * Lib. 10. cap. 1. & 2. tom. 3.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd Deus in hac vita non possit immediatè amari. *Incognita enim amari non possunt*: ut Aug. dicit, 10. * de Trin. (cap. 1. & 2.) Sed Deum non cognoscimus immediatè in hac vita: quia *videmus nunc per speculum in ænigmate*: ut dicitur 1. ad Corinth. 13. Ergo neque etiam eum immediatè amamus.

¶ 2. Præterea, Qui non potest quod minus est, non potest quod majus est. Sed majus est amare Deum, quàm cognoscere ipsum: *qui enim adhæret Deo* (per amorem,) *unus spiritus cum illo est*, ut dicitur 1. ad Corinth. 6. Sed homo non potest Deum cognoscere immediatè. Ergo multo minus amare.

¶ 3. Præterea, Homo à Deo disjungitur per peccatum, secundum illud Isa. 59. *Peccata vestra diviserunt inter vos & Deum vestrum*. Sed peccatum magis est in voluntate, quàm in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediatè, quàm Deum immediatè cognoscere.

Sed contra est, quòd cognitio Dei, quia est mediata, dicitur ænigmatica, & evacuatur in patria, ut patet 1. ad Cor. 13. Sed charitas viæ non evacuatur, ut ibidem dicitur. Ergo charitas viæ immediatè Deo adhæret.

CONCLUSIO.

*Quanquam mediatè Deum in via cognoscamus, ipsum tamen charitatis dilectione immediatè diligimus.*

† 1. p. qu. 81. art. 2.

Respondeo dicendum, quod sicut suprà † dictum est (1. part. q. 81. art. 2.) actus cognoscitivæ virtutis perficitur per hoc, quod cognitũ est in cognoscente. Actus autẽ appetitivæ virtutis perficitur per hoc quod appetitus inclinatur ad rem ipsam. Et ideo oportet, quod motus appetitivæ virtutis sit in re secundũ conditionem ipsarũ rerum, actus autẽ cognoscitivæ virtutis est secundum modum cognoscentis. Est autem ipse ordo rerum talis secundum se, quod Deus est propter seipsum cognoscibilis & diligibilis, ut potè essentialiter existens ipsa veritas & bonitas, per quam alia cognoscuntur & amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio à sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia, quæ sunt sensui propinquiora: & ulterius terminus cognitionis est in eo, quod est maximè à sensu remotum. Secundum hoc ergo dicendum est, quod dilectio, quæ est appetitivæ virtutis actus, etiam in statu viæ tendit in Deum primò, & ex ipso derivatur ad alia, & secundum hoc charitas Deum immediatè diligit, alia verò Deo mediante. In cognitione verò est econverso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ, aut negationis, ut patet per Dionys. in lib. † de divin. nominib. (cap. 4.)

† Cap. 4. p. 1. circa medium illius.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis incognita non possint amari: tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis & dilectionis. Nam dilectio est cognitionis terminus. Et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quæ per aliam cognoscitur, statim dilectio incipere potest.

Ad secundum dicendum, quòd quia dilectio Dei est majus aliquid, quàm ejus cognitio, maximè secundum statum viæ: ideo præsupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit & per hoc ad alia derivatur per modum cujusdam circulationis, dum cognitio à creaturis incipiens, tendit in Deum, & dilectio à Deo incipiens tendit ab ipso sicut à fine, ad creaturas derivatur.

Ad tertium dicendum, quòd per charitatem tollitur aversio à Deo, quæ est per peccatum, non autem per solam cognitionem. Et ideo charitas est, quæ diligendo, animum immediatè Deo conjungit, spiritualis vinculo unionis.

ARTICULUS V.

*Vtrum Deus possit totaliter amari.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd Deus non possit totaliter amari. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter à nobis cognosci: quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest à nobis totaliter amari.

3. dist. 27. q. 1. art. 4. Et ver. quæst. 10. artic. 10. ad 5. † Cap. 4. in par. 2. illius.

¶ 2. Præterea, Amor est unio quædam, ut patet per Dionys. 4. cap. † de Divin. nom. Sed cor hominis non potest totaliter Deo uniri, quia *Deus est major corde nostro*, ut dicitur 1. Joann. 3. Ergo Deus non potest totaliter amari.

¶ 3. Præterea, Deus seipsum totaliter amat. Si ergo ab aliquo alio totaliter amatur: aliquis alius diligit Deum tantum, quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

Sed contra est, quod dicitur Deut. 6. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

CONCLUSIO.

*Quamvis homo possit Deum totaliter, id est, omnia quæ ad ipsum spectant, diligere, vel quæcumque hominis sunt, in ejus dilectionem referre, non potest tamen ipsum homo diligere totaliter, id est, quantum ipse diligibilis est.*

Respondeo dicendum, quòd cùm dilectio intelligatur quasi mediũ inter amantem & amatum; cùm quæritur an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam: & sic Deus est totaliter diligendus, quia totum quod ad Deum pertinet, homo diligere debet. Alio modo potest intelligi ita quod totalitas referatur ad diligentem: & sic etiam Deus totaliter diligi debet, quia ex toto posse suo homo debet diligere Deum, & quidquid habet, ad Dei amorem ordinare secundum illud Deut. 6. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Tertio modo potest intelligi secundum comparationem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adæquet modum rei dilectæ. Et hoc non potest esse. Cum enim unumquodq; intantum diligibile sit, inquantum est bonum, Deus, cujus bonitas est infinita, est infinitè diligibilis. Nulla autem creatura potest Deum infinitè diligere, quia omnis virtus creaturæ sive naturalis, sive infusa, est finita. Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ tres objectiones procedunt secundum hunc tertium sensum: Ultima autem ratio procedit in sensu secundo.

ARTICULUS VI.

*Vtrum divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd divinæ dilectionis sit aliquis modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo, specie, & ordine, ut patet per August. in lib. * de Natura boni (cap. 3.) Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundum illud ad Coloss. 3. *Super omnia charitatem habete*. Ergo dilectio Dei debet modum habere.

3. di. 27. q. 3. art. 3. Et ver. q. 2. art. 1. ad 13. * Cap. 3. habetur in tom. 6. † Cap. 8. parum a principio. tom. 1.

¶ 2. Præterea, August. dicit in lib. † de morib. Eccles. (cap. 8.) *Dic mihi, quæso te, quis sit diligendi modus. Vereor enim ne plus minusve quam oportet, inflammer desiderio & amore Domini mei.* Frustra autem quæreret modum nisi esset aliquis divinæ dilectionis modus. Ergo est aliquis divinæ dilectionis modus.

¶ 3. Præterea, Sicut Aug. * dicit quarto super Gen. ad literam (cap. 3.) *Modus est quem unicuique propria mensura præfigit.* Sed mensura voluntatis humanæ, sicut & actionis exterioris, est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu charitatis oportet habere modum à ratione præfixum (secundum illud Rom. 12. *Rationabile obsequium vestrum*) ita etiam interior dilectio Dei debet modum habere.

* Lib. 4. c. 3. circa medium tom. 3.

Sed contra est, quòd Bernard. dicit in lib. † de diligendo Deum, (cap. 1.) quòd *causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere.*

† In princip.

CONCLUSIO.

*Cùm omnium humanarum actionum atque affectionum ultimus finis sit ipsa Dei dilectio, nullus ei est modus, vel terminus imponendus, sed quanto plus diligitur, tanto est dilectio melior.*

Respondeo dicendum, quòd sicut patet ex inducta authoritate * Aug. (argum. 3.) modus importat quandam mensuræ determinationem. Hæc autem determinatio invenitur & in mensura & in mensurato; aliter tamen & aliter: in mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundum seipsam est determinativa & modificativa aliorum? In mensuratis autem invenitur secundum aliud, id est, inquantum attingunt mensuram; Et ideo, in mensura nihil potest accipi immodificatum; sed res mensurata est immodificata, nisi mensurã attingat, sive deficiat, sive excedat. In omnibus autem appetibilibus & agibilibus mensura est finis: quia eorum quæ appetimus & agimus, oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum † in 2. Physic. (text. 89.) Et ideo finis secundum seipsum habet modum; Ea verò quæ sunt ad finem, habent modum ex eo quod sunt fini proportionata. Et ideo sicut Philosoph. * dicit in 1. Politic. Appetitus finis in omnibus artibus est absque fine & termino: eorum autem quæ sunt ad finem, est aliquis terminus. Non enim Medicus imponit aliquem terminum sanitati: sed facit eam perfectã quantumcunq; potest; sed medicinæ imponit termi-

* In arg. hujus ar. † lib. 2. text. 89. tom. 2. * lib. 1. Pol. c. 6. à medio tom. 5.

terminum. Non enim dat tantum de medicina, quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem. Quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret, esset immoderata. Finis autem omnium actionum humanarum & affectionum est dilectio Dei, per quam maximè attingimus ultimum finem, ut suprà † dictum est (qu. 23. art. 6.) Et ideo in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensurata, ut sit in ea accipere plus & minus; sed sicut invenitur modus in mensura; in qua non potest esse excessus. Sed quanto plus attingitur regula, tanto melius est; & ita quanto Deus plus diligitur, tanto est dilectio melior.

† Qu. 23. art. 6.

**Ad primum** ergo dicendum, quod illud quod est per se, potiùs est eo quod est per aliud. Et ideo bonitas mensuræ, quæ per se habet modum, potior est quam bonitas mensurati, quæ habet modum per aliud. Et sic etiam charitas, quæ habet modum sicut mensura, præeminet aliis virtutibus, quæ habent modum sicut mensuratæ.

* l. 1. de ... c. 1.

**Ad secundum** dicendum, quòd sicut * Aug. ibidem subjungit, *modus diligendi Deum est, ut ex toto corde diligatur.* id est, ut diligatur quantumcunque potest diligi. Et hoc pertinet ad modum qui convenit mensuræ.

**Ad tertium** dicendum, quòd affectio illa, cujus objectum subjacet judicio rationis, est ratione mensuranda. Sed objectum divinæ dilectionis, quod est Deus, excedit judicium rationis, & ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu charitatis, & exterioribus actibus. Nam interior actus charitatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc, quod anima Deo inhæreat, secundum illud Psal. *Mihi adhærere Deo bonum est.* Exteriores autem actus sunt sicut ad finem. & ideo sunt commensurandi, & secundum charitatem & secundum rationem.

ARTICULUS VII.

*Utrum sit magis meritorium diligere inimicum, quàm amicum.*

Inf. art. 8. ad 2. Et 1. d. 30. ... 1. & ... 4. ad 3. Et ... 92. ... 8. ... 5. & ad 17.

**Ad septimum** sic proceditur. Videtur quòd magis meritorium sit diligere inimicum, quam amicum. Dicitur enim Matth. 5. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis,* Diligere ergo amicum, non meretur mercedem, sed diligere inimicum, meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quam amicos.

¶ 2. Præterea, Tanto aliquid est magis meritorium, quanto ex majori charitate procedit. Sed diligere inimicum est perfectorum filiorum, ut August. dicit * in Enchir. (cap. 73.) Diligere autem amicum est etiam charitatis imperfectæ. Ergo majoris meriti est diligere inimicum, quam amicum.

* Ench. c. 73.

¶ 3. Præterea, Ubi est major conatus ad bonum, ibi videtur esse majus meritum, quia *unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, ut dicitur 1. ad Corinth. 13. Sed majori conatu indiget homo ad hoc, quod diligat inimicum, quam ad hoc quod diligat amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quod diligere inimicum sit magis meritorium, quam diligere amicum.

**Sed contra** est, quia illud quod est melius est magis meritorium: sed melius est diligere amicum, quia melius est diligere meliorem: amicus autem qui amat est melior quam inimicus qui odit: ergo diligere amicum est magis meritorium, quam diligere inimicum.

CONCLUSIO.

*Quanquam diligere amicum sit rem meliorem diligere: secundum tamen rationem diligendi, quæ Deus est, magis meritorium est inimicos quam amicos diligere.*

† qu. 25. art. 1.

**Respondeo** dicendum, quòd ratio diligendi proximum ex charitate, Deus est, sicut suprà dictum † est. Cum ergo quæritur quid sit melius vel magis meritorium, utrum diligere amicum vel inimicum, dupliciter istæ dilectiones comparari possunt. Uno modo ex parte proximi qui diligitur, alio modo ex parte rationis propter quam diligitur. Primo quidem modo dilectio amici præeminet dilectioni inimici, quia amicus & melior est & magis conjunctus. Unde est materia magis conveniens dilectioni. Et propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est: unde & ejus oppositum est deterius. Pejus enim est odire amicum, quam inimicum. Secundo autem modo dilectio inimici præeminet propter duo. Primo quidem, quia dilectionis amici potest esse alia ratio, quam Deus: sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundò, quia præsupposito, quod uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio, quæ animum hominis ad remotiora extendit scilicet usque ad dilectionem inimicorum, sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior, quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto ergo ostenditur divina dilectio esse fortior, quanto propter ipsam difficiliora implemus: sicut & virtus ignis tanto est fortior quanto comburere potest materiam minus combustibilem. Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit, quam in remotiora, ita etiam charitas ferventius diligit conjunctos, quam remotos. Et quantum ad hoc dilectio amicorum secundum se considerata est ferventior & melior, quam dilectio inimicorum.

**Ad primum** ergo dicendum, quòd verbum Domini est per se intelligendum. Tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet quando propter hoc solùm amantur, quia amici. Et hoc videtur accidere, quando sic amantur amici, quod inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio, si propter Deum diliguntur: & non solum quia amici sunt.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt. Nam duæ rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi, ultima vero ex parte eorum, quæ diligunt.

ARTICULUS VIII.

*Utrum sit magis meritorium diligere proximum, quàm diligere Deum.*

Inf. qu. 182. a. 2. co. & 3. d. 29. art. & quodl. 6. ar. 11. co.

**Ad octavum** sic proceditur. Videtur quòd magis sit meritorium diligere proximum, quam diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium: quod Apostolus magis elegit: sed Apostolus prælegit dilectionem proximi dilectioni Dei, secundum illud ad Rom. 9. *Optabam anathema esse à Christo pro fratribus meis.* Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

¶ 2. Præterea, Minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum * est. Sed Deus maximè est amicus, *qui prior dilexit nos*, ut dicitur 1. Joann. 4. Ergo diligere Deum videtur esse minus meritorium.

* Art. præ.

¶ 3. Præterea, Illud quod est difficilius, videtur esse virtuosius & magis meritorium: quia *virtus est circa difficile & bonum*, ut dicitur in † 2. Ethic. Sed facilius est diligere Deum, quam proximum. Tum quia naturaliter omnia Deum diligunt. Tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum, quam diligere Deum.

† lib. 2. Eth. c. 3. circa fin. tom. 5.

**Sed contra**, *propter quod unumquodque tale, illud magis*: Sed dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria, quam dilectio proximi.

CONCLUSIO.

*Proximum ex charitate diligere, & propter Deum, magis meritorium est, quam Deum solum amare, non amando proximum.*

**Respondeo** dicendum, quòd comparatio ista potest intelligi dupliciter. Uno modo, si seorsim consideretur utraque dilectio: & tunc non est dubium, quin dilectio Dei est magis meritoria. Debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo in quem tendit divinæ dilectionis motus. Unde & diligenti Deum merces promittitur Joan. 14. *Si quis diligit me diligetur a patre meo, & manifestabo ei meipsum.* Alio modo potest attendi ipsa comparatio, ut dilectio Dei accipiatur secundum quod solus diligitur; dilectio autem proximi accipiatur secundum quod proximus diligitur propter Deum, sic dilectio proximi includit dilectionem Dei; sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, quæ extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem & imperfectam, quia *hoc mandatum habemus à Deo ut qui diligit Deum diligat & fratrem suum*, & in hoc sensu, dilectio proximi præeminet.

**Ad primum** ergo dicendum, quòd secundum unam * glossæ expositionem, hoc Apostolus tunc non optabat quando erat in statu gratiæ, ut scilicet separaretur à Christo pro fratribus suis, sed hoc optaverat quando erat in statu infidelitatis. Unde in hoc non est imitandus. Vel potest dici, sicut dicit Chrys. in lib. † de compunctione, quod per hoc non ostenditur quod Apostolus plus diligeret proximum, quam Deum, sed quod plus diligeret Deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus privari fruitione divina (quod pertinet ad dilectionem sui) ad hoc quòd honor Dei procuraretur in proximis; quod pertinet ad dilectionem Dei.

* Gloss. ordin. in princip. commentarii ad cap. 9. † Chrys. l. 1. à medio. tom. 5.

**Ad secundum** dicendum, quòd dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria, quia amicus diligitur propter seipsum, & sic deficit vera ratio amicitiæ charitatis, quæ est Deus. Et ideo quod Deus diligatur propter seipsum, non diminuit meritum sed hoc constituit totam meriti rationem.

**Ad tertium** dicendum, quòd plus facit ad rationem meriti & virtutis *bonum*, quam *difficile*. Unde non oportet, quod omne difficilius sit magis meritorium, sed quod sic est difficilius ut etiam sit melius.

## QUÆSTIO XXVIII.

*De Gaudio, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de effectibus consequentibus charitatis actum principalem qui est dilectio. Et primo de effectibus interioribus. Secundo de exterioribus.

Circa primum tria consideranda sunt. Primò de gaudio. Secundò de pace. Tertiò de misericordia.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum gaudium sit effectus charitatis.
¶ Secundò, utrum hujusmodi gaudium compatiatur secum tristitiam.
¶ Tertiò, utrum illud gaudium possit esse plenum.
¶ Quartò, utrum sit virtus.

## QUÆSTIONIS XXVIII.

### De gaudio,

Quadrifariam partitæ,

AXIOMA.

1, *Spirituale gaudium inde nascens, quod vel incõparabilẽ divina bonitatis excellentiã cõtẽplemur, vel quod nos aut*
4 *proximũ, ejus bonitatis præsentia frui existimemus,* [2] *non quidem virtus sed virtutis (charitatis nimirũ) effectus est,*
3 [3] *Et licet in præsenti sæculo admodũ exile sit & imperfectum: in gloria tamen (quo ad nostri desiderii expletionem* attinet

*attinet) plenum, perfectúmque est futurum. Præsentis quoque sæculi, qualecunque gaudium penitus eam tristitiam quæ suæ primæ, & principali parti contraria est, non autem alias tristitiæ species, excludit.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum gaudium in nobis sit effectus charitatis.*

Inf. q. 35. a. 2. & 3. cor. Et 3. q. 86. a. 6. co. Et op. 4. c. 2. AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd gaudium non sit effectus charitatis in nobis: Ex absentia enim rei amatæ magis sequitur tristitia, quam gaudium. Sed Deus, quem per charitatem diligimus, est nobis absens quandiu in hac vita vivimus. *Quandiu enim sumus in corpore, peregrinamur à Domino:* ut dicitur 2. ad Cor. 5. Ergo charitas in nobis magis causat tristitiam quam gaudium.

¶ 2. Præterea, Per charitatem maximè meremur beatitudinem. Sed inter ea per quæ beatitudinem meremur ponitur luctus, qui ad tristitiam pertinet, secundum illud Matth. 5. *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur:* ergo magis est effectus charitatis tristitia quam gaudium.

† qu. 17. art. 6. ¶ 3. Præterea, Charitas est virtus distincta à spe: ut ex suprà dictis † patet. Sed gaudium causatur ex spe; secundum illud Rom. 12. *Spe gaudentes,* non ergo causatur ex charitate.

SED CONTRA est, quòd dicitur Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Sed gaudium in nobis causatur ex Spiritu sancto secundum illud Rom. 14. *Non est regnum Dei esca & potus, sed justitia & pax & gaudium in Spiritu sancto.* Ergo charitas est causa gaudii.

CONCLUSIO.

*Spirituale gaudium, quod de Deo habetur, ex charitatis dilectione nascitur.*

* 1. 2. q. 25. art. 1. & 2. & 3. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, cum de passionibus ageretur, ex amore procedit & gaudium & tristitia: Sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur, vel propter præsentiam boni amati, vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest & conservatur. Et hoc secundum maximè pertinet ad amorem benevolentiæ, per quem aliquis gaudet de amico prosperè se habente, etiamsi sit absens: E contrario autem ex amore sequitur tristitia, vel propter absentiam amati; vel propter hoc quod amatum, cui volumus bonum, suo bono privatur, aut aliquo modo deprimitur. Charitas autem est amor Dei, cujus bonum incommutabile est, quia ipse est sua bonitas: Et ex hoc ipso quod amatur, est in amante per nobilissimum suum effectum, secundum illud 1. Joan. 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet & Deus in eo.* Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex charitate causatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quandiu sumus in corpore dicimur peregrinari à Domino, in comparatione ad illam præsentiam qua quibusdam est præsens per speciei visionem. Unde & Apostolus subdit ibidem: *per fidem enim ambulamus, & non per speciem.* Est autem præsens se amantibus, etiam in hac vita, per gratiæ inhabitationem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd luctus qui beatitudinem meretur, est de his quæ sunt beatitudini contraria. Unde ejusdem rationis est quod talis luctus ex charitate causetur, & tale gaudium spirituale de Deo: quia ejusdem rationis est gaudere de aliquo bono, & tristari de his quæ ei repugnant.

AD TERTIUM dicendum, quòd de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter. Uno modo, secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato: Alio modo, secundum quod gaudemus de bono divino, prout à nobis participatur. Primum autem gaudium melius est & hoc procedit principaliter ex charitate. Sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fruitionem. Quamvis etiam ipsa fruitio vel perfecta vel imperfecta, secundum mensuram charitatis obtineatur.

ARTICULUS II.

*Vtrum gaudium spirituale, quod ex charitate causatur recipiat admixtionem tristitiæ.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd gaudium spirituale, quod ex charitate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ. Congaudere enim bonis proximi, ad charitatem pertinet secundum illud 1. ad Cor. 13. *Charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati.* Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiæ: secundum illud Rom. 12. *Gaudere cum gaudentibus, flere cum flentibus:* ergo gaudium spirituale charitatis admixtionem tristitiæ patitur.

* Homil. 34. in Evang. à medio illius. ¶ 2. Præterea, Pœnitentia, sicut dicit Gregor. * est *anteacta mala flere, & flenda iterum non committere.* Sed vera pœnitentia non est sine charitate: ergo gaudium charitatis habet tristitiæ admixtionem.

¶ 3. Præterea, Ex charitate contingit quod aliquis desiderat esse cum Christo: secundum illud Philip. 1. *desiderium habens dissolvi & esse cum Christo.* Sed ex isto desiderio sequitur in homine quædam tristitia, secundum illud Psalm. 119. *Heu mihi, quia incolatus meus prolongatus est.* Ergo gaudium charitatis recipit admixtionem tristitiæ.

SED CONTRA est, quòd gaudium charitatis est gaudium de divina sapientia. Sed hujusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiæ: secundum illud Sap. 8. *Non habet amaritudinem conversatio illius.* Ergo gaudium charitatis non patitur permixtionem tristitiæ.

CONCLUSIO.

*Gaudium, quod ex divina charitate in nobis procedit, etsi nullam per se admixtam tristitiam habeat, per accidens tamen contingit spirituali gaudio tristitiam admisceri.*

RESPONDEO dicendum, quòd ex charitate causatur duplex gaudium de Deo: sicut suprà dictum † est. Unum quidem principale, quod est proprium charitatis, quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato. Et tale gaudium charitatis permixtionem tristitiæ non patitur: sicut nec illud bonum de quo gaudetur, potest aliquam mali admixtionem habere. Et ideo Apostolus dicit ad Philip. 4. *Gaudete in Domino semper.* Aliud autem est gaudium charitatis, quo gaudet aliquis de bono divino, secundum quod participatur à nobis. Hæc autem participatio potest impediri per aliquod contrarium. Et ideo ex hac parte gaudium charitatis potest habere permixtionem tristitiæ: prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni, vel in nobis, vel in proximis quos tanquam nos ipsos diligimus. † ar. pre. ad 3. arg.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd fletus proximi non est nisi de aliquo malo: Omne autem malum importat defectum participationis summi boni. Et ideo intantum facit charitas condolere proximo, inquantum participatio divini boni in eo impeditur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd peccata dividunt inter nos & Deum: ut dicitur Isa. 59. Et ideo hæc est ratio dolendi de peccatis præteritis nostris, vel etiam aliorum, inquantum per ea impedimur à participatione divini boni.

AD TERTIUM dicendum, quòd quamvis in incolatu hujus miseriæ aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem & amorem; tamen hujus vitæ miseria impedit à perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria. Et ideo hæc etiam tristitia qua quis luget de dilatione gloriæ, pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

ARTICULUS III.

*Vtrum spirituale gaudium, quod ex charitate causatur, possit in nobis impleri.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd spirituale gaudium, quod ex charitate causatur, non possit in nobis impleri. Quanto enim majus gaudium de Deo habemus, tantò gaudium ejus in nobis magis impletur: Sed nunquam possumus tantum de eo gaudere, quantum dignum est ut de Deo gaudeatur, quia semper bonitas ejus, quæ est infinita, excedit gaudium creaturæ, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

¶ 2. Præterea, Illud quod est impletum, non potest esse majus. Sed gaudium etiam beatorum potest esse majus: quia gaudium unius est majus quam alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

¶ 3. Præterea, Nihil aliud videtur esse comprehensio, quam cognitionis plenitudo: Sed sicut vis cognoscitiva creaturæ est finita, ita & vis appetitiva ejusdem. Cum ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non possit alicujus creaturæ gaudium de Deo, impleri.

SED CONTRA est, quòd Dominus discipulis dicit Joan. 15. *Vt gaudium meum in vobis sit, & gaudium vestrum impleatur.*

CONCLUSIO.

*Spirituale gaudium, quod in nobis ex charitate causatur, quanquam in via impleri non possit, in patria tamen sic implebitur, ut in eo omne nostrum desiderium conquiescat.*

RESPONDEO dicendum, quòd plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter. Uno modo ex parte rei, de qua gaudetur; ut scilicet tantum gaudeatur de ea, quantum est dignum de ea gauderi: Et sic Dei solum gaudium est plenum de seipso; quia gaudium Dei est infinitum, & hoc est condignum infinitæ bonitati Dei. Cujuslibet autem creaturæ gaudium oportet esse finitum. Alio modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gaudentis. Gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum, ut supra dictum * est, cum de passionibus ageretur (1. 2. qu. 25.) Est autem quies plena cum nihil restat de motu. Unde tunc gaudium est plenum quando jam nihil desiderandum restat. Quandiu autem in hoc mundo sumus, non cessat in nobis desiderii motus; quia adhuc restat, quod Deo magis appropinquemus per gratiam ut ex supradictis † patet (qu. 24. art. 4. & 7.) Sed quando jam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum restabit: quia ibi erit plena Dei fruitio, in qua homo obtinebit quidquid etiam circa alia bona desideraverit, secundum illud Psalm. 102. *Qui replet in bonis desiderium tuum.* Et ideo quiescet desiderium, non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum est perfectè plenum. Est etiam *superplenum*, quia plus obtinebunt, quam desiderare sufficerint. *Non enim in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus diligentibus se:* ut dicitur 1. ad Cor. 2. Et hoc est, quod dicitur Luc. 6. *Mensuram bonam & supereffluentem dabunt in sinum vestrum.* Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod istud gaudium omnino plenum non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum; secundum illud Matth. 25. *Intra in gaudium Domini tui.*

* 1. 2. q. 25. ar. 1. & 2. & 4.

† qu. 24. a. 4. & 7.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

AD

Ad secundum dicendum, quòd cum perventum fuerit ad beatitudinem, unusquisque attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione divina: nec restabit ulterius aliquid quò tendatur: quamvis in illa terminatione unus perveniat ad majorem propinquitatem Dei, alius ad minorem: Et ideo uniuscujusque gaudium erit plenum ex parte gaudentis: quia uniuscujusque desiderium plenè quietabitur. Erit tamen gaudium unius majus quam alterius propter pleniorem participationem divinæ beatitudinis.

Ad tertium dicendum, quòd comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognitæ: ut scilicet tantum cognoscatur res quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis: sicut & de gaudio dictum † est. Unde & Apost. dicit ad Coloss. 1. *Impleamini agnitione voluntatis ejus in omni sapientia & intellectu spirituali.*

*† In cor. art.*

ARTICULUS IV.

*Utrum gaudium sit virtus.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti: sed tristitia ponitur vitium: ut patet de acedia & de invidia: Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

¶ 2. Præterea, Sicut amor & spes sunt passiones quædam, quarum objectum est *bonum*, ita & gaudium: Sed amor & spes ponuntur virtutes: Ergo & gaudium debet poni virtus.

¶ 3. Præterea, Præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed præcipitur nobis quod in Deo gaudeamus: secundum illud ad Phil. 4. *Gaudete in Domino semper.* Ergo gaudium est virtus.

Sed contra est, quòd neque connumeratur inter virtutes Theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supradictis * patet.

** 1. 2. q. 57. & 60. & 62. per tot.*

CONCLUSIO.

*Gaudium non est virtus à charitate distincta, sed quidam est charitatis actus seu effectus.*

Respondeo dicendum, quòd virtus, sicut suprà habitum † est (1. 2. qu. 55. art. 2.) est habitus quidam operativus: Et ideo secundum propriam rationem, habet inclinationem ad aliquem actum, est autem contingens ex uno habitu plures actus ejusdem rationis, ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero: Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis, nisi per actum priorem; inde est, quod virtus non diffinitur, nec denominatur, nisi ab actu priori: quamvis etiam alii actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his quæ suprà de passionibus dicta sunt, quod amor, est prima affectio appetitivæ potentiæ; ex qua sequitur & desiderium & gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinat ad diligendum & desiderandum bonum dilectum, & ad gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior; ideo est quod virtus non denominatur à gaudio nec à desiderio, sed à dilectione; & dicitur charitas. Sic ergo, gaudium non est aliqua virtus à charitate distincta, sed est quidam charitatis actus sive effectus. Et propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet Galat. 5.

*† 1. 2. q. 55. ar. 2. & 4.*

Ad primum ergo dicendum, quòd tristitia quæ est vitium, causatur ex inordinato amore sui, quod non est aliquod speciale vitium, sed quædam generalis radix vitiorum: ut suprà dictum † est. Et ideo oportuit tristitias quasdam particulares ponere specialia vitia: quia non derivantur ab aliquo speciali vitio, sed à generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quæ est charitas, ad quam reducitur gaudium (ut dictum * est) sicut proprius actus ejus.

*† q. 77. ar. 4.*

** Art. 2. hujus q. & in cor. hujus art.*

Ad secundum dicendum, quòd spes consequitur ex amore sicut & gaudium: Sed spes addit ex parte objecti quandam specialem rationem, scilicet *arduum, & possibile adipisci*: Et ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte objecti nullam specialem rationem addit supra amorem, quæ possit causare specialem virtutem.

Ad tertium dicendum, quòd intantum datur præceptum legis de gaudio, inquantum est actus charitatis; licet non sit primus actus ejus.

## QUÆSTIO XXIX.

*De Pace, in quatuor articulos divisa.*

POstea considerandum est de Pace.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum pax sit idem quod concordia.

¶ Secundò, utrum omnia appetant pacem.

¶ Tertiò, utrum pax sit effectus charitatis.

¶ Quartò, utrum pax sit virtus.

QUÆSTIONIS XXIX,

De pace,

Quadrifariam divisæ,

AXIOMA.

4 [4] *Pax non quidem virtus, sed virtutis, sicuti gaudium*
3.2 *(charitatis videlicet)* [3] *effectus est, omnibus* [2] *quibus à*
1 *natura expetendi vis data est, optatissimus;* [1] *in eòque à concordia differens quod non modo alienarum cum propriis, sed etiam propriarum inter se appetitionum congruentiam unionemque complectatur.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum pax sit idem quod concordia.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd pax sit idem quod concordia. Dicit enim Aug. * 19. de civitate Dei, (cap. 13.) *Pax hominum est ordinata concordia.* Sed non loquimur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

*3. di. 27. q. 2. ar. 4. ad 6. Et 2 ad The. 5. lect. 2. in princ.*

¶ 2. Præterea, Concordia est quædam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit. Dicit enim Dionys. 11. cap. † de divin. nomin. quòd *pax est omnium unitiva & consensus operativa.* Ergo pax est idem quod concordia.

** lib. 19. c. 3. paulo à princ. tom. 5.*

*† cap. 11. in princ. illius.*

¶ 3. Præterea, Quorum est idem oppositum, & ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordiæ & paci, scilicet dissensio. Unde dicitur 1. ad Cor. 14. *Non est dissensionis Deus, sed pacis.* Ergo pax est idem quod concordia.

Sed contra est, quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. *Sed non est pax impiis*, ut dicitur Isa. 48. Ergo pax non est idem quod concordia.

CONCLUSIO.

*Pax non modo unionem multorum appetituum diversorum appetentium importat, quod concordiæ convenit, sed etiam diversorum appetituum unius appetentis unionem addit.*

Respondeo dicendum, quòd pax includit concordiam, & aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia, non tamen ubicumque est concordia, ibi est pax, si nomen pacis propriè sumatur. Concordia enim propriè sumpta est ad alterum, inquantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consensum conveniunt. Contingit etiam unius hominis cor tendere in diversa. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo secundum diversas potentias appetitivas, sicut appetitus sensitivus plerumque tendit in contrarium rationalis appetitus: secundum illud ad Gal. 5. *Caro concupiscit adversus spiritum.* Alio modo inquantum una & eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit, quæ simul assequi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis. Non enim homo habet pacatum cor, quandiu non habet id quod vult, & si habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum, quod simul habere non potest. Hæc autem unio non est de ratione concordiæ. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium. Pax autem supra hanc unionem importat etiam appetituum unius appetentis unionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd August. loquitur ibi de pace, quæ est unius hominis ad alium, & hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utrique convenit. Si enim homo concordat cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicujus mali sibi imminentis: talis concordia non est verè pax, quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timorem inferente. Et propter hoc præmittit, quòd *pax est tranquillitas ordinis*, quæ quidem tranquillitas consistit in hoc, quòd omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

Ad secundum dicendum, quòd si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus ejus est omnino sibi unitus, nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi ejus sint consentientes.

Ad tertium dicendum, quòd paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, & dissensio hominis ad alterum. Concordiæ autẽ opponitur hæc sola secunda dissensio.

ARTICULUS II.

*Utrum omnia appetant pacem.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd non omnia appetant pacem. Pax enim secundum Dionys. (de div. nom. cap. 11.) * est *unitiva consensus.* Sed in his, quæ cognitione carent, non potest uniri consensus. Ergo hujusmodi pacem appetere non possunt.

*3. di. 29. q. 1. ar. 1. ad 5. Et 4. di. 49. q. 1. ar. 2, qu 4. Et ver. q. 22. art. 1. ad 12. Et Dion. 11 lec. 1. col. 1. fin.*

¶ 2. Præterea, Appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella & dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

¶ 3. Præterea, Solum bonum est appetibile. Sed quædam pax videtur esse mala: alioquin Dominus non diceret Matth. 10. *Non veni mittere pacem.* Ergo non omnia pacem appetunt.

** c. 11. de div. nom. in princ.*

¶ 4. Præterea, Illud quod omnia appetunt, videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est hujusmodi: quia etiam in statu viæ habetur. Alioquin frustra Dominus mandaret Marc. 9. *Pacem habete inter vos.* Ergo non omnia pacem appetunt.

Sed contra est, quod Aug. dicit 19. † de civ. Dei, quòd *omnia pacem appetunt.* Et idem etiam dicit Dion. 9. cap. de div. nom.

*† lib. 19. cap. 12. tom. 5.*

CONCLUSIO.

*Cùm pax in tranquillitate ordinis consistat, omnia pacem appetere necesse est, quatenus tranquillè & absque impedimento pervenire desiderant ad id quod appetunt.*

Respondeo dicendum, quòd ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere ejus quod appetit assecutionem: & per consequens, remotionem eorum quæ assecutionem impedire possunt. Potest autẽ impediri assecutio boni desiderati per contrarium appetitum vel sui ipsius, vel alterius. Et utrumq; tollitur per pacem, sicut suprà dictum * est. Et ideo necesse est, quod omne appetens appetat pacem: inquantum scilicet omne appetens appetit tranquillè & sine impedimento pervenire

** Art. pr.*

ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis; quàm Augustinus (ut sup.)* diffinit *tranquillitatem ordinis*.

* lib. 19. de civit. Dei. c. 13. parum à prin. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd pax importat unionem, non solum appetitus intellectualis, seu rationalis, aut animalis, ad quos potest pertinere consensus: sed etiam appetitus naturalis. Et ideo Dionys. † dicit (ubi sup.) quòd *pax est operativa & consensus & connaturalitatis*; ut in consensu importetur unio appetituum ex cognitione procedentium; per connaturalitatem autem importetur unio appetituum naturalium.

† cap. 11. de divin. nom.

Ad secundum dicendum, quòd illi etiam qui bella quærunt & dissensiones, non desiderant nisi pacem, quam se habere non existimant. Ut enim dictum † est, non est pax si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quærunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant, in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc, omnes bellantes quærunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quàm prius haberent.

† In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd pax consistit in quietatione & unione appetitus: sicut autem appetitus potest esse vel boni simpliciter, vel boni apparentis: ita & pax potest esse & vera, & apparens. Vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni: quia omne malum, etsi secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietet: habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus & perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis & bonorum: Pax autem quæ malorum est, est pax apparens, & non vera. Unde dicitur Sap. 14. *In magno viventes inscientiæ bello, tot & tam magna mala pacem appellant.*

Ad quartum dicendum, quòd cum vera pax non sit nisi de bono; sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfectè & imperfectè: ita est duplex pax vera, una quidem perfecta, quæ consistit in perfecta fruitione summi boni, per quam omnes appetitus uniuntur, quietati in uno. Et hic est ultimus finis creaturæ rationalis, secundum illud Psal. 147. *Qui posuit fines tuos pacem.* Alia verò est pax imperfecta: quæ habetur in hoc mundo: quia etsi principalis animæ motus quiescit in Deo, sunt tamen aliqua repugnantia & intus & extra, quæ perturbant pacem.

ARTICULUS III.

*Utrum pax, sit proprius effectus charitatis.*

* 2. qu. 89. a. 6. ad Et mal q. 10. ar. 2. ter. & vir. q. 2. a. 2. ad 15. Et opusc. 4. cap 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd pax non sit proprius effectus charitatis. Charitas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax à quibusdam habetur, qui non habent gratiam gratum facientem, sicut & gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus charitatis.

¶ 2. Præterea, Illud non est effectus charitatis, cujus contrarium cum charitate esse potest. Sed dissensio, quæ contrariatur paci, potest esse cum charitate. Videmus enim quod etiam sacri Doctores, ut Hier. & Aug. (ut Hieron. & August.) † in aliquibus opinionibus dissenserunt. Paulus etiam & Barnabas dissensisse leguntur Act. 15. Ergo videtur, quod pax non sit effectus charitatis.

† Epist. 8. & 9. & 11. inter opera August. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Idem non est proprius effectus diversorum. Sed pax est effectus justitiæ, secundum illud Isa. 32. *Et erit opus justitiæ pax.* Ergo non est effectus charitatis.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. 118. *Pax multa diligentibus legem tuam.*

CONCLUSIO.

*Pax proprius est charitatis effectus, ut ipsa charitatis dilectio se ad Deum & proximum extendit.*

Respondeo dicendum, quòd duplex unio est de ratione pacis, sicut dictum † est (art. 1.) quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum, alia verò est secundum unionem appetitus proprii, cum appetitu alterius. Et utramque unionem efficit charitas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum: & sic omnes appetitus nostri feruntur in unum. Aliam verò prout diligimus proximum, sicut nosipsos: ex quo contingit, quòd homo vult implere voluntatem proximi, sicut & sui ipsius. Et propter hoc inter amicabilia unum ponitur *identitas electionis*: ut patet in 9. Ethic.* & Tullius dicit in lib. † de Amicitia, quòd *amicorum est idem velle & nolle.*

† Art. 1. hujus q.

* lib. 9. Eth. c. 4. tom. 5.

† Tullius in 3. fol. ant. mel. libri.

Ad primum ergo dicendum, quòd à gratia gratum faciente nullus deficit, nisi propter peccatum: ex quo contingit, quod homo sit aversus à fine debito, in aliquo indebito finem constituens. Et secundū hoc appetitus ejus non inhæret principaliter vero finali bono, sed apparenti, & propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philos. dicit in 9.* Eth. Ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis conferentibus ad vitam, & præcipuè in magnis, quia dissentire in aliquibus parvis, quasi videtur non esse dissensus, & propter hoc nihil prohibet aliquos charitatem habentes in opinionibus dissentire. Nec hoc repugnat paci, quia opiniones pertinent ad intellectum, qui præcedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra charitatem. Procedit etiam talis dissensio ex diversitate opinionum, dum unus existimat hoc, de quo est dissensio, pertinere ad illud bonū in quo conveniunt: & alius æstimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis & de opinionibus, repugnat quidem paci perfectæ, in qua plenè veritas cognoscetur, & omnis appetitus complebitur, non tamen repugnet paci imperfectæ, qualis habetur in via.

* lib. 9. cap. 6. & etiam c. 1. & 3. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quòd pax est *opus justitiæ* indirectè, inquantum scilicet removet prohibens. Sed est *opus charitatis* directè: quia secundum propriam rationem, charitas pacem causat. Est enim amor *vis unitiva*, ut Dionys. dicit 4. cap. † de div. nom. Pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

† c. 4. in parte 1. & p. 2. in medio.

ARTICULUS IV.

*Utrum pax sit virtus.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd pax sit virtus. Præcepta enim non dantur nisi de actibus virtutum. Sed dantur præcepta de habenda pace, ut patet Marci 9. *Pacem habete inter vos.* Ergo pax est virtus.

¶ 2. Præterea, Non meremur nisi per actus virtutum: Sed facere pacem est meritorium, secundum illud Matth. 5. *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur.* Ergo pax est virtus.

¶ 3. Præterea, Vitia virtutibus opponuntur. Sed dissensiones, quæ opponuntur paci, numerantur inter vitia, ut patet ad Gal. 5. Ergo pax est virtus.

Sed contra, Virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum. Sed pax est quodammodo finis ultimus, ut August. dicit 19.* de civit. Dei (cap. 11.) Ergo pax non est virtus.

* lib. 16. cap. 11. tom. 5.

CONCLUSIO.

*Pax, non quidem virtus, sed virtutis charitatis, sicut etiam gaudium, effectus est.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum † est (qu. 28. art. 4.) cum omnes actus se invicem consequantur, secundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes hujusmodi actus ab una virtute procedunt, nec habent singuli singulas virtutes, a quibus procedant, ut patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit & rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva & alia rarefactiva: sed omnes actus hos operatur ignis, per unam suam virtutem calefactivam. Cum ergo pax causetur ex charitate secundum ipsam rationem dilectionis Dei & proximi, ut ostensum * est: non est alia virtus, cujus pax sit actus proprius nisi charitas, sicut etiam de gaudio dictum † est. (ubi sup.)

† q. præc. art. 4.

* ar. præ.

† q. præc. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd ideo præceptum datur de pace habenda, quia est actus charitatis. Et propter hoc etiam est actus meritorius: & ideo ponitur inter beatitudines quæ sunt actus virtutis perfectæ, ut suprà dictum * est. Ponitur etiam inter fructus, inquantum est quoddam finale bonum spiritualem dulcedinem habens.

* 1. 2. q. 69. a. 1. & q. 70. art. 3.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd uni virtuti multa vitia opponuntur secundum diversos actus ejus. Et secundum hoc, charitati non solum opponitur odium ratione actus dilectionis: sed etiam accedia, vel invidia, ratione gaudii; & dissensio, ratione pacis.

## QUÆSTIO XXX.

*De misericordia, in quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de misericordia.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum malum sit causa misericordiæ ex parte ejus cujus miseremur.

¶ Secundò, quorum sit misereri.

¶ Tertiò, utrum misericordia sit virtus.

¶ Quartò, utrum sit maxima virtutum.

## QUÆSTIONIS XXX, De misericordia, Quadrifariam divisæ,

AXIOMA.

3 [3] *Misericordiæ nomen, & eum dolorem, qui ex alieni*
*mali consideratione nascitur, & virtutem quandam hu-*
4 *manam, istius doloris moderatricem (quæ * charitate ad*
*Deum relata minor, inter virtutes proximum respicien-*
*tes principatum obtinet) comprehendit. Malum autem*
*quod ad movendum misericordiam idoneum sit futurum,*
2 *ejusmodi esse debet, ut & [2] ipsum quoque miserentem*
*aliqua ex parte attingat, aut propter amoris unionem,*
1 *aut propter aliud conjunctionis vinculum, [1] & aliquo*
*modo præter patientis accidat voluntatem. Unde fit ut*
*quo hominum mala, ab eorum voluntatibus remotius absunt, eò vim majorem ad misericordiam commovendam, habeant.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum malum sit propriè motivum ad misericordiam.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod malum non propriè sit motivum ad misericordiam. Ut enim suprà ostensum * est, culpa est magis malum quam pœna. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordiæ provocativum.

* qu. 1. a. 1. & 1. 2. qu. 9 a. 1. ad Et 1. p. q. 48. a.

¶ 2. Præterea. Ea quæ sunt crudelia seu dira, videntur quendā excessum mali habere. Sed Philos. dicit in 2. † Rhet. quod *dirum est aliud à miserabili, & expulsivum miserationis.* Ergo malum inquantum hujusmodi, non est motivum ad misericordiam.

† lib. 2 Rhet. c. tom. 6.

¶ 3. Præterea, Signa malorū non verè sunt mala. Sed signa malorum magis provocant ad misericordiam, ut patet per Philosophum

phum in 2. Rhetor. * Ergo malum non est propriè provocativum misericordiæ.

*lib. 2. cap. 8. tom. 6.

SED CONTRA est, quòd Damasc. dicit in 2. lib. (cap. 14.) † quòd misericordia est species tristitiæ. Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

†lib. 2. orth. fidei c. 14.

CONCLUSIO.

*Malum præcipuè, quod quis injustè patitur, motivum est ad misericordiam.*

*lib. 9. c. 5. ante medium tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Aug. dicit 9. * de civit. Dei (cap. 5.) *misericordia est aliena miseriæ in nostro corde compassio, qua utique si possemus, subvenire compellimur.* Dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius. Miseria autem felicitati opponitur: Est autem de ratione beatitudinis sive felicitatis, ut aliquis potiatur eo quod vult & quod pertinet ad justitiam. Nam sicut August. dicit 13.† de Trinit. (cap. 5.) *Beatus est qui habet omnia quæ vult, & nihil mali vult.* Et ideo, è contrario ad miseriam pertinet, ut homo patiatur quæ non vult. Tripliciter autem aliquis vult aliquid. Uno quidem modo appetitu naturali: sicut omnes homines volunt esse & vivere. Alio modo homo vult aliquid per electionē ex aliqua præmeditatione. Tertio modo homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua: putà qui vult comedere nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari. Sic ergo, motivum misericordiæ est tanquam ad miseriam pertinens: Primò quidem, illud quod contrariatur appetitui naturali voluntatis, scilicet mala corruptiva & contristantia: quorum contraria homines naturaliter appetunt. Unde Philosoph. dicit in 2.* Rhet. (ubi sup.) quòd *misericordia est tristitia quædam super apparenti malo corruptivo vel contristativo.* Secundò, hujusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia, si sint contra voluntatem electionis. Unde & Philos. † ibid. dicit, quòd *illa mala sunt miserabilia, quorum fortuna est causa*: utputà cum aliquod malum evenit unde sperabatur bonum. Tertiò autem sunt adhuc magis miserabilia, si sunt contra totam voluntatem, puta si aliquis semper sectatus est bona; & eveniunt ei mala. Et ideo Philosoph. dicit * in eodem libro, quòd *misericordia est maximè super malis ejus qui indignus patitur.*

†lib. 13. cap. 5. & cap. 4. in fine tom. 3.

*lib. 2. Rhet. c. 8. in princ. tom. 6.

†lib. 2. c. 8. circa medium tom. 6.

*lib. 2. c. 8. in fi. tom. 6.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd de ratione culpæ est quod sit voluntaria: & quantum ad hoc, non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo pœna, inquantum scilicet habet aliquid annexum, quod est contra voluntatem peccantis: secundum hoc potest habere rationem miserabilis. Et secundum hoc misеremur & compatimur peccantibus: sicut Greg. † dicit in quadam hom. quòd *vera justitia non habet dedignationem*, (scilicet ad peccatores) *sed compassionem*: & Matth. 9. dicitur *Videns JESUS turbas misertus est eis*, qui erāt vexati, & jacentes, sicut oves non habentes pastorem.

†Homil. 34. in Evang. nō procul à princ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quia misericordia est compassio miseriæ alterius, propriè misericordia est ad alterum: non autem ad seipsum, nisi secundum quandam similitudinem: sicut & justitia, secundum quod in homine considerātur diversæ partes, ut dicitur in 5. Ethic. (cap. ult.) † Et secundum hoc dicitur Eccles. 13. *Miserere animæ tuæ placens Deo.* Sicut ergo misericordia non est propriè ad seipsum, sed dolor, putà cum patimur aliquid crudele in nobis: ita etiam, si sint aliquæ personæ ita nobis conjunctæ, ut sint quasi aliquid nostri, putà filii aut parentes: in eorum malis non miseremur, sed dolemus sicut in vulneribus propriis. Et secundum hoc Philosophus † dicit, quòd *dirum est expulsivum miserationis.*

†lib. 5. Ethic. cap. ult. tom. 5.

†Lectio... in organ.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut ex spe & memoria bonorum sequitur delectatio, ita ex spe & memoria malorum sequitur tristitia, non tamen tam vehemens sicut ex sensu præsentium. Et ideo, signa malorum, inquantum repræsentant nobis mala miserabilia sicut præsentia commovent ad miserendum.

ARTICULUS II.

*Utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserentis.*

1. 2. q. 37. q. 3. ... ad ...

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis. Proprium enim Dei est misereri. Unde dicitur in Psalm. 144. *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

¶ 2. Præterea, Si defectus est ratio miserendi; oportet quòd illi qui sunt maximè cum defectu, maximè miserantur. Sed hoc est falsum. Dicit enim Philos. in † 2. Rhet. (ubi sup.) quod *qui ex toto perierunt, non miserentur.* Ergo videtur quòd defectus non sit ratio miserendi ex parte miserentis.

†lib. 2. cap. 8. circa pr. tom. 6.

¶ 3. Præterea, Sustinere aliquam contumeliam, ad defectum pertinet: Sed Philosophus dicit ibidem, quòd *illi qui sunt in contumeliativa dispositione, non miserentur.* Ergo defectus ex parte miserentis non est ratio miserendi.

SED CONTRA est, quod misericordia est tristitia quædam. Sed defectus est ratio tristitiæ, unde infirmi faciliùs contristantur, ut suprà dictum † est. Ergo ratio miserendi est defectus miserentis.

†Solut. ... 1. 2. q. 35. ... ad 2.

CONCLUSIO.

*Semper aliquis defectus potest alicui esse ratio miserendi, vel quatenus quis alterius malum ut suum reputat propter unionem amoris, vel quia possibile est ipsum quoque similia pati.*

RESPONDEO dicendum, quòd cum misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum † est; ex hoc contingit quod aliquis misereatur, ex quo contingit quòd de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, inquantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet, inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam. Hoc autem contingit dupliciter: Uno modo secundum unionem effectus, quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tanquam seipsum; malum ipsius reputat tanquam suum malum: & ideo dolet de malo amici, sicut de suo. Et inde est quod Philos. in 9. Eth. * inter alia amicabilia ponit hoc, quod est condolere amico. Et Apost. dicit ad Rom. 12. *Gaudete cum gaudentibus, flete cum flentibus.* Alio modo contingit secundum unionem realem: utpote cum malum aliquorum propinquum est ut ab eis ad nos transeat. Et ideo Philos. dicit 2. † Eth. quod homines miserentur super illos qui sunt eis conjuncti & similes: quia per hoc fit eis æstimatio quod ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam, quod senes & sapientes, qui considerant se posse in mala incidere: & debiles, & formidolosi sunt magis misericordes. E contrario autem illi qui reputant se esse felices, & intantum potentes quod nihil mali putant se posse pati non ita commiserentur. Sic ergo, semper defectus est ratio miserendi: vel inquantum aliquis defectum alicujus reputat suum propter unionem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi.

†a. prac.

*lib. 9. Eth. c. 4. tom. 5.

†lib. 2. Eth. c. 8. tom. 6.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Deus non miseretur nisi propter amorem, inquantum amat nos tanquam aliquid sui.

AD SECUNDUM dicendū, quòd illi qui jam sunt in infinitis malis non timent se ulterius pati aliquid: & ideo non miserentur. Similiter etiam nec illi qui valde timent: quia tantum intendunt propriæ passioni, quod non intendunt miseriæ alienæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd illi qui sunt in contumeliativa dispositione: sive quia sint contumeliam passi, sive quia velint contumeliam inferre: provocantur ad iram & ad audaciam: quæ sunt quædam passiones virilitatis, extollentes animum hominis ad arduum. Unde inferunt homini æstimationem quod sit aliquid in futurum passurus. Unde tales dum sunt in hac dispositione, non miserentur, secundum illud Proverb. 17. *Ira non habet misericordiam, neque erumpens furor.* Et ex simili ratione superbi non miserentur; quia contemnunt alios, & reputant eos malos. Unde reputant quod dignè patiantur quidquid patiuntur. Unde & Gregor. † dicit (ubi sup.) quòd *falsa justitia*, (scilicet superborum,) *non habet compassionem, sed dedignationem.*

†Homil. 34. in Evang. non longè à princ.

ARTICULUS III.

*Utrum misericordia sit virtus.*

1. 2. q. 59. art. 1. ad 2. & 3. ... q. 1. ... ad 1. Et ... q. 10. a. 2. ad 8. ... 5. à med. tom. 5.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd misericordia non sit virtus: Principale enim in virtute est electio, ut patet per Philos. in 2.* Eth. (cap. 4. vel 5.) Electio autem est appetitus præconsiliati, ut in eod. lib. (& cap.) † dicitur. Id ergo quod impedit consilium non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium secundum illud Salustii (de conjuratione Catilinæ.) * *Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab ira & misericordia vacuos esse decet. Non enim animus facilè verum providet, ubi ista officiunt.* Ergo misericordia non est virtus.

† cap. ... circa fin. * in conjuratione Catilinæ, in c. cujus titul. est. Cæsaris oratio ... in princ. illius.

¶ 2. Præterea, Nihil quod est contrarium virtutis, est laudabile. Sed nemesis contrariatur misericordiæ, ut Philosoph. dicit in 2. † Rhet. (cap. 9.) Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in 2. Rhet. (ibid.) * Ergo misericordia non est virtus.

¶ 3. Præterea, Gaudium & pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex charitate, ut suprà dictum † est: sed etiam misericordiam consequitur ex charitate. Sic enim ex charitate flemus cum flentibus, sicut gaudemus cum gaudentibus: Ergo misericordia non est specialis virtus.

†lib. 2. Rhet. c. 9. in princ. * cap. 9. in princ. tom. 6.

¶ 4. Præterea, Cum misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis, nec est virtus Theologica, cum non habeat Deum pro objecto. Similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes: hoc enim pertinet ad justitiam: nec est circa passiones: non enim reducitur ad aliquam duodecim medietatum, quas philosoph. ponit in 2.* Eth. (cap. 7. vel 8.) Ergo misericordia non est virtus.

† q. prac. art. 4. * lib. 2. Eth. c. 7. tom. 5.

SED CONTRA est, quod August. dicit in 9. † de civit. Dei (cap. 5.) *Longè melius & humanius & piorum sensibus accommodatius, Cicero in Cæsaris laude locutus* * *est, ibi ait* (orat. pro. Dejotaro) *Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est.* Ergo misericordia est virtus.

†lib. 9. c. 5. ante medium tom. 5. * in fine orationis pro Q. Ligario quæ incipit: Novum crimen, in fine illius.

CONCLUSIO.

*Misericordia, non qua motus est sensitivi appetitus, sed intellectivi à ratione directus, & dirigens inferioris appetitus motum, virtus necessario est.*

RESPONDEO dicendum, quòd misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare: Uno quidem modo, motum appetitus sensitivi. Et secundum hoc misericordia passio est, & non virtus. Alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod alicui displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus, & potest secundum hunc motum ratione regulatum, regulari motus inferioris appetitus. Unde Aug. dicit in 9. † de civit. Dei (ubi sup.) quòd *iste motus animi* (scilicet misericordia) *servit rationi, quando ita præbetur misericordia, ut conservetur justitia sive cum diligenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti.* Et quia ratio virtutis humanæ consistit in hoc quod motus animi ratione reguletur, ut ex superioribus * patet, consequens est misericordiam esse virtutem.

† lib. 9. c. 5. circa medium tom. 5.

* 1. 2. q. 59. art. 4. & 5. præcipuè & q. 65. a. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod auctoritas illa Sallustii intelligitur de misericordia, secundum quod est passio, ratione non regulata. Sic enim impedit consilium rationis, dum facit à justitia discedere.

Ad

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus loquitur ibi de misericordia & Nemesi, secundum quod utrumque est passio: & habent quidem contrarietatem ex parte æstimationis, quam habent de malis alienis, de quibus misericors dolet, inquantum æstimat aliquem indigna pati. Nemesiticus autem gaudet, inquantum æstimat aliquos dignè pati: & tristatur, si indignis bene accidat. Et utrumque est laudabile, & *ab eodem more descendens*, ut ibidem * dicitur. Sed propriè misericordiæ opponitur invidia, ut infrà † dicetur. (qu. 36. art. 3.)

[* lib. 2. Rhetor. cap. 9. in princ. tom. 6. † qu. 36. art. 3.]

Ad tertium dicendum, quòd gaudium & pax nihil adjiciunt super rationem boni, quod est objectū charitatis. Et ideo non requirunt alias virtutes, quàm charitatem. Sed misericordia respicit quandam specialem rationem, scilicet miseriam ejus, cujus miseretur.

Ad quartum dicendum, quòd misericordia secundum quod est virtus, est virtus moralis, circa passiones existens: & reducitur ad illam medietatem, quæ dicitur *Nemesis*: quia *ab eodem more procedunt*, ut in 2. Rhetor. * dicitur. (ubi sup.) Has autem medietates Philosophus non ponit virtutes, sed passiones: quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proveniant, & secundum hoc assumunt rationem virtutis.

[* lib. 2. Rhet. c. 9. in pr. tom. 6.]

## Articulus IV.

*Utrum misericordia sit maxima virtutum.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd misericordia sit maxima virtutum. Maximè enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino præfertur, secundum illud Oseæ 6. & Matt. 12. *Misericordiam volo, & non sacrificium.* Ergo misericordia est maxima virtus.

¶ 2. Præterea, Super illud 1. ad Tim. 4. *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Gloss. * Ambr. *Omnis summa disciplinæ Christianæ in misericordia & pietate est.* Sed disciplina Christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

[* In istū locum Pauli, tom. 5.]

¶ 3. Præterea, *Virtus est, quæ bonum facit habentem* (ut Philosoph. dicit.) Ergo tanto aliqua virtus est melior, quanto facit hominem Deo similiorem: quia per hoc melior est homo, quòd Deo est similior, sed hoc maximè facit misericordia, quia de Deo dicitur in Psalm. 144. Quòd *miserationes ejus sunt super omnia opera ejus.* Unde & Luc. 6. Dominus dicit, *Estote misericordes, sicut & Pater vester misericors est.* Misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed contra est, quòd Apostolus ad Coloss. 3. cùm dixisset, *Induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordiæ*, &c. postea subdit: *super omnia charitatem habete.* Ergo misericordia non est maxima virtutum.

Conclusio.

*Misericordia, quamvis secundum se maxima sit, respectu tamen habentis solum in Deo maxima est, in cæteris autem charitas major est quam misericordia.*

Respondeo dicendum, quòd aliqua virtus potest esse maxima dupliciter. Uno modo secundum se, alio modo per comparationem ad habentem. Secundum se quidem, misericordia maxima est. Pertinet enim ad misericordiam, quòd alii effundat, & quod plus est, quod defectus aliorum sublevet & hoc maximè superioris est. Unde & misereri ponitur proprium Deo, & in hoc maximè dicitur ejus omnipotentia manifestari. Sed quoad habentem, misericordia non est maxima, nisi ille qui habet, sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Ei enim qui supra se aliquē habet, majus est & melius conjungi superiori, quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, charitas, per quam Deo unitur, est potior, quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia, sicut etiam est potioris actus. Nam supplere defectum alterius, inquantum est hujusmodi, est superioris & melioris.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deum non colimus per exteriora sacrificia aut munera, propter ipsum, sed propter nos, & propter proximos. Non enim indiget sacrificiis nostris, sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem & proximorum utilitatem. Et ideo misericordia qua subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum: utpote propinquius utilitatem proximorum inducens, secundum illud Hebr. ult. *Beneficentiæ & communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus.*

Ad secundum dicendum, quòd summa religionis Christianæ in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera: interior tamen affectio charitatis, quà conjungimur Deo, præponderat & dilectioni & misericordiæ in proximos.

Ad tertium dicendum, quòd per charitatem assimilamur Deo, tanquam ei per affectum uniti: & ideo potior est quam misericordia, per quam assimilamur Deo secundum similitudinem operationis.

## QUÆSTIO XXXI.

*De beneficentia, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de exterioribus actibus vel effectibus charitatis. Et primò, de beneficentia: secundò, de eleemosyna, quæ est quædam pars beneficentiæ: tertiò, de correctione fraterna, quæ est quædam eleemosyna.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum beneficentia sit actus charitatis.

¶ Secundò, utrum sit omnibus benefaciendum.

¶ Tertiò, utrum magis conjunctis sit magis benefaciendum.

¶ Quartò, utrum beneficentia sit virtus specialis.

QUÆSTIONIS TRIGESIMÆPRIMÆ, De Beneficentia, Quatrifariam divisæ,

Axioma.

*Beneficentia illa qua de aliis meremur, generatim spectato illorum bono,* 4 *Non ex virtutum,* 1 *sed ex charitatis actionum, seu effectuum est numero,* 2 *universosque sine ulla exceptione homines complectitur, eodem quem charitas postulat ordine servato, ut videlicet* 3 *conjunctiores minus conjunctis in auxilio & beneficio tribuendo præferantur.*

## Articulus Primus.

*Utrùm beneficentia sit actus charitatis.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd beneficentia non sit actus charitatis: Charitas enim maximè habetur ad Deum. Sed ad Deum non possumus esse benefici, secundum illud Job 35. *Quid dabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* Ergo beneficentia non est actus charitatis.

¶ 2. Præterea, Beneficentia maximè consistit in collatione donorum: sed hoc pertinet ad liberalitatem. Ergo beneficentia non est actus charitatis, sed liberalitatis.

¶ 3. Præterea, Quod quis dat, vel dat sicut debitum, vel sicut non debitum, sed beneficium quod impenditur tanquam debitum, pertinet ad justitiam, quod autem impenditur tanquam non debitum, gratis datur, & secundum hoc pertinet ad misericordiam. Ergo omnis beneficentia, vel est actus justitiæ, vel est actus misericordiæ. Non est ergo actus charitatis.

Sed contra, Charitas est amicitia quædam, ut dictum * est (qu. 23. art. 1.) Sed Philosoph. in 9. † Eth. inter alios amicitiæ actus ponit hoc unum quod est *operari bonum ad amicos*, quod est amicis benefacere: Ergo beneficentia est actus charitatis.

[* qu. 23. art. 1. † lib. 9. Eth. c. 4. tom. 5.]

Conclusio.

*Beneficentia, secundum suam communem rationem, amicitiæ seu charitatis actus est: secundum specialem autem boni rationem, possibile est esse alicujus alterius virtutis actum.*

Respondeo dicendum, quòd beneficentia nihil aliud importat, quam facere bonum alicui. Potest autem hoc bonum considerari dupliciter: Uno modo secundum communem rationem boni, & hoc pertinet ad communem rationem beneficentiæ, & hoc est actus amicitiæ, & per consequens charitatis. Nam in actu dilectionis includitur benevolentia per quam vult aliquis bonum amico, ut suprà habitum † est: Voluntas autem est effectiva eorum quæ vult, si facultas adsit: & ideo, ex consequenti, benefacere amico ex actu dilectionis consequitur. Et propter hoc beneficentia secundum communem rationem est amicitiæ vel charitatis actus. Si autem bonum quod quis facit alteri, accipiatur sub aliqua speciali ratione boni: sic beneficentia accipit specialem rationem, & pertinebit ad aliquam specialem virtutem.

[† qu. 23. a. 1. & 9. 27. a. 2.]

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Dionys. dicit 4. * cap. de divin. nom. *Amor movet coordinata ad mutuam habitudinem; & inferiora convertit in superiora, ut ab eis perficiantur & superiora movet ad inferiorum provisionem*, & quantum ad hoc beneficentia est effectus dilectionis. Et ideo, nostrum non est Deo benefacere, sed eum honorare, nos ei subjiciendo: Ejus autem est ex dilectione nobis benefacere.

[* cap. 4. p. 1. inter medium & fin.]

Ad secundum dicendum, quòd in collatione donorum duo sunt attendenda, quorum unum est exterius datum, aliud autem est interior passio quam habet quis ad divitias, in eis delectatus. Ad liberalitatem autem pertinet moderari interiorem passionem; ut scilicet aliquis non superexcedat, concupiscendo & amando divitias: Ex hoc enim efficitur homo facilè amissivus divitiarum. Unde si homo det aliquod donum magnum & tamen cum quadam concupiscentia retinendi, datio non est liberalis. Sed ex parte exterioris dati, collatio beneficii pertinet in generali ad amicitiam, vel charitatem: Unde hoc non derogat amicitiæ, si aliquis rem quam concupiscit retinere, dat alteri propter amorem, sed magis ex hoc ostenditur amicitiæ perfectio.

Ad tertium dicendum, quòd sicut amicitia seu charitas respicit in beneficio collato communem rationem boni; ita justitia respicit ibi rationem debiti: Misericordia verò respicit ibi rationem relevantis miseriam, vel defectum.

## Articulus II.

*Utrum sit omnibus benefaciendum.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non sit omnibus benefaciendū. Dicit enim Aug. in 1. * de Doct. Christ. (cap. 8.) quòd *omnibus prodesse non possumus.* Sed virtus non inclinat ad impossibile: Ergo non oportet omnibus benefacere.

¶ 2. Præterea, Eccles. 12. dicitur, *Da bono, & non recipias peccatorem.* Sed multi homines sunt peccatores: Non ergo omnibus est benefaciendum.

¶ 3. Præterea, *Charitas non agit perperam*, ut dicitur 1. ad Cor. 13. Sed benefacere quibusdam, est agere perperam: puta, si aliquis benefacit inimicis reipublicæ, vel si benefaciat excommunicato; quia per hoc ei communicat. Ergo cum benefacere sit actus charitatis, non est omnibus benefaciendum.

[4. d. 15. qu. 2. a. 1. qu. 1. & opusc. 60. c. 8. * lib. 1. cap. 28. in princ. tom. 3.]

Sed

Sed contra est, quòd Apost. dicit ad Gal. ult. *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes*

CONCLUSIO.

*Benefaciendum est omnibus, secundum tamen debitas loci & temporis circunstantias.*

* q. præ. art. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, beneficentia consequitur amorem ex parte, qua movet superiora ad provisionem inferiorum. Gradus autem in hominibus non sunt immutabiles, sicut in Angelis; quia homines possunt pati multiplices defectus: Unde qui est superior secundum aliquid, vel est, vel potest esse inferior secundum aliud. Et ideo, cum dilectio charitatis se extendat ad omnes, etiam beneficentia se debet extendere ad omnes, pro loco tamen & tempore. Omnes enim actus virtutum sunt secundum debitas circunstantias limitandi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd simpliciter loquendo non possumus omnibus benefacere in speciali: Nullus tamen est, de quo non possit occurrere casus, in quo oporteat ei benefacere, etiam in speciali. Et ideo charitas requirit, ut homo, etiamsi non actu aliquibus benefaciat, habeat tamen hoc in animi sui præparatione ut benefaceret cuicumque, si tempus adesset. Aliquod tamen beneficium est quod possumus omnibus impendere, si non in speciali, saltem in generali: sicut cum oramus pro omnibus fidelibus & infidelibus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in peccatore duo sunt scilicet culpa & natura. Est ergo subveniendum peccatori, quantum ad sustentationem naturæ: non est autem ei subveniendum ad fomentum culpæ, hoc enim non esset benefacere, sed potius malefacere.

AD TERTIUM dicendum, quòd excommunicatis & reipublicæ hostibus sunt beneficia subtrahenda, inquantum per hoc arcentur à culpa. Si tamen immineret necessitas, ne natura deficeret, esset eis subveniendum debito tamen modo; puta ne fame aut siti morerentur, aut aliquod hujusmodi dispendium, nisi secundum ordinem justitiæ, paterentur.

ARTICULUS III.

*Utrum sit magis benefaciendum his, qui sunt nobis magis coniuncti.*

Inf. q. 32. art. 9. & 4. dist. 9. ... 4. q. 3. ... quod. ... 15. AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd non sit magis benefaciendum his, qui sunt nobis magis conjuncti. Dicitur enim Luc. 14. *Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque fratres, neque cognatos.* Sed isti sunt magis conjuncti. Ergo non est magis benefaciendum conjunctis, sed potius extraneis indigentibus. Sequitur enim: *Sed cum facis convivium, voca pauperes, & debiles*, &c.

¶ 2. Præterea, Maximum beneficium est quod homo aliquem in bello adjuvet: Sed miles in bello magis debet juvare extraneum commilitonem, quam consanguineum hostem. Ergo beneficia non sunt magis exhibenda magis conjunctis.

¶ 3. Præterea, Prius sunt debita restituenda quam gratuita beneficia imponenda: Sed debitum est quod aliquis impendat beneficium ei à quo accepit. Ergo benefactoribus magis est benefaciendum, quam propinquis.

¶ 4. Præterea, Magis sunt diligendi parentes, quàm filij ut suprà * q. 26. art. 9. dictum * est (quæst. 26. art. 9.) Sed magis est benefaciendum filiis quia *non debent filij thesaurizare parentibus, sed è converso*: ut dicitur 2. ad Cor. 12. Non est ergo magis benefaciendum magis conjunctis.

* lib. 1. cap. 28. in princ. tom. 3. SED CONTRA est, quod August. dicit in 1. * de Doctrin. Christ. (cap. 8.) *Cùm omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum & temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius, tibi quasi quadam sorte junguntur.*

CONCLUSIO.

*Quanquam conjunctis magis benefaciendum sit quam extraneis in casu tamen necessitatis nonnunquam extraneis magis benefaciendum est.*

RESPONDEO dicendum, quòd gratia & virtus imitantur naturæ ordinem, qui ex divina sapientia est institutus. Est autem talis ordo naturæ ut unumquodque agens naturale per prius & magis diffundat suam actionem ad ea quæ sunt sibi magis propinqua; sicut ignis magis calefacit rem sibi magis propinquam. Et similiter Deus in substantias sibi propinquiores per prius & copiosius dona suæ bonitatis diffundit; ut patet per Dion. 7. c. cæl. hier. Exhibitio autem beneficiorum est quædam actio charitatis in alios: & ideo oportet quod ad magis propinquos simus magis benefici, sed propinquitas unius hominis ad alium potest attendi secundum diversa, in quibus sibi adinvicem homines communicant; ut consanguinei, in naturali communicatione; concives, in civili; fideles in spirituali: & sic de aliis. Et secundum diversas conjunctiones sunt diversimodè diversa beneficia dispensanda: nam unicuique est magis exhibendum beneficium pertinens ad illam rem secundum quam est magis nobis conjunctus, simpliciter loquendo: Tamen hoc potest variari secundum diversitatem locorum, & temporum, & negotiorum. Nam in aliquo casu est magis subveniendum extraneo, puta si sit in extrema necessitate, quam etiam patri, non tantam necessitatem patienti.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Dominus non prohibet simpliciter vocare amicos, aut consanguineos ad convivium: sed vocare eos ea intentione quod te ipsi reinvitent. Hoc enim non erit charitatis, sed cupiditatis. Potest tamen contingere, quod extranei sint magis invitandi in aliquo casu propter majorem indigentiam. Intelligendum est enim, quod magis conjunctis, magis est, cæteris paribus, benefaciendum. Si autem duorum unus est magis conjunctus, & alter magis indigens: non potest universali regula determinari cui sit magis subveniendum; quia sunt diversi gradus & indigentiæ & propinquitatis; sed hoc requirit prudentis judicium.

AD SECUNDUM dicendum, quòd bonum multorum commune divinius est, quàm bonum unius: Unde pro bono communi reipublicæ vel spirituali, vel temporali, virtuosum est quod aliquis etiam propriam vitam exponat periculo. Et ideo, cum communicatio in bellicis actibus ordinetur ad conservationem reipublicæ: in hoc miles impendens commilitoni auxilium, non impendit ei tanquam privatæ personæ, sed sicut totam rempublicam juvans. Et ideo non est mirum si in hoc præfertur extraneus conjuncto secundum carnem.

AD TERTIUM dicendum, quòd duplex est debitum. Unum quidem quod non est numerandum in bonis ejus qui debet, sed potius in bonis ejus cui debetur; puta, si aliquis habet pecuniam aut rem aliam alterius, vel furto sublatam, vel mutuo acceptam, sive depositam, vel aliquo alio simili modo; & quantum ad hoc debet homo priùs reddere debitum, quàm ex eo benefacere conjunctis; nisi fortè esset tanta necessitatis articulus, in quo etiam liceret ipsi rem alienam accipere ad subveniendum necessitatem patienti; nisi fortè & ille cui res debetur, in simili necessitate esset, in quo tamen casu pensanda esset utriusque conditio, secundum alias conditiones prudentis judicio requisitas: quia in talibus non potest universalis regula dari propter varietatem singularium casuum, ut Phil. dicit in 9. * Eth. Aliud autem est debitum, quod computatur in bonis ejus qui debet, & non ejus cui debetur: putà si debeatur non ex justitiæ necessitate, sed ex quadam morali æquitate: ut contingit in beneficiis gratis susceptis. Nullius autem benefactoris beneficium est tantum, sicut parentum: & ideo parentes in recompensandis beneficiis sunt omnibus aliis præferendi; nisi necessitas ex alia parte præponderaret, vel alia conditio, putà communis utilitas Ecclesiæ vel reipublicæ. In aliis autem est æstimatio habenda & conjunctionis & beneficij suscepti: quæ similiter non potest communi regula determinari. * lib. 9. cap. 2. tom. 5.

AD QUARTUM dicendum, quòd parentes sunt sicut superiores Et ideo amor parentum est ad benefaciendum; amor autem filiorum, ad honorandum parentes, tamen in necessitatis extremæ articulo magis liceret deserere filios, quàm parentes, quos nullo modo deserere licet, propter obligationem beneficiorum susceptorum, ut patet per Philosoph. in 8. * Eth cap ult. * lib. 8. circa fin. libri. to. 5.

ARTICULUS IV.

*Utrum beneficentia sit virtus specialis.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod beneficentia sit specialis virtus. Præcepta enim ad virtutes ordinantur: quia legislatores intendunt facere homines virtuosos, sicut dicitur in 2. * Eth. Sed seorsum datur præceptum de beneficentia, & de dilectione. Dicitur enim Matth. 5. *Diligite inimicos vestros; benefacite his qui oderunt vos.* Ergo beneficentia est virtus distincta à charitate. * lib. 2. cap. 1. a medio & lib. 1. c. 9. & 13.

¶ 2. Præterea, Vitia virtutibus opponuntur: Sed beneficentiæ opponuntur aliqua specialia vitia, per quæ nocumentum proximo infertur, puta rapina, furtum, & alia hujusmodi. Ergo beneficentia est specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Charitas non distinguitur in multas species: Sed beneficentia videtur distingui in multas species, secundum diversas beneficiorum species. Ergo beneficentia est alia virtus à charitate.

SED CONTRA est, quod actus interior & exterior non requirunt diversas virtutes: Sed beneficentia & benevolentia non differunt, nisi sicut actus exterior & interior; quia beneficentia est executio benevolentiæ. Ergo sicut benevolentia non est alia virtus à charitate, ita nec beneficentia.

CONCLUSIO.

*Beneficentia non est virtus à charitate distincta, sed est illius quadam specialis actus, vel effectus.*

RESPONDEO dicendum, quòd virtutes diversificantur secundum diversas rationes objecti: Eadem autem est ratio formalis objecti charitatis & beneficentiæ: Nam utraque respicit rationem communem boni; ut ex prædictis (art. 2.) * patet. Unde beneficentia non est alia virtus à charitate, sed nominat quendam charitatis actum. * Art. 2. hujus q.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod præcepta non dantur de habitibus virtutum, sed de actibus. Et ideo diversitas præceptorum non significat diversos habitus virtutum, sed diversos actus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut omnia beneficia proximo exhibita, inquantum considerantur sub communi ratione boni, reducuntur ad amorem; ita omnia nocumenta, inquantum considerantur secundum communem rationem mali, reducuntur ad odium. Prout autem considerantur secundum aliquas speciales rationes, vel boni, vel mali; reducuntur ad aliquas speciales virtutes, vel vitia. Et secundum hoc etiam sunt diversæ beneficiorum species.

Unde patet responsio AD TERTIUM.

QUÆSTIO XXXII.

*De Eleemosyna, in decem articulos divisa.*

DEinde considerandum est de Eleemosyna.

Et circa hoc quæruntur decem.

¶ Primò, utrum eleemosynæ largitio sit actus charitatis.

¶ Secundò, de distinctione eleemosynarum.
¶ Tertiò, quæ sint potiores eleemosynæ, utrum spirituales, vel corporales.
¶ Quartò, utrum corporales eleemosynæ habeant effectum spiritualem.
¶ Quintò, utrum dare eleemosynas sit in præcepto.
¶ Sextò, utrum corporalis eleemosyna sit danda de necessario.
¶ Septimò, utrum sit danda de injustè acquisito.
¶ Octavò, quorum sit dare eleemosynam.
¶ Nonò, quibus sit danda.
¶ Decimò, de modo dandi eleemosynas.

QUÆSTIONIS TRIGESIMÆ SECUNDÆ, De eleemosyna, In decem Quæstiunculas distributæ, AXIOMA.

1 *Ejus Eleemosynæ, [1] quæ charitatis actus est, sub divinum cadens præceptum, his concurrentibus conditionibus, ut adsit superfluum, & naturæ & personæ respectu, atque aliquis tempore & loco convenienti offeratur, ex-*
5.6. *trema laborans egestate (alias enim ad [5.6] consi-*
2 *lium, non ad præceptum referri debet) [2] quatuordecim genera à doctoribus rectè commemorantur, his comprehensa versiculis:*

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.
Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

*E quibus septem priora ad corpus, reliqua ad animum*
3 *referuntur. [3] Suntque posteriora, prioribus tantò præstabiliora quantò animus est corpore nobilior, quanquam*
4 *interim [4] utraque spiritualem afferant fructum, & tempus interdum ejusmodi incidere possit, ut corporis eleemosyna spirituali sit anteponenda. Cæterum licet pauperum egestatem eleemosynæ adminiculo sublevare ex se laudatissimum præclarissimúmque sit opus, suas tamen (quemadmodum cæteri virtutum actus) cautiones habet:*
8 *nam [8] neque ei qui alienæ potestati subjectus est de iis*
7 *quæ suo arbitrio permissa non sunt; [7] neque raptori, neque furi, de suis rapinis aut furtis, eleemosynam erogare licet. Tametsi de rebus turpiter acquisitis eleemosyna laudetur, & de simoniacè, aut aliter per justitiæ subversionem partis bonis, danda præcipiatur. Sunt etiam quemadmodum in charitate, ita quoque in eleemosyna*
9 *præstanda, [9] nobis conjunctiores, iis qui à nobis longius*
10 *distant cæteris paribus, anteponendi, [10] & eleemosynæ magnitudo, tum facultatibus dantis, tum accipientis egestate, prudenter moderanda est, atque dimetienda.*

## ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum dare eleemosynam sit actus charitatis.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd dare eleemosynam non sit actus charitatis. Actus enim charitatis non potest esse sine charitate. Sed largitio eleemosynarum potest esse sine charitate: secundum illud 1. Cor. 13. *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, charitatem autem non habuero nihil mihi prodest.* Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis. (a dist. 15. q. 2. art. 1. q. 3.)

¶ 2. Præterea, Eleemosyna computatur inter opera satisfactionis; secundum illud Daniel. 4. *Peccata tua eleemosynis redime.* Sed satisfactio est actus justitiæ. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis, sed justitiæ.

¶ 3. Præterea, Offerre hostiam Deo est actus latriæ: Sed dare eleemosynam est offerre hostiam Deo secundum illud ad Heb. ult. *Beneficentiæ & communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus* (ubi sup.) Ergo non est actus charitatis dare eleemosynam, sed magis latriæ.

¶ 4. Præterea, Philos. dicit in 4. * Ethicor. (cap. 1.) quod dare aliquid propter bonum est actus liberalitatis. Sed hoc maximè fit in largitione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est actus charitatis. (* lib. 4. cap. 1 tom. 5.)

SED CONTRA est, quod dicitur 1. Ioann. 3. *Qui habuerit substantiam hujus mundi, & viderit fratrem suum necessitatem patientem, & clauserit viscera sua ab eo; quomodo charitas Dei manet in illo?*

### CONCLUSIO.

*Eleemosynam dare actus charitatis est, interveniente misericordiæ affectu.*

RESPONDEO dicendum, quòd exteriores actus ad illam virtutem referuntur, ad quam pertinet id quod est motivum ad agendum hujusmodi actus. Motivum autem ad dandum eleemosynas est, ut subveniatur necessitatem patienti. Unde quidam diffinientes eleemosynam dicunt, quod *eleemosyna est opus quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum.* Quod quidem motivum pertinet ad misericordiam, ut suprà dictum * est (quæst. 30. art 2.) Vnde manifestum est, quod dare eleemosynam propriè est actus misericordiæ. Et hoc apparet ex ipso nomine. Nam in Græco *eleemosyna* à misericordia derivatur, sicut in Latino *miseratio*. Et quia misericordia est effectus charitatis, ut suprà ostensum * est (qu. 30. art. 2. & 3.) ex consequenti dare eleemosynam est actus charitatis, misericordia mediante. (* qu. 30. art. 2.) (* qu. 30. a. 2. & 3.)

AD PRIMUM ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse actus virtutis dupliciter: Uno modo materialiter: sicut actus justitiæ est facere justa, & talis actus virtutis potest esse sine virtute. Multi enim non habentes habitum justitiæ, justa operantur ex naturali ratione, vel ex timore, sive ex spe aliquid adipiscendi. Alio modo dicitur esse aliquid actus virtutis formaliter: sicut actus justitiæ est agere justa eo modo quo justus facit, scilicet promptè & delectabiliter. Et hoc modo, actus virtutis non est sine virtute. Secundum hoc ergo dare eleemosynas materialiter, potest esse sine charitate: formaliter autem eleemosynas dare, id est, propter Deum delectabiliter, & promptè & omni eo modo quo debet: non est sine charitate.

AD SECUNDUM dicendum, quòd nihil prohibet actum qui est propriè unius virtutis elicitivè, attribui alteri virtuti, sicut imperantis & ordinati ad suum finem. Et hoc modo dare eleemosynam ponitur inter opera satisfactoria, inquantum miseratio in defectum patientis, ordinatur ad satisfaciendum pro culpa. Secundum autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificij, & sic imperatur à latria.

Unde patet responsio AD TERTIUM.

AD QUARTUM dicendum, quòd dare eleemosynam pertinet ad liberalitatem, inquantum liberalitas aufert impedimentum hujus actus quod esse posset ex superfluo amore divitiarum, propter quem aliquis efficitur nimis retentivus earum.

## ARTICULUS II.

*Vtrum convenienter eleemosynarum genera distinguantur.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter eleemosynarum genera distinguantur. Ponuntur enim septem eleemosynæ corporales, scilicet *pascere esurientem, potare sitientem, vestire nudum, recolligere hospitem, visitare infirmum, redimere captivum, & sepelire mortuum,* quæ in hoc versu continentur (4. dist. 15. q. 2. a. 1. q. 1. & 2.)

*Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.*

¶ Ponuntur etiam aliæ septem eleemosynæ spirituales, scilicet *docere ignorantem, consulere dubitanti, consolari tristem, corrigere peccantem, remittere offendenti, portare onerosos & graves; & pro omnibus orare:* quæ etiam in hoc versu continentur.

*Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.*

Ita tamen quod sub eodem intelligatur *consilium & doctrina.* Videtur autem quod inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum proximo: Sed per hoc quod mortuus sepelitur, in nullo ei subvenitur: alioquin non esset verum, quod Dominus dicit Matth. 10. Luc. 12. *Nolite timere eos qui occidunt corpus, & post hoc non habent* amplius quid faciant. Vnde & Dominus Matth. 25. commemorans misericordiæ opera, de sepultura mortuorum mentionem non facit. Ergo videtur quod inconvenienter hujusmodi eleemosynæ distinguantur.

¶ 2. Præterea, Eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus proximi: sicut dictum * est. Sed multæ aliæ sunt necessitates humanæ vitæ, quàm prædictæ: sicut quod cæcus indiget ductore, claudus sustentatione, pauper divitiis. Ergo inconvenienter prædictæ eleemosynæ enumerantur. (* Art. pr. 1.)

¶ 3. Præterea, Dare eleemosynam est actus misericordiæ: sed corrigere delinquentem magis videtur ad severitatem pertinere, quàm ad misericordiam: Ergo non debet computari inter spirituales eleemosynas.

¶ 4. Præterea, Eleemosyna ordinatur ad subveniendum defectui. Sed nullus est homo, qui defectum ignorantiæ non patiatur in aliquibus. Ergo videtur quòd quilibet debeat docere quemlibet, si ignoret id quod ipse scit.

SED CONTRA est, quòd Greg. * dicit in quadam homil: *Habens intellectum, curet omnino ne taceat; habens rerum affluentiam vigilet ne à misericordia largitate torpescat; habens artem, qua regitur, magnoperè studeat, ut usum atque utilitatem illius cum proximo partiatur; habens loquendi locum apud divitem, damnationem pro retento talento timeat; si cum valeat non apud eum pro pauperibus intercedas.* Ergo prædictæ eleemosynæ convenienter distinguuntur secundum ea in quibus homines abundant & deficiunt. (* Hom. 9. in Evang. non remote à fine.)

### CONCLUSIO.

*Septem sunt misericordiæ opera, seu corporales eleemosynæ in corporalibus defectibus proximis exhibendæ, & totidem spiritualis eleemosynæ genera in spiritualibus defectibus exhibenda.*

RESPONDEO dicendum, quòd prædicta eleemosynarum distinctio convenienter sumitur secundum diversos defectus proximorum. Quorum quidam sunt ex parte animæ, ad quos ordinantur spirituales eleemosynæ. Quidam verò ex parte corporis; ad quos ordinantur eleemosynæ corporales. Defectus enim corporalis est in vita, aut est post vitam. Si quidem est in vita: aut est communis defectus respectu eorum quibus omnes indigent, aut est specialis propter aliquod accidens superveniens. Si primo modo, aut defectus est interior, aut exterior. Interior quidem est duplex. Vnus quidem, cui subvenitur per alimentum siccum, scilicet fames. Et secundum hoc ponitur *pascere esurientem.* Alius autem est cui subvenitur per alimentum humidum, scilicet sitis: & secundum hoc, dicitur potare sitientem: defectus autem communis respectu exterioris auxilij est duplex: Unus respectu tegumenti, &

quantum

quantum ad hoc, ponitur *vestire nudum*: Alia autem respectu habitaculi: & quantum ad hoc, ponitur suscipere hospitem. Similiter autem si sit defectus aliquis specialis: aut est ex causa intrinseca, sicut infirmitas: Et quantum ad hoc, ponitur *visitare infirmum*. Aut est ex causa extrinseca: & quantum ad hoc, ponitur *redemptio captivorum*. Post vitam autem exhibetur mortuis sepultura.

Similiter autem spiritualibus defectibus, per spirituales actus subvenitur dupliciter. Uno modo, poscendo auxilium à Deo: & quantum ad hoc, ponitur oratio qua quis pro aliis orat. Alio modo impendendo humanum auxilium: & hoc tripliciter. Uno modo contra defectum intellectus: Et, si quidem sit defectus speculativi intellectus, adhibetur ei remedium per doctrinam. Si autem practici intellectus, adhibetur ei remedium per consilium. Alio modo est defectus ex passione appetitivæ virtutis: inter quos maximus est tristitia, cui subvenitur per consolationem. Tertio modo ex parte inordinati actus: qui quidem tripliciter considerari potest. Uno modo ex parte ipsius peccantis, inquantum procedit ab ejus inordinata voluntate; & sic adhibetur remedium per correptionem. Alio modo ex parte ejus in quem peccatur. Et si quidem sit peccatum in nos, remedium adhibemus remittendo offensam: si autem sit in Deum, vel proximum, non est nostri arbitrij remittere: ut Hieron. * dicit super Matth. Tertio modo ex parte sequelæ ipsius actus inordinati, ex qua gravantur ei conviventes, etiam præter peccantis intentionem: & sic remedium adhibetur supportando maximè in his, qui ex infirmitate peccant, secundum illud Rom. 15. *Debemus nos firmiores, infirmitates aliorum sustinere*: & non solum secundum quod infirmi sunt: sive graves ex inordinatis actibus, sed etiam quæcunque eorum onera sunt supportanda: secundum illud Gal. 6. *Alter alterius onera portate.*

[* Super illud Matt. 18. Si peccaverit in te &c. tom. 9.]

Ad primum ergo dicendum, quòd sepultura mortui non confert ei quantum ad sensum, quem corpus post mortem habeat. Et secundum hoc Dominus dicit, quod interficientes corpus non habent amplius quid faciant. Et propter hoc etiam Dominus non commemorat sepulturam inter alia misericordiæ opera: sed enumerat solum illa, quæ sunt evidentioris necessitatis. Pertinet tamen ad defunctum quid de ejus corpore agatur. Tum quantum ad hoc quod vivit in memoriis hominum, cujus honor dehonestatur, si insepultus remaneat. Tum etiam quantum ad affectum, quem adhuc vivens habebat de suo corpore, cui piorum affectus conformari debet, post mortem ipsius. & secundum hoc commendantur aliqui de mortuorum sepultura: ut Tobias. & illi qui Dominum sepelierunt: ut patet per Aug. * in lib. de cura pro mortuis agenda (cap. 3.)

[* cap. 3. & habetur tom. 4.]

Ad secundum dicendum, quòd omnes aliæ necessitates ad has reducuntur. Nam & cæcitas & claudicatio sunt infirmitates quædam: Unde dirigere cæcum, & sustentare claudum, reducuntur ad visitationem infirmorum; Similiter etiam subvenire homini contra quæcunque oppressionem illatam extrinsecus, reducitur ad redemptionem captivorum. Divitiæ autem, quibus paupertati subvenitur, non quæruntur nisi ad subveniendum prædictis defectibus. Et ideo non fuit specialis mentio de hoc defectu facienda.

Ad tertium dicendum, quòd correptio peccantium quantum ad ipsam executionem actus, severitatem justitiæ continere videtur: Sed quantum ad intentionem corripientis, qui vult hominem à malo culpæ liberare: pertinet ad misericordiam, & dilectionis affectum: secundum illud Proverb. 27. *Meliora sunt vulnera diligentis, quàm fraudulenta oscula odientis*

Ad quartum dicendum, quòd non quælibet nescientia pertinet ad hominis defectum, sed solùm ea qua quis nescit ea quæ convenit eum scire: cui defectui per doctrinam subvenire, ad eleemosynam pertinet. In quo tamen observandæ sunt debitæ circunstantiæ personæ & loci & temporis: sicut & in aliis actibus virtuosis.

## Articulus III.

*Utrum eleemosynæ corporales sint potiores, quam spirituales.*

[4 d. 15. q. 2. a. 3. q. 1. & 3. contra G. c. 134. ad 11.]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd eleemosynæ corporales sint potiores, quam spirituales. Laudabilius enim est magis indigenti eleemosynam facere: Ex hoc enim eleemosyna laudem habet, quod indigenti subvenit: Sed corpus, cui subvenitur per eleemosynas corporales, est indigentioris naturæ, quam spiritus, cui subvenitur per eleemosynas spirituales. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores.

¶ 2. Præterea, Recompensatio beneficij laudem & meritum eleemosynæ minuit. Unde & Dominus dicit Luc. 14. *Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare vicinos divites, ne fortè & ipsi te reinvitent.* Sed in eleemosynis spiritualibus semper est recompensatio: quia qui orat pro alio, sibi proficit: secundum illud Psalm. 34. *Oratio mea in sinu meo convertetur.* Qui etiam alium docet, ipse in scientia proficit: quod non contingit in eleemosynis corporalibus. Ergo eleemosynæ corporales sunt potiores quam spirituales.

¶ 3. Præterea, Ad laudem eleemosynæ pertinet, quod pauper ex eleemosyna data consoletur. Unde Iob. 31. dicitur: *Si non benedixerunt mihi latera ejus.* Et ad Philemonem dicit Apostolus; *Viscera sanctorum requieverunt per te frater.* Sed quandoque magis est grata pauperi eleemosyna corporalis, quam spiritualis. Ergo eleemosyna corporalis potior est, quam spiritualis.

Sed contra est, quod August. * in lib. de serm. Domini in monte super illud: *Qui petit à te, da ei*, dicit: *Dandum est quod nec tibi, nec alteri noceat. Et cum negaveris, quod petit, indicanda est justitia, ut & non eum inanem dimittas. Et aliquando melius aliquid dabis, cùm injustè petentem correxeris.* Correctio autem est eleemosyna spiritualis: Ergo spirituales eleemosynæ sunt corporalibus præferendæ.

[* lib. 1. ... cap. 4 ...]

Conclusio.

*Quamvis simpliciter spirituales eleemosynæ sint corporalibus præferendæ, aliqua tamen corporalis eleemosyna in casu est spirituali eminentior ac præstantior.*

Respondeo dicendum, quòd comparatio istarum eleemosynarum potest attendi dupliciter. Uno modo simpliciter loquendo; & secundum hoc eleemosynæ spirituales præeminent tripliciter ratione. Primò quidem, quia id quod exhibetur, nobilius est, scilicet donum spirituale, quod præeminet corporali: secundum illud Prov. 4. *Donum bonum tribuam vobis, legem meam ne derelinquatis.* Secundò ratione ejus cui subvenitur, quia spiritus nobilior est corpore. Unde sicut homo sibi ipsi magis debet providere quantum ad spiritum, quam quantum ad corpus, ita & proximo quem debet sicut seipsum diligere. Tertiò quantum ad ipsos actus quibus subvenitur proximo: quia spirituales actus sunt nobiliores corporalibus, qui sunt quodammodo serviles. Alio modo possunt comparari secundum aliquem particularem casum: in quo quædam corporalis eleemosyna alicui spirituali præfertur. Puta magis est pascendus fame moriens, quam docendus: sicut & indigenti, secundum Philosophum * *melius est ditari quàm philosophari* quamvis hoc sit simpliciter melius.

[* lib. 3. Topic. cap. 2. non procul à fin. tom. 1.]

Ad primum ergo dicendum, quòd dare magis indigenti melius est cæteris paribus. Sed si minus indigens sit melior, & melioribus indigeat, dare ei melius est, & sic est in proposito.

Ad secundum dicendum, quòd recompensatio non minuit meritum & laudem eleemosynæ, si non sit intenta: sicut etiam humana gloria, si non sit intenta, non minuit rationem virtutis. Sicut & de Catone Salustius * dicit, quod *quo magis gloriam fugiebat, eo magis eum gloria sequebatur.* Et ita contingit in eleemosynis spiritualibus. Et tamen intentio bonorum spiritualium non minuit meritum, sicut intentio bonorum corporalium.

[* In conjuratione Catilinæ: in cujus titulus est, Comparatio M. Catonis & C. Cæsaris, circa medium illius.]

Ad tertium dicendum, quòd meritum dantis eleemosynam attenditur secundum id in quo debet rationabiliter requiescere voluntas accipientis, non in eo, in quo requiescit, si sit inordinata.

## Articulus IV.

*Utrum eleemosynæ corporales habeant effectum spiritualem.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd eleemosynæ corporales non habeant effectum spiritualem. Effectus enim non est potior sua causa. Sed bona spiritualia sunt potiora corporalibus. Non ergo eleemosynæ corporales habent spirituales effectus.

¶ 2. Præterea, Dare corporale pro spirituali vitium est simoniæ: Sed hoc vitium est omnino vitandum: Non ergo sunt dandæ eleemosynæ ad consequendum spirituales effectus.

¶ 3. Præterea, Multiplicata causa multiplicatur effectus. Si ergo eleemosyna corporalis causaret spiritualem effectum sequeretur quod major eleemosyna magis spiritualiter proficeret. Quod est contra illud, quod legitur, Luc. 21. de vidua mittente duo æra minuta in gazophylacium: quæ secundum sententiam Domini plus omnibus misit. Non ergo eleemosyna corporalis habet spiritualem effectum.

Sed contra est, quod dicitur Ecclesiast. 19. *eleemosyna viri gratiam hominis quasi pupillam conservabit.*

Conclusio.

*Quanquam corporalium eleemosynarum secundum suam naturam non sit spiritualis aliquis, sed corporalis effectus; ex parte tamen motivi ad corporales eleemosynas, quod est charitas Dei & proximi, aliqua ex ipsis est expectanda spiritualis utilitas.*

Respondeo dicendum, quòd eleemosyna corporalis tripliciter potest considerari. Uno modo secundum suam substantiam, & secundum hoc non habet nisi corporalem effectum inquantum scilicet supplet corporales defectus proximorum. Alio modo potest considerari ex parte causæ ejus, inquantum scilicet aliquis eleemosynam, corporalem dat propter dilectionem Dei & proximi. Et quantum ad hoc affert fructum spiritualem, secundum illud Eccles. 29. *Perde pecuniam propter fratrem, pone thesaurum in præceptis Altissimi & proderit tibi magis, quam aurum.* Tertiò modo ex parte effectus: & sic etiam habet spiritualem fructum, inquantum scilicet proximus, cui per corporalem eleemosynam subvenitur, movetur ad orandum pro benefactore. Unde & ibidem subditur: *Conclude eleemosynam in sinu pauperis, & hæc pro te exorabit ab omni malo.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de corporali eleemosyna secundum suam substantiam.

Ad secundum dicendum, quod ille qui dat eleemosynam non intendit emere aliquid spirituale pro corporali, quia scit spiritualia in infinitum corporalibus præeminere: Sed intendit per charitatis affectum spiritualem fructum promereri.

Ad tertium dicendum, quòd vidua quæ minus dedit secundum quantitatem, plus dedit secundum suam proportionem ex quo pensatur in ipsa major charitatis affectus, ex quo corporalis eleemosyna spiritualem efficaciam habet.

### Articulus V.

*Utrum dare eleemosynam sit in præcepto.*

4. dist. 15. q. 2. ar. 1. qu. 4. & ar. 4. q. 1. & quodl. 6 ar. 2.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd dare eleemosynam non sit in præcepto. Consilia enim à præcepto distinguuntur: Sed dare eleemosynam est consilium, secundum illud Dan. 4. *Consilium meum Regi placeat, Peccata tua eleemosynis redime*: Ergo dare eleemosynam non est in præcepto.

¶ 2. Præterea, Cuilibet licet sua re uti, & eam retinere. Sed retinendo rem suam, aliquis eleemosynam non dabit. Ergo licitum est eleemosynam non dare. Non ergo dare eleemosynam est in præcepto.

¶ 3 Præterea, Omne quod cadit sub præcepto, aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale, quia præcepta affirmativa obligant pro tempore determinato: Si ergo dare eleemosynam caderet sub præcepto, esset determinare aliquod tempus in quo homo peccaret mortaliter, nisi eleemosynam daret. Sed hoc non videtur: quia semper probabiliter æstimari potest quod pauperi aliter subveniri possit: & quod id quod est in eleemosynas erogandum, posset ei esse necessarium, vel in præsenti, vel in futuro. Ergo videtur quod eleemosynam dare non sit in præcepto.

¶ 4. Præterea, Omnia præcepta ad præcepta decalogi reducuntur. Sed inter illa præcepta nihil continetur de ratione eleemosynarum. Ergo dare eleemosynam non est in præcepto.

SED CONTRA, Nullus punitur pœna æterna pro omissione alicujus quod non cadit sub præcepto. Sed aliqui puniuntur pœna æterna pro omissione eleemosynarum, ut patet Matth. 25. Ergo dare eleemosynam est in præcepto.

Conclusio.

*Eleemosynam de superfluo dare & necessitatem patienti, est in præcepto: cæteris autem largiri eleemosynas, consilij potius, quàm præcepti est.*

RESPONDEO dicendum, quòd cum dilectio proximi sit in præcepto; necesse est omnia illa cadere sub præcepto, sine quibus dilectio proximi non conservatur: Ad dilectionem autem proximi pertinet, ut proximo non solum velimus bonum, sed etiam operemur, secundum illud 1. Ioan. 3. *Non diligamus verbo, neque lingua, sed opere & veritate*, Ad hoc autem quod velimus & operemur bonum alicujus, requiritur quod ejus necessitati subveniamus quod fit per eleemosynarum largitionem: & ideo eleemosynarum largitio est in præcepto. Sed quia præcepta dantur de actibus virtutum, necesse est quod hoc modo donum eleemosynæ cadat sub præcepto, secundum quod actus est de necessitate virtutis: scilicet secundum quod recta ratio requirit, secundum quam est aliquid considerandum ex parte dantis, & aliquid ex parte ejus cui est eleemosyna danda: ex parte quidem dantis, considerandum est ut id quod est in eleemosynas erogandum, sit ei superfluum, secundum illud Luc. 11. *Quod superest date eleemosynam.* Et dico *superfluum*, non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo, sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit, respectu quorum dicitur *necessarium personæ*; secundum quod *persona* dignitatem importat; quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat, & his quorum cura ei incumbit; & postea de residuo, aliorum necessitatibus subveniat. Sicut & natura primo accipit sibi ad sustentationem proprij corporis, quod est necessarium, ministerio virtutis nutritivæ; superfluum autem erogat ad generationem alterius per virtutem generativam. Ex parte autem recipientis, requiritur quod necessitatem habeat; alioquin non esset ratio quare eleemosyna ei daretur. Sed cum non possit ab aliquo uno omnibus necessitatem habentibus subveniri: non omnis necessitas obligat ad præceptum, sed illa sola, sine qua is qui necessitatem patitur sustentari non potest. In illo enim casu locum habet quod * Amb. dicit *Pasce fame morientem; si non paveris occidisti.* Sic ergo, dare eleemosynam de superfluo, est in præcepto, & dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate. Alias autem eleemosynas dare est in consilio; sicut & de quolibet meliori bono dantur consilia

* Refertur d. 86. cap. Pasce.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Dan. loquebatur Regi qui non erat legi Dei subjectus Et ideo ea quæ pertinent ad præceptum legis quam non profitebatur, erant ei proponenda per modum consilij. Vel potest dici, quod loquebatur in casu illo, in quo dare eleemosynam non est in præcepto

AD SECUNDUM dicendum, quod bona temporalia quæ homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt quantum ad proprietatem, sed quantum ad usum non solum debent esse ejus, sed etiam aliorum qui ex eis sustentari possunt, ex eo quod ei superfluit. Unde * Basil. dicit; *Si fateris ea tibi divinitus provenisse* (scilicet temporalia bona:) *an injustus est Deus inæqualiter res nobis distribuens; Cur tu abundas, ille vero mendicat, nisi ut tu bona dispensationis merita consequaris; ille vero patientiæ bravijs decoretur; Est panis famelici, quem tu tenes: nudi tunica, quam in conclavi conservas, discalceati calceus, qui penes te marcescit, indigentis argentum, quod possides inhumatum. Quo circa tot injuriaris quot dare vales.* Et hoc idem dicit † Ambr. ut habetur in * Decretis distinct. 27. quadragesima septima (cap *Sicut ij*.)

* In serm. ad divites avaros, super illud Luc. 12. destruam horrea. † Ambr. in serm. 8. tom. 3. * habet c. 47. ea. Sicut ij.

AD TERTIUM dicendum, quòd est aliquod tempus dare, in quo mortaliter peccat si eleemosynam dare omittat. Ex parte quidem recipientis; cum apparet evidens & urgens necessitas: nec apparet in promptu qui ei subveniat. Ex parte verò dantis: cùm habeat superflua, quæ secundum statum præsentem non sunt sibi necessaria: prout probabiliter æstimari potest. Nec oportet quod consideret omnes casus qui possunt contingere in futurum. Hoc enim esset de crastino cogitare; quod Dominus prohibet Matth. 6. Sed debent dijudicari *superfluum & necessarium*, secundum ea quæ probabiliter ut in pluribus, occurrunt.

AD QUARTUM dicendum, quòd omnis subventio proximi reducitur ad præceptum de honoratione parentum. Sic enim Apostolus interpretatur 1. ad Timoth. 4. dicens: *Pietas ad omnia utilis est promissionem habens vitæ quæ nunc est, & futuræ*, quod dicit quia in præcepto de honoratione parentum additur promissio: *Ut sis longævus super terram.* Sub pietate autem comprehenditur omnis eleemosynarum largitio.

### Articulus VI.

*Utrum quis debeat dare eleemosynam de necessario.*

Infrà q. 117. a. 1. ad 2. Et 4. d. 15. q. 2. ar. 4. q. 2.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd aliquis non debeat eleemosynam dare de necessario. Ordo enim charitatis non minus attenditur penes effectum beneficij, quam penes interiorem affectum: peccat autem qui præposterè agit in ordine charitatis: quia ordo charitatis est in præcepto. Cum ergo ex ordine charitatis plus debeat aliquis se quam proximum diligere; videtur quod peccet, si subtrahat sibi necessaria ut alteri largiatur.

¶ 2. Præterea, Quicunque largitur, de his quæ sunt necessaria sibi, est propriæ substantiæ dissipator, quod pertinet ad prodigum: ut patet per † Philosoph. in 4. Ethic. (cap. 1.) Sed nullum opus vitiosum est faciendum: Ergo non est danda eleemosyna de necessario.

† lib. 4. c. 1. to. 5.

¶ 3. Præterea, Apostolus dicit 1. ad Timoth. 5. *Si quis suorum & maximè domesticorum curam non habet, fidem negavit, & est infideli deterior.* Sed quod aliquis det de his, quæ sunt sibi necessaria, vel suis, videtur derogare curæ, quam quis debet habere de se & suis: Ergo videtur quod quicunque de necessariis eleemosynam dat graviter peccet.

SED CONTRA est, quòd Dominus dicit Matth. 19. *Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia, quæ habes, & da pauperibus.* Sed ille qui dat omnia, quæ habet, pauperibus, non solum dat superflua, sed etiam necessaria: Ergo de necessariis potest homo eleemosynam dare.

Conclusio.

*De eo, quod simpliciter ad vitam, vel personæ statum necessarium est, eleemosyna dari non debet, nisi in casu, in quo bono communi subveniretur, quanquam laudabile esset, necessaria etiam ad status & personæ conditionem, largiri indigentibus.*

RESPONDEO dicendum, quòd necessarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest, & de tali necessario omnino eleemosyna dari non debet. Puta si aliquis in articulo necessitatis constitutus, haberet solum unde posset sustentari, & filij sui, vel alij ad eum pertinentes. De hoc enim necessario eleemosynam dare, est sibi & suis vitam subtrahere. Sed hoc dico, nisi forte talis casus immineret, ubi subtrahendo sibi, daret alicui magnæ personæ, per quam Ecclesia, vel respublica sustentaretur: quia pro talis personæ liberatione, seipsum & suos laudabiliter periculo mortis exponeret, cum bonum commune sit proprio præferendum. Alio modo dicitur aliquid esse necessarium, sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem & statum propriæ personæ, & aliarum personarum, quarum cura ei incumbit. Hujusmodi necessarij terminus non est in indivisibili constitutus, sed multis additis, non potest dijudicari esse ultra tale necessarium, & multis subtractis, adhuc remanet, unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum. De hujusmodi ergo eleemosynam dare est bonum: & non cadit sub præcepto, sed sub consilio: Inordinatum autem esset si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret, ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum, & negotia occurrentia. Nullus enim inconvenienter vivere debet. Sed ab hoc tria sunt excipienda, quorum primum est quando aliquis statum mutat, puta per religionis ingressum. Tunc enim omnia sua propter Christum largiens, opus perfectionis facit, se in alio statu ponendo. Secundo, quando ea quæ sibi subtrahit, etsi sint necessaria ad convenientiam vitæ, tamen de facili resarciri possunt, ut non sequatur maximum inconveniens. Tertio, quando occurreret extrema necessitas alicujus privatæ personæ, vel etiam aliqua magna necessitas reipublicæ. In his etiam casibus laudabiliter prætermitteret aliquis id, quod ad decentiam sui status pertinere videretur, ut majori necessitati subveniret. Et per hoc patet de facili responsio ab objecta.

### Articulus VII.

*Utrum possit fieri eleemosyna de injustè acquisitis.*

4. d. 15. q. 2. ar. 2. & quodl. 12. a. cor.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd posse eleemosyna fieri de illicitè acquisitis. Dicitur enim Luc. 16. *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis.* Mammona autem significat divitias. Ergo de divitiis iniquè acquisitis potest sibi aliquis spirituales amicos facere, eleemosynas largiendo.

¶ 2. Præterea, Omne turpe lucrum videtur esse illicitè acquisitum: Sed turpe lucrum est quod de meretricio acquiritur: Unde & de hujusmodi sacrificium vel oblatio Deo offerri non debet, secundum illud Deut. 23. *Non offeres mercedem prostibuli in domo Dei tui.* Similiter etiam turpiter acquiritur, quod acquiritur, per aleas, quia ut * Phil. dicit in 4. Ethic. (cap. 4. vel 5.) Tales ab amicis lucrantur, quibus oportet dare. Turpissimè etiam acquiritur aliquid per simoniam, per quam aliquis Spiritui sancto injuriam facit. Et tamen de hujusmodi

hujusmodi eleemosyna fieri potest. Ergo de malè acquisitis potest aliquis eleemosynam facere.

¶ 3. Præterea, Majora mala sunt magis vitanda, quàm minora. Sed minus peccatum est detentio rei alienæ, quam homicidium: quod aliquis incurrit, nisi alij in ultima necessitate subveniat; ut patet per * Ambr. dicentem (ubi supr.) *Pasce fame morientem, quoniam si non paveris, occidisti.* Ergo aliquis potest eleemosynam facere in aliquo casu de malè acquisitis.

* Refertur in I. Pasce e d. 86.

SED CONTRA est, quod † August. dicit in lib. de Verbis Domini (Serm. 35.) *de justis laboribus facite eleemosynas. Non enim corrupturi estis judicem Christum ut non vos audiat cum pauperibus, quibus tollitis.* Et postea, *Nolite velle eleemosynas facere de fœnore & usuris. Fidelibus dico quibus corpus Christi erogamus.*

† Ser. 35. circa princip. & med. tom. 10.

CONCLUSIO.

*Ex injustè acquisitis, per furtum vel rapinam non potest fieri eleemosyna, sed restitutio fieri debet, injustè verò acquisita, quæ quis per simoniam aut subversionem justitia accepit, in eleemosynas elargiri tenetur: turpe lucrum vero, & justè retineri, & rectè in eleemosynam impendi potest.*

RESPONDEO dicendum, quòd tripliciter potest aliquid esse illicitè acquisitum. Uno enim modo, id illicitè ab aliquo acquiritur, quod debetur ei à quo est acquisitum, nec potest ab eo retineri qui acquisivit: sicut contingit in rapina, & furto, & usuris. Et de talibus cum homo teneatur ad restitutionem, eleemosyna fieri non potest. Alio verò modo est aliquid illicitè acquisitum, quia quidem ille qui acquisivit, retinere non potest, nec tamen debetur ei à quo acquisivit: quia scilicet contra justitiam accepit, & alter contra justitiam dedit. Sicut contingit in simonia, in qua dans & accipiens contra justitiam legis divinæ agit. Unde non debet fieri restitutio ei qui dedit, sed debet in eleemosynas erogari. Et eadem ratio est in similibus, in quibus scilicet & datio & acceptio est contra legem. Tertiò modo est aliquid illicitè acquisitum, non quidem quia ipsa acquisitio sit illicita, sed quia id ex quo acquiritur, est illicitum sicut patet de eo quod mulier acquirit per meretricium. Et hoc propriè vocatur *turpe lucrum.* Quod enim mulier meretricium exerceat turpiter agit, & contra legem Dei: sed in eo quòd accipit, non injustè agit nec contra legem. Unde quod sic illicitè acquisitum est, retineri potest, & de eo eleemosyna fieri.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut August. dicit in lib. * de Verbis Domini (ubi sup.) *Illud Verbum Domini quidam malè intelligendo, rapiunt res alienas, & aliquid inde pauperibus largiuntur & putant se facere quod præceptum est. Intellectus iste corrigendus est:* Sed omnes divitiæ *iniquitatis* dicuntur: ut dicitur in lib. de † Quæst. Evangelij; quia non sunt divitiæ iniquæ nisi iniquis, qui in eis spem constituunt. Vel secundum. * Amb. *iniquum mammona dixit, quia variis divitiarum illecebris nostros tentat affectus,* Vel quia *in pluribus prædecessoribus quibus patrimonio succedis, aliquis reperitur, qui injustè usurpavit aliena, quamvis tu nescias* ut † Basilius dicit. Vel, omnes divitiæ dicuntur *iniquitatis*, id est *inæqualitatis*; quia non æqualiter sunt omnibus distributæ, uno egente, & alio superabundante.

* Ser. 35. paulo a princip. tom. 10. † lib. 2. c. 34. t. 4. * lib. 7. in Luc. cap. ult. parum a princ. tom. 5. † Basil. in Serm. de Divitiis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd de acquisito per Meretricium jam * dictum est, qualiter eleemosyna fieri possit: Non autem fit de eo sacrificium vel oblatio ad altare, tum propter scandalum, tum propter sacrorum reverentiam. De eo etiam quod est per simoniam acquisitum, potest fieri eleemosyna: quia non est debitum ei qui dedit, sed meretur illud amittere. Circa illa verò quæ per aleas acquiruntur, videtur esse aliquid illicitum ex divino jure, scilicet quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt; sicut sunt minores & furiosi, & hujusmodi; & quòd aliquis trahat alium ex cupiditate lucrandi, ad ludum; & quod fraudulenter ab eo lucretur: & in his casibus tenetur ad restitutionem: & sic de eo non potest eleemosynam facere: Aliquid autem videtur esse ulterius illicitum ex jure positivo civili, quod prohibet universaliter tale lucrum. Sed quia jus civile non obligat omnes, sed eos solos qui sunt his legibus subjecti: & iterum, per dissuetudinem abrogari potest: ideo apud illos qui sunt hujusmodi legibus obstricti, tenentur universaliter ad restitutionem, qui lucrantur, nisi fortè contraria consuetudo prævaleat, aut nisi aliquis lucratus sit ab eo qui traxit eum ad ludum. In quo casu non tenetur restituere, quia ille qui amisit, non est dignus recipere: Nec potest licitè retinere tali jure positivo durante: Unde debet de hoc eleemosynam facere in hoc casu.

* in cor. art.

AD TERTIUM dicendum, quod in casu extremæ necessitatis omnia sunt communia. Unde licet ei, qui talem necessitatem patitur, accipere de alieno ad sustentationem, si non inveniat qui sibi dare velit. Et eadem ratione, licet habenti aliquid de alieno de hoc eleemosynam dare (quinimò & accipere) si aliter subvenire non possit necessitatem patienti. Si tamen fieri potest sine periculo; debet requisita Domini voluntate pauperi providere extremam necessitatem patienti.

ARTICULUS VIII.

*Utrum ille qui est in potestate alicujus constitutus, possit eleemosynam facere.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod ille, qui est in potestate alterius constitutus, possit eleemosynam facere Religiosi enim sunt in potestate suorum prælatorum, quibus obedientiam voverunt: Sed si eis non liceret eleemosynam facere damnum reportarent ex statu religionis: quia sicut * Amb. dicit *Summa Christianæ religionis in pietate consistit*, quæ maximè per eleemosynarum largitionem commendatur. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynam facere.

¶ 2. Præterea, Uxor est sub potestate viri, ut dicitur Gen. 3. Sed uxor potest eleemosynam facere, cum assumatur in viri societatem. Unde & de beata Lucia dicitur, quod ignorante sponso, eleemosynas faciebat. Ergo per hoc quòd aliquis est in potestate alterius constitutus, non impeditur quin possit eleemosynas facere.

¶ 3. Præterea, Naturalis quædam subjectio est filiorum ad parentes. Unde Apost. ad Eph. 6, dicit: *Filij, obedite parentibus vestris in Domino.* Sed filij, ut videtur, possunt de rebus patris eleemosynas facere, quia sunt quodammodo ipsorum, cùm sint hæredes: & ideo cùm possint eis uti ad usum corporis, multo magis videtur quòd possint eis uti eleemosynas dando, ad remedium animæ suæ. Ergo illi qui sunt in potestate alterius constituti, possunt eleemosynas dare.

¶ 4. Præterea, Servi sunt sub potestate dominorum, secundum illud ad Titum 2. *Servos dominis suis subditos esse.* Licet autem eis aliquid in utilitatem Domini facere: quòd maximè fit, si pro eis eleemosynas largiantur. Ergo illi qui sunt in potestate aliena constituti, possunt eleemosynas facere.

SED CONTRA est, quod eleemosynæ non sunt faciendæ de alieno, sed de justis laboribus propriis unusquisque eleemosynam facere debet, ut * Aug. dicit, in lib. de Verbis Domini. Sed si subjecti aliis eleemosynam facerent, hoc esset de alieno. Ergo illi, qui sunt sub potestate constituti aliorum, non possunt eleemosynam facere.

* Ser. 35. inter princip. & med. tom. 10.

CONCLUSIO.

*Sub alterius potestate constitutus de his tantum quorum ipse Dominus est, eleemosynam licitè facere potest, non autem de his quæ Domini sui sunt, nisi fortè in casu extremæ necessitatis.*

RESPONDEO dicendum, quòd ille qui est sub potestate alterius constitutus inquantum hujusmodi, secundum superioris potestatem regulari debet. Hic est enim ordo naturalis, ut inferiora secundum superiora regulentur. Et ideo oportet quod ea in quibus inferior superiori subjicitur, dispenset non aliter, quàm ei sit à superiore permissum. Sic ergo, ille qui est sub potestate constitutus, de re secundum quam superiori subjicitur, eleemosynam facere non debet, nisi quatenus ei à superiore fuerit commissum. Si quis verò habeat aliquid secundum quod potestati superioris non subsit; jam secundum hoc non est potestati subjectus, quantum ad hoc proprij juris existens; & de hoc potest eleemosynam facere.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd monachus si habet dispensationem à prælato commissam, potest eleemosynas facere de rebus monasterij, secundum quod sibi est commissum. Si verò non habet dispensationem, quia nihil proprium habet, tunc non potest facere eleemosynam sine licentia Abbatis vel expressè habita, vel probabiliter præsumpta, nisi fortè in articulo extremæ necessitatis, in quo licitum esset ei furari, ut eleemosynam daret. Nec propter hoc efficitur pejoris conditionis: quia sicut dicitur in lib. de * Eccles. dogmat. *Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, sed melius est, pro intentione sequendi Dominum, insimul omnia donare, & absolutum sollicitudine, egere cum Christo.*

* cap. 71. habetur inter opera Aug. tom. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd si uxor habet alias res præter dotem, quæ ordinatur ad sustentanda onera matrimonij, vel ex proprio lucro, vel quocunque alio licito modo, potest dare eleemosynas etiam irrequisito assensu viri, moderatas tamen, ne ex earum superfluitate vir depauperetur. Alias autem non debet dare eleemosynas sine consensu viri, vel expresso vel præsumpto, nisi in articulo necessitatis: sicut de monacho * dictum est. Quamvis enim mulier sit æqualis viro in actu matrimonij: tamen in his quæ ad dispositionem domus pertinent, *vir caput est mulieris*, secundum Apostolum 1. ad Cor. 11. Beata autem Lucia sponsum habebat, non virum: Unde de consensu matris poterat eleemosynam facere.

* In isto art. ad 1. Argum.

AD TERTIUM dicendum, quòd ea quæ sunt filij familias, sunt patris: & ideo non potest eleemosynam facere: nisi fortè aliquam modicam, de qua potest præsumere quod patri placeat: nisi fortè alicujus rei esset sibi à patre dispensatio commissa. Et idem dicendum est de servis. Unde patet solutio. AD QUARTUM.

ARTICULUS IX.

*Utrum propinquioribus sit magis eleemosyna danda.*

4. dist. 15. q. 2. ar. 9. qu. 1. Et Rom. 12. lect. 2. fin. & 1. co. 16. co. 5.

AD NONUM sic proceditur. Videtur quòd non sit magis propinquioribus eleemosyna facienda. Dicitur enim Eccl. 12. *Da misericordi, & non suscipias peccatorem, benefac humili, & non des impio.* Sed quandoque contingit quod nostri propinqui sunt peccatores, & impij. Ergo non sunt eis magis eleemosynæ faciendæ.

¶ 2. Præterea, Eleemosynæ sunt faciendæ propter retributionem mercedis æternæ, secundum illud Matth. 6. *Et pater tuus qui videt in abscondito, reddet tibi.* Sed retributio æterna maximè acquiritur ex eleemosynis quæ Sanctis erogantur, secundum illud Luc. 16. *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis; ut cùm defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula*, quod exponens * Aug. in lib. de Verbis Domini dicit: *Qui sunt qui habebunt æterna habitacula, nisi sancti Dei? & qui sunt, qui ab eis recipiendi sunt in tabernacula, nisi qui eorum indigentiæ serviunt?* Ergo magis sunt eleemosynæ dandæ sanctioribus, quàm propinquioribus.

* Ser. 35. circa princip. tom. 10.

¶ 3. Præterea, Maximè homo est sibi propinquus: Sed sibi non potest homo eleemosynam facere. Ergo videtur quod non sit magis facienda eleemosyna personæ magis conjunctæ.

SED CONTRA est, quod Apostol. dicit 1. ad Tim. 5. *Si quis suorum, & maximè domesticorum, curam non habet, fidem negavit, & est infideli deterior.*

CONCLUSIO.

*Multo sanctiori ac majorem patienti necessitatem, & magis ad commune bonum utili, magis est eleemosyna danda, quàm personæ propinquiori, nisi propinquitatis valde magnum esset vinculum.*

† lib. 1. c. 28. t. 3. RESPONDEO dicendum, quòd sicut † August. dicit in 1. de Doctrina Christiana (cap. 28) *Illi qui sunt nobis magis conjuncti, quasi quadam sorte nobis obveniunt, ut eis magis providere debeamus.* Est tamen circa hoc discretionis ratio adhibenda, secundum differentiam conjunctionis, & sanctitatis, & utilitatis. Nam multo sanctiori magis indigentiam patienti, & magis utili ad commune bonum, est magis eleemosyna danda quam personæ propinquiori, maximè si non sit multum conjuncta, cujus cura specialis nobis non immineat; & si magnam necessitatem non patiatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd peccatori non est subveniendum, inquantum est peccator, id est, ut per hoc in peccato foveatur; sed inquantum homo est, id est, ut natura sustentetur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd opus eleemosynæ ad mercedem retributionis æternæ dupliciter valet. Uno quidem modo ex radice charitatis; & secundum hoc, eleemosyna est meritoria, prout in ea servatur ordo charitatis, secundum quem propinquioribus magis providere debemus, cæteris paribus. Unde * Amb. dicit in 1. de Officiis (cap. 30.) *Est illa probanda liberalitas, ut proximos sanguinis tui non despicias, si egere cognoscas. Melius est enim ut ipse subvenias tuis, quibus pudor est ab aliis sumptum deposcere.* Alio modo valet eleemosyna ad retributionem vitæ æternæ, ex merito eius cui donatur, qui orat pro eo qui eleemosynam dedit. Et secundum hoc loquitur ibi Augustinus.

* lib. 1. cap. 30. circa vel. tom. 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd cùm eleemosyna sit opus misericordiæ; sicut misericordia non est propriè ad seipsum, sed per quandam similitudinem, ut supra * dictum est: ita etiam, propriè loquendo, nullus sibi eleemosynam facit, nisi fortè ex persona alterius, putà cum aliquis distributor ponitur eleemosynarum, potest & ipse sibi accipere, si indigeat, eo tenore quo & aliis ministrat.

* q. 30. a. 1. ad 2.

ARTICULUS X.

*Utrum eleemosyna sit abundanter facienda.*

Infrà q. 117 a. 1. ad 2. Et 2 Co. 8. co. 1. & 3. & c. 6. co. 4 & 5.

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quòd eleemosyna non sit abundanter facienda. Eleemosyna enim maximè debet fieri conjunctioribus. Sed illis non debet sic dari, ut ditiores inde fieri valeant: sicut * Amb. dicit in 1. de Offic. (cap. 30.) Ergo nec aliis debet abundanter dari.

* lib. 1. cap. 30. circa me. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Ambr. dicit ibidem. *Non debent simul effundi opes, sed dispensari.* Sed abundantia eleemosynarum ad effusionem pertinet: Ergo eleemosyna non debet fieri abundanter.

¶ 3. Præterea, Secundæ ad Cor. 8. dicit Apost. *Non ut aliis sit remissio,* (id est, ut alij de vestris otiosè vivant) *vobis autem sit tribulatio,* id est, paupertas. Sed hoc contingeret, si eleemosyna daretur abundanter. Ergo non est abundanter eleemosyna largienda.

SED CONTRA est, quòd dicitur Tob. 4. *Si multum tibi fuerit, abundanter tribue.*

CONCLUSIO.

*Abundanter eleemosynam facere, ut indigentiam suppleat recipientis, & sit secundum propria facultatis proportionem facta, laudabile est: sed vitium est sic abundanter dare, ut recipiens superfluum habeat.*

RESPONDEO dicendum, quòd abundantia eleemosynæ potest considerari & ex parte dantis, & ex parte recipientis. Ex parte quidem dantis, cùm scilicet aliquis aliquid dat quod est multum secundum proportionem propriæ facultatis: & sic laudabile est abundanter dare. Unde & Dominus Luc. 21. laudavit viduam *quæ ex eo quod deerat illi, omnem victum quem habuit, misit:* Observatis tamen his, quæ suprà dicta sunt de eleemosyna facienda de necessariis. Ex parte verò ejus cui datur, est abundans eleemosyna dupliciter. Uno modo, quod suppleat sufficienter ejus indigentiam; & sic laudabile est abundanter eleemosynam tribuere. Alio modo, ut superabundet superfluitatem. Et hoc non est laudabile, sed melius est pluribus indigentibus elargiri. Unde & Apostolus dicit 1. ad Cor. 13. *Si distribuero in cibos pauperum.* Ubi * Gloss. dicit: *Per hoc cautela eleemosynæ docetur, ut non uni, sed multis detur, ut pluribus prosit.*

* Gloss. Interlin. ibid.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de abundantia superexcedente necessitatem recipientis eleemosynam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de abundantia eleemosynæ ex parte dantis. Sed intelligendum est, quod Deus non vult simul effundi omnes opes, nisi in mutatione status. Unde subdit * ibi. *Nisi fortè, ut Eliseus boves suos occidit, & pavit pauperes ex eo quod habuit; ut nulla cura domestica teneretur.*

* Loco citato in argum.

AD TERTIUM dicendum, quòd auctoritas inducta quantum ad hoc quod dicit: *Non ut aliis sit remissio vel refrigerium,* loquitur de abundantia eleemosynæ, quæ superexcedit necessitatem recipientis: cui non est danda eleemosyna ut inde luxurietur, sed ut inde sustentetur. Circa quod tamen est discretio adhibenda, propter diversas conditiones hominum: quorum quidam delicatius nutriti, indigent magis delicatis cibis aut vestibus. Unde * Ambr. dicit in lib. de offic. (ubi sup.) *considerande est in largiendo ætas atque debilitas. Nonnunquam etiam verecundia, quæ ingenuos prodit natales: aut si quis ex divitiis in egestatem cecidit sine vitio suo.* Quantum verò ad id quod subditur: *Vobis autem tribulatio,* loquitur de abundantia ex parte dantis. Sed sicut * Gloss. ibidem dicit: *non hoc ideo dicit quin melius esset* (scilicet abundanter dare) *Sed de infirmis timet, quos sic dare monet ut egestatem non patiantur.*

* Ejusdem 1. lib. c. 1 tom. 1.

* Gloss. interlin. ibid.

QUÆSTIO XXXIII.

*De correctione fraterna, in octo articulos divisa.*

DEinde considerandum est de correctione fraterna.

Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, utrum fraterna correctio sit actus charitatis.

¶ Secundò, utrum sit sub præcepto.

¶ Tertiò, utrum hoc præceptum extendat se ad omnes, vel solùm ad prælatos.

¶ Quartò, utrum subditi teneantur ex hoc præcepto prælatos corrigere.

¶ Quintò, utrum peccator possit corrigere.

¶ Sextò, utrum aliquis debeat corripi; qui ex correctione sit deterior.

¶ Septimò, utrum secreta correctio debeat præcedere denuntiationem.

¶ Octavò, utrum testium inductio debeat præcedere denuntiationem.

QUÆSTIONIS XXXIII,

Dè fraterna correctione,

In octo partes divisæ,

AXIOMA.

*Correptio illa, qua delinquentis malo propter privatum*
1 *ipsius commodum, mederi studemus, ¹ charitatis actus*
2 *est, ² caditque sub præceptum, quandocunque ad delinquentis emendationem, delinquenti necessaria, aut pro-*
6 *futura, verosimili conjectura judicatur, ⁶ alias enim (quando videlicet, aut nihil profutura, aut plus mali quam boni allatura probabiliter creditur) tantum abest à præcepto, ut ejus omissio, quam susceptio multo sit*
3 *laudabilior. ³ Atque hæc correctio ad omnes pertinet charitate præditos, sive præfecti sint, sive alterius*
4 *cujuscunque conditionis, ⁴ tam eorum qui præsunt, quàm eorum qui subjecti sunt, respectu. In qua exequenda, quando fratris peccatum non est passim notum, neque ejus noxa ad ullos alios quàm ad ipsius delinquentis, & ejus contra quem delinquitur, detrimentum redun-*
7 *dat; hic ordo observari debet, ⁷ ut denunciationem, se-*
8 *creta commonitio, & hac non proficiente, ⁸ testium inductio, antecedat. Cæterum licet fraterna correptio ad eorum munus propriè spectet, qui omni crimine*
5 *vacant, ⁵ in nullam tamen incurreret culpam is peccator, qui animo humili, sine scandalo, ad fratrem de majore scelere quam suum sit reprehendendum accederet.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum fraterna correctio sit actus charitatis.*

Inf. art. 4. cor. 1 2 4. dist. 9. 2. ar. ad 6.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod fraterna correctio non sit actus charitatis. Dicit enim * Gl. Matt. 18. super illud. *Si peccaverit in te frater tuus*: quòd frater est arguendus ex zelo justitiæ: sed justitia est virtus distincta à charitate: Ergo correctio fraterna non est actus charitatis, sed justitiæ.

* Gl. ordinaria ibid.

¶ 2. Præterea, Correctio fraterna fit per secretam admonitionem. Sed admonitio, est consilium quoddam quod pertinet ad prudentiam. Prudentis enim est esse consiliativum, ut dicitur in † Ethic. ergo fraterna correctio non est actus charitatis, sed prudentiæ.

† lib. 6 c. 5. 7. 9.

¶ 3. Præterea, Contrarij actus non pertinent ad eandem virtutẽ. Sed supportare peccantem est actus charitatis, secundum illud ad Gal. 6. *alter alterius onera portate & sic adimplebitis legem Christi*; quæ est lex charitatis. Ergo videtur quod corrigere fratrem peccantem, quod est contrarium supportationi, non sit actus charitatis.

SED CONTRA est, quòd corrigere delinquentem est quædam eleemosyna spiritualis. Sed eleemosyna est actus charitatis, ut suprà * dictum est (qu. 32. art. 1.) Ergo & correctio fraterna est actus charitatis.

* qu. art. 1.

CONCLUSIO.

*Correctio qua fratris malum & peccatum repellimus, actus misericordiæ ac charitatis est, ut imperantis, & magis quam infirmitatis curatio, vel subventio; at correctio, qua remedium adhibetur malo, quod vergit in aliorum, & communis boni nocumentum, actus potius justitiæ est.*

RESPONDEO dicendum, quòd correctio delinquentis est quoddam remedium quod debet adhiberi contra peccatum alicujus. Peccatum autem alicujus dupliciter considerari potest: Uno quidem modo inquantum est nocivum ei, qui peccat; Alio modo, inquantum vergit in nocumentum aliorum, qui ex ejus peccato læduntur, vel scandalizantur: & etiam inquantum est in nocumentum boni communis, cujus justitia per peccatum hominis perturbatur. Duplex ergo est correctio delinquentis; Una quidem, quæ adhibet

adhibet remedium peccato, inquantum est quoddam malum ipsius peccantis,& ista est propriè *fraterna correctio*,quæ ordinatur ad emendationem delinquentis. Removere autem malum alicujus,ejusdem rationis est, sicut bonum ejus procurare. Procurare autem fratris bonum pertinet ad charitatem, per quam volumus & operamur bonum amico. Vnde etiam correctio fraterna est actus charitatis,quia per eam repellimus malum fratris, scilicet peccatum, cujus remotio magis pertinet ad charitatem, quam etiam remotio exterioris damni, vel etiam corporalis nocumenti; quanto contrarium bonum virtutis magis est affine charitati, quam bonum corporis, vel exteriorum rerum. Vnde correctio fraterna est actus charitatis potius quam curatio infirmitatis corporalis,vel subventio,qua excluditur exterior egestas. Alia verò correctio,est quæ adhibet remediũ peccato delinquentis,secundum quod est in malum aliorum, & præcipuè in nocumentum communis boni. Et talis correctio est actus justitiæ, cujus est conservare rectitudinem justitiæ unius ad alterum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa loquitur de secunda correctione,quæ est actus justitiæ. Vel si loquatur etiam de prima,tunc justitia ibi sumitur, secundum quod est universalis virtus, ut infrà * dicetur, prout etiam *omne peccatum est iniquitas*, ut dicitur 1. Joan. 3. quasi contra justitiam existens.

[* qu. 58. art. 5. † lib. 6. Ethic. c. 12. & 13. to. 5.]

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philos. dicit in 9. † Ethic. Prudentia facit rectitudinem in his,quæ sunt ad finem,de quibus est consilium & electio. Tamen cum per prudentiam aliquid rectè agimus ad finem alicujus virtutis moralis,puta temperantiæ,vel fortitudinis,actus ille est principaliter illius virtutis, ad cujus finem ordinatur. Quia ergo admonitio, quæ fit in correctione fraterna, ordinatur ad amovendum fratris peccatum, quod pertinet ad charitatem,manifestum est quod talis admonitio principaliter est actus charitatis quasi imperantis: prudentiæ verò secundario quasi exequentis & dirigentis actum.

Ad tertium dicendum, quòd correctio fraterna non opponitur supportationi infirmorum, sed magis, ex ea consequitur: In tantum enim aliquis supportat peccantem,inquantum contra eum non turbatur, sed benevolentiam ad eum servat, & ex hoc contingit, quod eum satagit emendare.

## Articulus II.

*Vtrum correctio fraterna sit in præcepto.*

[4. d. 19. q. 2. art. 1. q. 1. & vide q. 1. ar. 2. ad 16. * In exposit. Symboli ad Damasũ tom. 2.]

AD secundum sic proceditur. Videtur quòd correctio fraterna non sit in præcepto. Nihil enim quod est impossibile, cadit sub præcepto, secundum illud * Hier. *Maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse.* Sed Eccl. 7. dicitur. *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.* Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

¶ 2. Præterea, Omnia præcepta legis divinæ ad præcepta Decalogi reducuntur: Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo præceptorum Decalogi. Ergo non cadit sub præcepto.

¶ 3. Præterea, Omissio præcepti divini est peccatum mortale, quod in sanctis viris non invenitur. Sed omissio fraternæ correctionis invenitur in sanctis & spiritualibus viris. Dicit enim † Aug. 1. de Civit. Dei (cap. 9.) quòd *non solum inferiores, verum etiam hi qui superiorem vitæ gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstinent propter quandam cupiditatis maculam, non propter officia charitatis.* Ergo correctio fraterna non est in præcepto.

[† lib. 1. c. 9. parũ à med. tom. 5.]

¶ 4. Præterea, Illud quod est in præcepto, habet rationem debiti: Si ergò correctio fraterna caderet sub præcepto, hoc fratribus deberemus, ut eos peccantes corrigeremus. Sed ille, qui debet alicui debitum corporale, puta pecuniam, non debet esse contentus,ut ei occurrat creditor,sed debet eum quærere,ut debitum reddat. Oporteret ergo, quod homo quæreret correctione indigentes ad hoc, quod eos corrigeret, quod videtur inconveniens, tum propter multitudinem peccantium, ad quorum correctionem unus homo non posset sufficere; tum etiam, quia oporteret,quod religiosi de claustris suis exirent ad corrigendos homines, quod est inconveniens. Non ergo fraterna correctio est in præcepto.

Sed contra est, quòd † Aug. dicit in libro de verbis Domini; *Si neglexeris corrigere, pejor es factus eo qui peccavit.* Sed hoc non esset, nisi per hujusmodi negligentiam aliquis præceptum omitteret: ergo correctio fraterna est in præcepto.

[† Ser. 16. inter pr. & med. tom. 10.]

## Conclusio.

*Cum fraterna correctio ad fratris emendationem ordinetur, tunc est in præcepto, quando evidens est ejus ex correptione fructus.*

Respondeo dicendum, quòd correctio fraterna cadit sub præcepto. Sed considerandum est,quod sicut præcepta negativa legis prohibent actus peccatorum, ita præcepta affirmativa inducunt ad actus virtutum. Actus autem peccatorum sunt secundum se mali,& nullo modo bene fieri possunt, nec aliquo tempore aut loco, quia secundum se sunt conjuncti malo fini, ut dicitur in 2. † Eth. & ideo præcepta negativa obligant semper, & ad semper. Sed actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis, quæ requiruntur ad hoc,quod sit actus virtuosus,ut scilicet fiat ubi debet,& quando debet,& secundum quod debet. Et quia dispositio eorum, quæ sunt ad finem, attenditur secundũ rationem finis, in istis circumstantiis virtuosi actus præcipuè attendenda est ratio finis,quæ est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicujus circumstantiæ circa virtuosum actum, quæ totaliter tollat bonum virtutis, hic actus contrariatur præcepto. Si autem sit defectus alicujus circumstantiæ, quæ non totaliter tollat virtutem, licet non perfectè attingat ad bonum virtutis, non est contra præceptum. Vnde & Philosoph. dicit in 2. Ethic. * quod si parum discedatur à medio,non est contra virtutem,sed si multum discedatur corrumpitur virtus in suo actu. Correctio autem fraterna ordinatur ad fratris emendationem, & ideo hoc modo cadit sub præcepto, secundum quod est necessaria ad istum finem; non autem ita, quod quolibet loco vel tempore frater delinquens corrigatur.

[† lib. 2. c. 6. to. 5. * lib. 2. ante fin. libri c. 5.]

Ad primum ergo dicendum, quòd in omnibus bonis agendis operatio hominis non est efficax, nisi adsit auxilium divinum, & tamen homo debet facere,quod in se est. Vnde August. † dicit in lib. de Correctione & gratia: Nescientes quis pertineat ad prædestinatorum numerum, & quis non pertineat, sic affici debemus charitatis affectu,ut omnes velimus salvos fieri. Et ideo omnibus debemus fraternæ correctionis officium impendere sub spe divini auxilii.

[† cap. 15. paulo à princ. t. 7.]

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà † dictum est, omnia præcepta quæ pertinent ad impendendum aliquod beneficiũ proximo, reducuntur ad præceptum de honoratione parentum.

[† qu. 32. art. 5. ad quartum.]

Ad tertium dicendum, quòd correctio fraterna tripliciter omitti potest. Vno quidem modo meritoriè, quando ex charitate aliqui correctionem omittit. Dicit enim August. in 1. † de Civitate Dei (cap. 4.) *Si propterea quisque objurgandis & corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquiritur, vel eisdem ipsis metuit,ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam & piam erudiendos impediant alios infirmos & premant, atque avertant à fide, non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium charitatis.* Alio modo prætermittitur fraterna correctio cum peccato mortali, *quando scilicet formidatur* (ut ibi † dicitur) *judicium vulgi & carnis excusatio vel peremptio, dum tamen hæc ita dominentur in animo, quod fraternæ charitati præponantur.* Et hoc videtur contingere, quando aliquis probabiliter præsumit de aliquo delinquente,quod posset eum à peccato retrahere, & tamen propter timorem vel cupiditatem prætermittit. Tertio modo hujusmodi omissio est peccatum veniale, quando timor & cupiditas tardiorem faciunt hominem ad corripienda delicta fratris: Non tamen ita,quod si ei constaret quod fratrem posset à peccato retrahere, propter timorem vel cupiditatem omitteret; quibus in animo suo præponit charitatem fraternam. Et hoc modo quandoque viri sancti negligunt corrigere delinquentes.

[† lib. 1. c. 6. ante medium tom. 5. † Ibidem 1. lib. c. 9. tom. 5.]

Ad quartum dicendum, quòd illud quod debetur alicui determinatæ & certæ personæ,sive sit bonũ corporale, sive spirituale; oportet quod ei impendamus,non expectantes quod nobis occurrat, sed debitam sollicitudinem habentes, ut eum inquiramus. Vnde sicut ille qui habet pecuniam creditoris, debet eum requirere cum tempus fuerit,ut ei debitum reddat, ita qui habet spiritualiter curam alicujus, debet eum quærere, ad hoc quod eum corrigat de peccato. Sed illa beneficia,quæ non debentur certæ personæ,sed communiter omnibus proximis,sive sint corporalia,sive spiritualia,non oportet nos quærere quibus impendamus,sed sufficit quod impẽdamus eis qui nobis occurrũt. Hoc enim *quasi pro quadam sorte habendum est*,ut * August. dicit in 1. de Doct. Christ. (cap. 8.) Et propter hoc † dicit in lib. de verb. Domini (ubi sup.) quòd *admonet nos Dominus noster,non negligere invicem peccata nostra, non quærendo quid reprehendas, sed videndo quod corrigas.* Alioquin efficeremur exploratores vitæ aliorum: contra id quod dicitur Proverb. 24. *Ne quæras impietatem in domo justi,& non vastes requiem ejus.* Unde patet quod nec religiosos oportet exire claustrum ad corrigendum delinquentes.

[* lib. 1. de Doctr. Christ. c. 28. parũ à princ. tomo 3. † Ser. 16. in princ. illius, tomo 10.]

## Articulus III.

*Vtrum correctio fraterna pertineat solum ad prælatos.*

[4. d. 19. q. 2. ar. 2. & ver. q. 3. art. 1.]

AD tertium sic proceditur. Videtur quod correctio fraterna non pertineat,nisi ad prælatos: dicit enim Hieron. *Sacerdotes studeant illud Evangelii implere: Si peccaverit in te frater tuus*, &c. Sed nomine sacerdotum consueverunt significari prælati, qui habent curam aliorum. Ergo videtur quod ad solos prælatos pertineat fraterna correctio.

¶ 2. Præterea, fraterna correctio est quædam eleemosyna spiritualis. Sed corporalem eleemosynam facere,pertinet ad eos qui sunt superiores in temporalibus, scilicet ad ditiores: Ergo & fraterna correctio pertinet ad eos, qui sunt superiores in spiritualibus scilicet ad prælatos.

¶ 3. Præterea, Ille qui corrigit aliũ, movet eum sua admonitione ad melius. Sed in rebus naturalibus inferiora movẽtur à superioribus: Ergo etiam secundum ordinem, virtutis, qui sequitur ordinem naturæ, ad solos prælatos pertinet inferiores corrigere.

Sed contra est,quòd † dicitur 24. q. 3. *Tam sacerdotes quam reliqui fideles omnes summam debent habere curam de his qui pereunt, quatenus eorum redargutione, aut corrigantur à peccatis, aut si incorrigibiles appareant, ab Ecclesia separentur.*

[† c. Tam sacerdotes, ex Anacl. ep. 3.]

## Conclusio.

*Correctio quæ actus est charitatis,non modo ad prælatos, sed etiam ad quoscunque charitatem habentes spectat: sed correptio quæ est actus justitiæ,ad solos prælatos & judices attinet.*

Respondeo dicendum, quòd sicut † dictum est, duplex est correctio. Una quidem, quæ est actus charitatis, quæ specialiter tendit ad emendationem fratris delinquentis per simplicem admonitionem; & talis correctio pertinet ad quemlibet charitatem habentem, sive sit subditus, sive prælatus. Est autẽ alia correctio quæ est actus justitiæ, per quam intenditur bonum commune; quod non solum procuratur per admonitionem fratris,sed etiã interdũ per punitionem,ut alii à peccato timentes desistant. Et talis

[† Art. 1. hujus q.]

talis correctio pertinet ad solos Prælatos, qui non solum habent admonere, sed etiam corrigere puniendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam in correctione fraterna, quæ ad omnes pertinet gravior est cura Prælatorum, ut dicit Aug. * in 1. de civit. Dei (ubi sup.) Sicut enim temporalia beneficia potius debet aliquis exhibere illis quorum curam temporalem habet, ita etiam beneficia spiritualia, puta correctionem, doctrinam, & alia hujusmodi, magis debet exhibere illis qui sunt suæ spirituali curæ commissi. Non ergo intendit Hieron. † dicere quod ad solos sacerdotes pertineat præceptum de correctione fraterna, sed quod ad hoc specialiter pertinet.

* lib. 1. cap. 9. tom. 5.
† loco citato in argum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut ille qui habet unde corporaliter subvenire possit, quantum ad hoc dives est, ita ille qui habet sanum rationis judicium ex quo possit alterius delictum corrigere, quantum ad hoc est superior habendus.

Ad tertium dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus quædam mutuo in se agunt, quia quantum ad aliquid sunt se invicem superiora, prout scilicet utrumque est quodammodo in potentia, & quodammodo in actu respectu alterius. Et similiter aliquis inquantum habet sanum rationis judicium in hoc, in quo alter delinquit, potest eum corrigere, licet non sit simpliciter superior.

## Articulus IV.

*Utrum quis teneatur corrigere prelatum suum.*

4.d.19. q. 2. ar.2.q. 3. Et ver. qu. 3. a.1. ad 18. & c. 2. lect. 3. princ. Et ad Gal. cap. ult. fin.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd aliquis non teneatur corrigere Prælatum suum; dicitur enim Exod. 19. *Bestia que tetigerit montem lapidabitur.* Et 2. Reg. 6. dicitur quod Oza percussus est à Domino, quia tetigit arcam. Sed per montem & arcam significatur Prælatus. Ergo Prælati non sunt corrigendi à subditis.

¶ 2. Præterea, Galat. 2. super illud. *in faciem ei restiti*, dicit Gloss. * *ut par.* Ergo cum subditus non sit par Prælato, non debet eum corrigere.

* Gloss. Amb. ibid.

¶ 3. Præterea, Greg. dicit, *Sanctorum vitam corrigere non præsumat, nisi qui de se meliora sentit.* Sed aliquis non debet de se meliora sentire, quam de Prælato suo. Ergo Prælati non sunt corrigendi.

Sed contra est, quod Aug. † dicit in regula, *Non solum vestri, sed etiam ipsius* (scilicet Prælati) *miseremini, qui inter vos quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versatur.* Sed correctio fraterna est opus misericordiæ: ergo & Prælati sunt corrigendi.

† In regula can. non remotè à fine, tom. 1.

### Conclusio.

*Non tenentur subditi secundum correptionem justitia Prelatos suos corrigere, sed secundum charitatis correptionem illos cum reverentia & honore, ac mansuetudine admonere.*

Respondeo dicendum, quòd correctio quæ est actus justitiæ per coërcitionem pœnæ, non competit subdito respectu Prælati: Sed correctio fraterna quæ est actus charitatis, pertinet ad unumquemque respectu cujuslibet personæ ad quem charitatem debet habere, si in eo aliquid corrigibile inveniatur. Actus enim ex aliquo habitu vel potentia procedens, se extendit ad omnia quæ continentur sub objecto illius potentiæ, vel habitus sicut visio ad omnia quæ continentur sub objecto visus. Sed quia actus virtuosus debet esse moderatus debitis circumstantiis: ideo in correptione, qua subditi corrigunt Prælatos, debet modus congruus adhiberi, ut scilicet non cū protervia & duritia, sed cum mansuetudine & reverentia corripiantur. Unde Apost. dicit 1. ad Tim. 5. *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.* Et ideo Dion. * redarguit Demophilum monachum, quia sacerdotem irreverenter correxerat, eum percutiens, & de Ecclesia ejiciens.

* Incipit epist. Hib. historia.

Ad primum ergo dicendum, quòd tunc Prælatus inordinatè videtur tangi, quando irreverenter objurgatur, vel etiam quando ei detrahitur. Et hoc significatur per contactum montis & arcæ damnatum à Deo.

Ad secundum dicendum, quòd in faciem resistere coram omnibus, excedit modum fraternæ correctionis. Et ideo sic Paulus Petrum non reprehendisset, nisi aliquo modo par esset, quantum ad fidei defensionem. Sed in occulto admonere & reverenter, hoc potest etiam ille qui non est par. Unde Apost. ad Coloss. ult. scribit de subditis, ut Prælatum suum admoneant, cum dicit, *Dicite Archippo* (Episcopo) *Ministerium tuum imple.* Sciendum tamen est, quod ubi immineret periculum fidei, etiam publicè essent prælati à subditis arguendi. Unde Paulus, qui erat subditus Petro, propter imminens periculum scandali circa fidem, Petrum publicè arguit. Et, sicut Gloss. * Aug. dicit ad Gal. 2. *Ipse Petrus exemplum majoribus prabuit, ut sicubi fortè rectum tramitem reliquissent, non dedignentur etiam à posterioribus corripi.*

* Epist. 19. inter med. & finem, tom. 2.

Ad tertium dicendum, quòd præsumere se esse simpliciter meliorem, quàm prælatus suus sit, videtur esse præsumptuosæ superbiæ: Sed æstimare se meliorem quantum ad aliquid non est præsumptionis, quia nullus est in hac vita qui non habeat aliquem defectum. Et etiam considerandum est, quòd cùm aliquis Prælatum charitativè monet, non propter hoc se majorē existimat, sed auxilium impartitur ei, qui *quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versatur*, ut August. † dicit in regula.

† loco citato in argum.

## Articulus V.

*Utrum peccator debeat corripere delinquentem.*

4. dist. 19. qu. 2. a. 2. qu. 2. Et Matth. 7. lo. 2. Et 2. cor. 2.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd peccator corrigere debeat delinquentem. Nullus enim propter peccatum quod commisit, à præcepto observando excusatur. Sed correctio fraterna cadit sub præcepto, ut dictum * est (cap. 2.) ergo videtur quod propter peccatum quod quis commisit, non debeat prætermittere hujusmodi correctionem.

* Art. 2. hujus q.

¶ 2. Præterea, Eleemosyna spiritualis potior est quam corporalis Eleemosina. Sed ille qui est in peccato, non debet abstinere, quin Eleemosinam corporalem faciat: ergo multo minus debet abstinere à correctione delinquentis, propter peccatum præcedens.

¶ 3. Præterea, 1. Joan. 1. dicitur. *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Si ergo propter peccatum aliquis impeditur à correctione fraterna, nullus erit qui possit corrigere delinquentem. Hoc autem est inconveniens, ergo & primum.

Sed contra est, quòd Isidorus dicit † in lib. de summo bono. *Non debet vitia aliorum corrigere, qui est vitiis subjectus* & Rom. 2. adjicitur: *in quo alium judicas, teipsum condemnas. Eadem enim agis qua judicas.*

† lib. 3. cap. 32. in princ.

### Conclusio.

*Cum peccatum non tollat totum rationis judicium, potest peccator absque incursu peccati, delinquentem corrigere: quamquam in tali casu corripientis peccatum correctioni delinquentis non parvum afferat impedimentum.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum * est, correctio delinquentis pertinet ad aliquem, inquantum viget in eo rectum judicium rationis. Peccatum autem (ut supra dictum † est) non tollit totum bonum naturæ, quin remaneat in peccatore aliquid de recto judicio rationis. Et secundum hoc potest sibi competere alterius delictum arguere. Sed tamen per peccatum præcedens, impedimentum quoddam huic correctioni affertur propter tria. Primo quidem, quia ex peccato præcedenti indignus redditur ut alium corrigat, & præcipuè si majus peccatum commisit, non est dignus, ut alium corrigat de minori peccato. Unde super illud Matth. 7. *Quid vides festucam*, &c. dicit Hieron. † *De his loquitur, qui cum mortali crimine detineantur obnoxii; minora peccata fratribus non concedunt.* Secundo redditur indebita correctio propter scandalum, quod sequitur ex correctione, si peccatum corripientis sit manifestum, quia videtur, quod ille qui corrigit, non corrigat ex charitate, sed magis ad ostentationem. Unde super illud Matth. 7. *Quomodo dicis fratri tuo*, &c. exponit Chrys. * *in quo proposito, putas ex charitate ut salves proximum tuum? non quia teipsum ante salvares. Vis ergo non alios salvare, sed per bonam doctrinam malos actus celare, & scientia laudem ab hominibus quærere.* Tertio modo propter superbiam corripientis, inquantum scilicet aliquis propria peccata parvipendens, seipsum proximo præfert in corde suo, peccata ejus austera severitate dijudicans ac si ipse esset justus. Unde August. † dicit in lib. de sermone Domini in monte, *Accusare vitia, officium est bonorum virorum & benevolorum. Quod cum mali faciunt alienas partes agunt.* Et ideo sicut Aug. * dicit in eodem: *Cogitemus cum aliquem reprehendere nos necessitas cogit, utrum tale sit vitium, quod nunquam habuimus. Et tunc cogitemus nos homines esse, & habere potuisse. Vel tale quod aliquando habuimus. & jam non habemus, & tunc tangat memoriam communis fragilitas, ut illam correctionem non odium, sed misericordia præcedat. Si autem invenerimus nos in eodem vitio esse, non obiurgemus, sed congemiscamus, & ad æqualiter cavendum invitemus.* Ex his ergo patet, quod si peccator cum humilitate corripiat delinquentem, non peccat, nec sibi novam condemnationem acquirit, licet per hoc vel in conscientiam fratris, vel saltem sua pro peccato præterito condemnabilem se esse ostendat.

* a. prec. & art. 1. ad 2.
† 1. 2. q. 85. ar. 2.
† In hoc propos. tom. 9.
* Homil. 18. in Matth. in opere imperfecto parum ant. med. tom. 2.
† lib. 2. cap. 38. ant. med.
* Eod. lib. & cap. circa medium tom. 4.

Unde patet responsio ad objecta.

## Articulus VI.

*Utrum quis debeat à correctione cessare, propter timorem, ne ille fiat deterior.*

4. d. 19. q. 2. ar. 3. q. 2. ad 3. Et ver. q. 3. ar. 1. ad 1. & Ephes. 5. lect. 4. fin.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd aliquis non debeat à correctione cessare propter timorem, ne ille fiat deterior. Peccatum enim est quædam infirmitas animæ secundum illud Psalm. 6. *Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum.* Sed ille, cui imminet cura infirmi; etiam propter ejus contradictionem vel contemptum non debet cessare, quia tunc majus imminet periculum, sicut patet circa furiosos. Ergo multo magis debet homo peccantem corrigere quantumcumque graviter ferat.

¶ 2. Præterea, Secundum Hieronym. * veritas vitæ non est dimittenda propter scandalum? Præcepta autem Dei pertinent ad veritatem vitæ. Cum ergo correctio fraterna cadat sub præcepto, ut dictum † est; videtur quod non sit dimittenda propter scandalum ejus, qui corripitur.

* Habetur in Gloss. ord. Matt. 15 super illud: Scis quia Pharisæi audito hoc, scandalizati sunt.

¶ 3. Præterea, Secundum Apost. ad Rom. 3. *Non sunt facienda mala ut veniant bona.* Ergo pari ratione non sunt prætermittenda bona, ne veniant mala. Sed correctio fraterna est quoddam bonum. Ergo non est prætermittenda propter timorem, ne ille qui corripitur fiat deterior.

Sed contra est, quod dicitur Prov. 9. *Noli arguere derisorem, ne oderit te.* Ubi dicit Gloss. * *non est timendum, ne tibi derisor, cum arguitur contumelias inferat, sed hoc potius providendum, ne tractus ad odium, inde fiat pejor.* Ergo cessandum est à correctione fraterna, quando timetur, ne fiat ille inde deterior.

† Art. 2. huj. q.
* Gloss. ord. ibid. Prov. 9.

### Conclusio.

*Quanquam nunquam justitia correptio, qua ad Prælatos spectat dimittenda sit propter turbationem ejus qui corripitur, correptio tamen charitatis fraterna, ubi probabiliter æstimatur quod peccator admonitione contempta in pejora sit lapsurus, laudabiliter omittitur.*

Respon

RESPONDEO dicendum, quòd sicut † dictum est, duplex est correctio delinquentis. Vna quidem pertinens ad prælatos, quæ ordinatur ad bonum commune & habet vim coactivam. Et talis correctio non est dimittenda propter turbationē ejus qui corripitur; tum quia si propria sponte emendari non velit, cogendus est per pœnas, ut peccare desistat; tum etiam quia si incorrigibilis sit, per hoc providetur bono communi, dum servatur ordo justitiæ, & unius exemplo alii deterrentur. Unde judex non prætermittit ferre sententiam condemnationis in peccantem, propter timorem turbationis ipsius, vel etiam amicorum ejus. Alia verò est correctio fraterna, cujus finis est emendatio delinquentis non habens coactionem, sed simplicem admonitionem. Et ideo ubi probabiliter æstimatur quod peccator admonitionem non recipiat, sed ad pejora labatur, est ab hujusmodi correptione desistendum: quia ea quæ sunt ad finem, debent regulari secundum quod exigit ratio finis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd medicus quadam coactione utitur in phræneticum, qui curam ejus recipere non vult. Et huic assimilatur correptio Prælatorum, quæ habet vim coactivam, non autem simplex correctio fraterna.

AD SECUNDUM dicendum, quòd de correctione fraterna datur præceptum, secundum quod est actus virtutis: Hoc autem est secundum quod proportionatur fini. Et ideo quando est impeditiva finis, puta cum efficitur homo deterior, jam non pertinet ad veritatem vitæ, nec cadit sub præcepto.

AD TERTIUM dicendum, quòd ea quæ ordinantur, ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Et ideo correptio fraterna quando est impeditiva finis, scilicet, emendationis fratris, jam non habet rationem boni. Et ideo, cum prætermittitur talis correctio, non prætermittitur bonum ne eveniat malum.

## ARTICULUS VII.

*Vtrum in correctione fraterna debeat ex necessitate præcepti, admonitio secreta præcedere denuntiationem.*

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd in correctione fraterna non debeat ex necessitate præcepti admonitio secreta præcedere denuntiationem. In operibus enim charitatis præcipuè debemus Deum imitari, secundum illud Ephes. quinto, *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi, & ambulate in dilectione.* Deus autem interdum publicè punit hominem pro peccato, nulla secreta admonitione præcedente. Ergo videtur, quod non sit necessarium admonitionem secretam præcedere denuntiationem.

¶ 2. Præterea, Sicut * August. dicit in libro contra Mendacium: *Ex gestis sanctorum intelligi potest qualiter sunt præcepta sacræ Scripturæ intelligenda.* Sed in gestis sanctorum invenitur facta publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta monitione præcedente, sicut legitur Genes. 37. quòd *Ioseph accusavit fratres suos apud patrem crimine pessimo.* Et Actuum quinto dicitur, quod Petrus Ananiam & Sapphiram, occultè defraudantes, de pretio agri publicè denunciavit, nulla secreta admonitione præmissa. Ipse etiam Dominus non legitur secretò admonuisse Judam, antequam eum denuntiaret. Non ergo est de necessitate præcepti, ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

¶ 3. Præterea, Accusatio est gravior, quàm denuntiatio. Sed ad publicam accusationem potest aliquis procedere, nulla admonitione secreta præcedente. Determinatur enim in decretali, quòd *accusationem debet præcedere sola inscriptio.* Ergo videtur, quod non sit de necessitate præcepti, quod secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

¶ 4. Præterea, Non videtur esse probabile, quod ea quæ sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra præcepta Christi: Sed consuetum est in religionibus, quod in capitulis aliqui proclamentur de culpis, nulla secreta admonitione præmissa. Ergo videtur, quod hoc non sit de necessitate præcepti.

¶ 5. Præterea, Religiosi tenentur suis Prælatis obedire. Sed quandoque prælati præcipiunt, vel communiter omnibus, vel aliqui specialiter, ut si quid scit corrigendum, eis dicatur. Ergo videtur, quod, eis teneantur dicere etiam ante secretam admonitionem. Non ergo est de necessitate præcepti, ut secreta admonitio præcedat publicam denuntiationem.

SED CONTRA est, quod * August. dicit in lib. de verbis Domini (Serm. 16.) exponens illud: *Corripe ipsum inter te & ipsum solum, studens correctioni, parcens pudori. Fortè enim præ verecundia incipit defendere peccatum suum, & quem vis facere meliorem, facis pejorem.* Sed ad hoc tenemur per præceptum charitatis, ut caveamus, ne frater deterior efficiatur. Ergo ordo correctionis fraternæ cadit sub præcepto.

### CONCLUSIO.

*Oportet secretam admonitionem, publicam præcedere delinquentis denuntiationem, ubi peccata occulta sunt, & non contra commune bonum: ubi verò publica peccata sunt, vel occulta contra bonum commune commissa, non est semper necesse præcedere secretam admonitionem, sed interdum secreta admonitione omissa, procedendum est ad denuntiationem.*

RESPONDEO dicendum, quòd circa publicam denuntiationem peccatorum distinguendum est. Aut enim peccata sunt publica, aut sunt occulta. Si quidem sint publica, non est tantum adhibendum remedium ei qui peccavit, ut melior fiat, sed etiam aliis, in quorum notitiam devenit, ut non scandalizentur. Et ideo talia peccata sunt publicè arguenda, secundū illud Apost. 1. ad Timoth. 5. *Peccantes coram omnibus argue, ut & cæteri timorem habeant.* Quod intelligitur de peccatis publicis, ut † Aug. dicit in lib. de verbis Domini (ubi sup.) Si verò sint peccata occulta, sic videtur habere locum quod Dominus dicit. *Si peccaverit in te frater tuus.* Quando enim te offendit publicè coram aliis, jam non solum in te peccat, sed etiam in alios, quos turbat. Sed quia etiam in occultis peccatis potest parari proximorum offensa; ideo adhuc videtur distinguendum esse. Quædam enim peccatā occulta sunt quæ sunt in nocumentum proximorum, vel corporale vel spirituale, puta si aliquis occultè tractet quomodo civitas reddatur hostibus, vel si hæreticus privatim homines à fide avertat, & quia ille qui sic occultè peccat non solum in te peccat, sed etiam in alios; oportet statim procedere ad denuntiationem, ut hujusmodi nocumentum impediatur, nisi fortè aliquis firmiter existimaret quod statim per secretam admonitionem posset hujusmodi mala impedire. Quædam verò peccata sunt, quæ solum sunt in malum peccantis, & ejus in quem peccatur: quia à peccante solus læditur, saltem ex notitia: & tunc ad hoc solum tendendum est, ut fratri peccanti subveniatur. Et sicut medicus corporalis sanitatem ægroto confert, si potest, sine alicujus membri abscissione: si autem non potest, abscindit membrum minus necessarium, ut vita totius conservetur; ita etiam ille qui studet emendationi fratris, debet, si potest, sic emendare fratrem, quantum ad conscientiam, ut fama ejus conservetur, quæ quidem est utilis. Primò quidem ipsi peccanti, non solum in temporalibus, in quibus quantum ad multa homo patitur detrimentum, amissa fama: sed etiam quantū ad spiritualia: quia præ timore infamiæ multi à peccato retrahuntur. Unde quando se infamatos conspiciunt, irrefrænatè peccant. Unde † Hieron. (Matt. 18.) dicit *Corripiendus est seorsum frater: ne si semel pudorem, vel verecundiam amiserit; permaneat in peccato.* Secundo debet conservari fama fratris peccantis: tum quia uno infamato, alii infamantur, secundum illud * Aug. epistola ad plebem Hipponensem. *Cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis, vel falsi sonuerit, vel veri patuerit; instant, satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur,* tum etiam, quia ex peccato unius publicato, alii provocantur ad peccandum. Sed quia conscientia præferenda est famæ: voluit Dominus, ut saltem cum dispendio famæ, fratris conscientia per publicam denuntiationem à peccato liberetur. Unde patet de necessitate præcepti esse, quod secreta admonitio publicam denuntiationem præcedat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd omnia occulta sunt Deo nota. Et ideo hoc modo se habent occulta peccata ad judicium divinum, sicut publica ad humanum. Et tamen plerumque. Deus peccatores quasi decreta admonitione arguit, interius inspirando vel vigilanti, vel dormienti, secundum illud Job 33. *Per somnium in visione nocturna quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum: & erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quæ fecit.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd Dominus peccatum Judæ tanquam Deus, sicut publicum habebat: unde statim poterat ad publicandum procedere, tamen ipse non publicavit; sed obscuris verbis eum de peccato suo admonuit. Petrus autem publicavit peccatum occultum Ananiæ, & Sapphiræ, tanquam executor Dei, cujus revelatione peccatum cognovit. De Joseph autem credendum est, quod fratres suos quandoque admonuerit, licet non sit scriptum. Vel potest dici, quod peccatum publicum erat inter fratres: unde dicit pluraliter, *accusavit fratres suos.*

AD TERTIUM dicendum, quòd quando imminet periculum multitudinis, non habent ibi locum hæc verba Domini: quia tunc frater peccans, non peccat in te tantum.

AD QUARTUM dicendum, quòd hujusmodi proclamationes quæ in capitulis religiosorum fiunt, sunt de aliquibus levibus, quæ famæ non derogant: unde sunt quasi quædam commemorationes potius oblitarum culparum quam accusationes vel denuntiationes. Si essent tamen talia, de quibus frater infamaretur, contra præceptum Domini ageret, qui per hunc modum peccatum fratris publicaret.

AD QUINTUM dicendum, quòd Prælato non est obediendum contra præceptum divinum, secundum illud Act. 5. *Obedire oportet Deo magis, quam hominibus.* Et ideo quando prælatus præcipit, ut sibi dicatur quod quis sciverit corrigendum, intelligendum est præceptum sanè, salvo ordine fraternæ correctionis, sive præceptum fiat communiter ad omnes, sive ad aliquem specialiter. Sed si prælatus expressè præciperet contra hunc ordinem à Domino institutum; & ipse peccaret præcipiens, & ei obediens quasi contra præceptum Domini agens. Unde non esset ei obediendum, quia Prælatus non est judex judiciorum occultorum, sed solus Deus: Unde non habet potestatem præcipiendi aliquid super occultis, nisi inquantum per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam, vel per aliquas suspiciones, in quibus casibus potest Prælatus præcipere eodem modo, sicut & judex secularis, vel Ecclesiasticus potest exigere juramentum de veritate dicenda.

## ARTICULUS VIII.

*Vtrum testium inductio debeat præcedere publicam denuntiationem.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quòd testium inductio non debeat præcedere publicam denuntiationem. Peccata enim occulta non sunt aliis manifestanda, quia sic *homo magis esset proditor criminis, quam corrector fratris,* ut † August. dicit (ubi sup.) Sed ille qui inducit testes, peccatum fratris aliis manifestat: ergo in peccatis occultis non debet testium inductio præcedere publicam denuntiationem.

¶ 2. Præ

Marginalia (left column): † Ar. 1. & 5. huj. q. — 4. d. 19. q. 2. a. 2. q. 3. ad 1. & quodl. 11. a. 13. — * In lib. de mendacio, c. 15. circa med. t. 4. — * Ser. 16. inter princ. & medium tom. 10.

Marginalia (right column): † Serm. 16. a med. tom. 10. — † Super illud verbum Matt. 18. tom. 9. — * Epist. 137. inter medium & finem tom. 2. — 4. d. 19. q. 2. ar. 9. qu. 2. Et quodl. 11. art. 12. & 13. — † Ser. 16. de verbis Domini, aliquantulum à medio, tom. 10.

¶ 2. Præterea, Homo debet diligere proximum, sicut seipsum: Sed nullus ad suum peccatum occultum inducit testes: ergo neque ad peccatum occultum fratris debet inducere.

¶ 3. Præterea, Testes inducuntur ad aliquid probandum: sed in occultis non potest fieri probatio per testes: ergo frustra hujusmodi testes inducuntur.

*† In regula tertia c. 23. tom. 1.*

¶ 4. Præterea, † August. dicit in regula, quòd *prius præposito debet ostendi, quam testibus.* Sed ostendere præposito vel prælato, est dicere Ecclesiæ. Non ergo testium inductio debet præcedere publicam denuntiationem.

Ssd contra est, quod Dominus dicit Matth. 18. *Adhibe tecum unum, vel duos, ut in ore duorum, &c.*

CONCLUSIO.

*Testium inductio publicam præcedere debet in correctione denuntiationem.*

Respondeo dicendum, quod de uno extremo ad aliud extremum convenienter transitur per medium. In correctione autem fraterna Dominus voluit quod principium esset occultum dum frater corriperet fratrem, inter se & ipsum solum. Finem autem voluit esse publicum, ut scilicet Ecclesiæ denuntiaretur. Et ideo convenienter in medio ponitur testium inductio: ut primo paucis indicetur peccatum fratris, qui possint prodesse, & non obesse, ut saltem sic sine multitudinis infamia emendetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam intellexerunt ordinem fraternæ correctionis esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus, & si audierit benè quidem: si autem non audierit, si peccatum sit omnino occultum, dicebant non esse ulterius procedendum: Si autem incipit jam ad notitiam pluriũ devenire, aliquibus indiciis debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc est contra id quod * August. dicit in regula: quòd *peccatum fratris non debet occultari ne putrescat in corde.* Et ideo aliter dicendum est, quod post admonitionem secretam semel, vel pluries factam, quandiu spes probabiliter habetur de correctione, per secretam admonitionem procedendum est. Ex quo autem probabiliter jam cognoscere possumus quòd secreta admonitio non valet, procedendum est ulterius, quantumcunque sit peccatum occultum, ad testium inductionem. Nisi fortè probabiliter æstimaretur, quod hoc ad emendationem fratris non proficeret, sed exinde deterior redderetur: quia propter hoc est totaliter à correctione cessandum, ut suprà † dictum est.

** In tertia regula quæ incipit, Ante omnia fratres charissimi. tom. 1. c. 23.*

*† Art. 5. hujus q.*

Ad sscundum dicendum, quòd homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati: quod tamen potest esse necessarium ad emendationem peccati fratris. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quòd testes possunt induci propter tria. Uno modo ad ostendendum, quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur, ut * Hier. dicit: secundo modo ad convincendum de actu, si actus iteratur, ut † Aug. dicit in regula, tertio modo ad testificandum, quod frater admonens fecit quod in se fuit ut * Chrysost. dicit (Homil. 61. in Matth.)

** Id innuit Hieron. Matt. 18. tom. 9.*

*† Loco citato in argum.*

** Homil. 61. in Matt. parum ante me. 12.*

Ad quartum dicendum, quòd August. † intelligit, quod prius dicatur Prælato, quam testibus, secundum quod Prælatus est quædam singularis persona, quæ magis potest prodesse quam alii, non autem, quod dicatur ei tanquam Ecclesiæ, id est, sicut in loco judicis residenti.

*† Aug. in reg. c. 23.*

## QUÆSTIO XXXIV.

*De odio, in sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis Charitati.

Et primò de odio, quod opponitur ipsi dilectioni: secundò, de acedia & invidia, quæ opponuntur gaudio charitatis tertiò, de discordia & schismate, quæ opponuntur paci: quartò, de offensione & scandalo, quæ opponuntur beneficentiæ & correctioni fraternæ.

Circa primum quæruntur sex.

¶ Primò, utrum Deus possit odio haberi.

¶ Secundo, utrum odium Dei sit maximum peccatoram.

¶ Tertiò, utrum odium proximi semper sit peccatum.

¶ Quartò, utrum sit maximum inter peccata, quæ sunt in proximum.

¶ Quintò, utrum sit vitium capitale.

¶ Sextò, ex quo capitali vitio oriatur.

## QUÆSTIONIS XXXIV de Odio,

In sex partes divisæ,

AXIOMA.

1 [1] *Quemadmodum Dei odium (quod quorundam divinorum effectuum depravata voluntati humanæ repugnan-*
*tium consideratione, accidere potest) inter ea quæ adver-*
2 *sus divinam majestatem committuntur scelera, [2] gravissi-*
6 *mum est, ita etiam proximi odium [6] quod ex invidia*
5 *semper oritur (licet neque [5] capitale sit peccatum, neque*
3 *maximè noxium [3]) [4] peccantis tamen perversitate, omnia*
4 *peccata quibus proximo debitus amor violatur, pravitate superat.*

*Sup q. 13. a. 4. & 4. d. 50. q. 1. ar. 1. q. 5. & Ioan. 5. lect. 8. cor. 1 & c. 15. lect. 5-10 1 ß. & Ro. 8. de. 2. cor. 3. princ.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum quis possit Deum odio habere.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Deum nullus odio habere possit. dicit enim Dionys. 4. † cap. de div. nom. quòd *omnibus amabile & diligibile est primum bonum & pulchrum.* Sed Deus est ipsa bonitas & pulchritudo. Ergo à nullo odio habetur.

*† ca. 4. p. 2. in me.*

¶ 2. Præterea, In apocryphis Esdiæ dicitur (lib. 3. cap. 4.) quòd *omnia invocant veritatem, & benignantur in operibus ejus.* Sed Deus est ipsa veritas, ut dicitur Joan. 14. Ergo omnes diligunt Deum: & nullus eum odio habere potest.

¶ 3. Præterea, Odium est aversio quædam. Sed sicut Dion. * dicit in 1. cap. de divin. nom. *Deus omnia ad seipsum convertit:* ergo nullus eum odio habere potest.

** c. 1. declinando, ad fin.*

Sed contra est, quod dicitur in Psal. 73. *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper:* & Joan. 15. *Nunc autem & viderunt & oderunt me, & patrem meum, &c.*

CONCLUSIO.

*Quanquam Deus secundum essentiam suam à nullo possit odio haberi, secundum quosdam tamen justitiæ suæ effectus, potest ab aliquibus odio haberi.*

Respondeo dicendum, quòd sicut † ex suprà dictis patet, odium est quidam motus appetitivæ potentiæ, quæ non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest: Uno modo secundum seipsum, purà cum per essentiam videtur. Aliò modo per effectus suos, cum scilicet *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.* Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest; quia de ratione boni est, ut ametur. Et ideo impossibile est, quod aliquis videns Deum per essentiam, eum odio habeat. Sed effectus ejus aliqui sunt, qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanæ: quia esse, vivere, & intelligere est & appetibile & amabile omnibus: quæ sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundum quod Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt autem quidam effectus Dei, qui repugnant inordinatæ voluntati: sicut inflictio pœnæ, & etiam cohibitio peccatorum per legem divinam quæ repugnant voluntati depravatæ per peccatum. Et quantum ad considerationem talium effectuum ab aliquibus Deus odio haberi potest, inquantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor, & pœnarum inflictor.

*† 1. 2. q. 29. art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit quantum ad illos, qui vident Dei essentiam, quæ est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit quantum ad hoc, quod apprehenditur Deus ut causa aliorum effectuum, qui naturaliter ab omnibus amantur: inter quos sunt opera veritatis præbentis suam cognitionem hominibus.

Ad tertium dicendum, quòd Deus convertit omnia ad seipsum, inquantum est essendi principium: quia omnia inquantum sunt, tendunt in Dei similitudinem, qui est ipsum esse.

ARTICULUS II.

*Vtrum odium Dei sit maximum peccatorum.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd odium Dei non sit maximum peccatorum. Gravissimum enim peccatum est peccatum in Spiritum sanctum, quod est irremissibile, ut dicitur Matth. 12. Sed odium Dei non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum, ut ex suprà * dictis patet: ergo odium Dei non est gravissimum peccatorum.

*Infra q. 39. ar. 2. ad 3. Et 1. 2. q. 71. a. 4. ad 3.*

** qu. 14. ar. 2.*

¶ 2. Præterea, Peccatum consistit in elongatione à Deo. Sed magis videtur esse elongatus à Deo infidelis, qui nec Dei cognitionem habet, quã fidelis, qui saltem quamvis Deum cognoscat, ipsum tamen odio habet: ergo videtur, quod gravius sit peccatum infidelitatis, quam peccatum odii in Deum.

¶ 3. Præterea, Deus habetur odio solum ratione suorum effectuum; qui repugnant voluntati, inter quos præcipuus est pœna. Sed odire pœnam non est maximum peccatorum; Ergo odium Dei non est maximum peccatoram.

Sed contra est, quòd *optimo opponitur pessimum:* ut patet per * Philos. in 8. Eth. Sed odium Dei opponitur dilectioni Dei in qua consistit optimum hominis. Ergo odium Dei est pessimum peccatum hominis.

** lib. 8. c. 10. circa pr. to. 5.*

CONCLUSIO.

*Cùm per Dei odium per se homo avertatur à Deo, ipsum Dei odium inter peccata gravissimum esse consequitur.*

Respondeo dicendum, quòd defectus peccati consistit in aversione à Deo, ut suprà † dictum est. Hujusmodi autem aversio rationem culpæ non haberet, nisi voluntaria esset. Vnde ratio culpæ consistit in voluntaria aversione à Deo: Hæc autem voluntaria aversio à Deo, per se quidem importatur in odio Dei, in aliis autem peccatis quasi participativè, & secundum aliud. Sicut enim voluntas per se inhæret ei quod amat; ita secundum se refugit id quod odit: Vnde quando aliquis odit Deum, voluntas ejus secundum se à Deo avertitur: Sed in aliis peccatis, putà cum aliquis fornicatur, non avertitur à Deo secundum se, sed secundum aliud; inquantum scilicet appetit inordinatam delectationem quæ habet annexam aversionem à Deo. Semper autem id quod est per se; est potius eo quod est secundum illud. Vnde odium Dei inter alia peccata est gravius.

*† 1. 2. q. 71. ar. 6.*

Ao primum ergo dicendum, quòd sicut Greg. * dicit 25. Moral. *Aliud est bona non facere, & aliud est bonorum odisse datorem: sicut aliud est ex præcipitatione, aliud ex deliberatione peccare.* Ex quo datur intelligi, quod odire Deum omnium bonorum datorem, sit ex deliberatione peccare: quod est peccatum in Spiritum sanctum. Vnde manifestum est, quod odium Dei, maximè est peccatum in Spiritum sanctum, secundum quod peccatum in Spiritum sanctum nominat aliquod genus speciale peccati. Ideo

** lib. 25 cap. 10. ant. med.*

tamen

tamen non computatur inter species peccati in Spiritum sanctum: quia generaliter invenitur in omni specie peccati in Spiritum sanctum.

Ad secundum dicendum, quòd ipsa infidelitas non habet rationem culpæ, nisi inquantum est voluntaria. Et ideo tanto est gravior, quanto est magis voluntaria. Quod autem sit voluntaria, provenit ex hoc, quod aliquis odio habet veritatem, quæ proponitur. Unde patet, quod ratio peccati in infidelitate sit ex odio Dei: circa cujus veritatem est fides. Et ideo sicut causa est potior effectu, ita odium Dei est majus peccatum, quam infidelitas.

Ad tertium dicendum, quòd non quicunque odit pœnas, odit Deum pœnarum auctorem. Nam multi odiunt pœnas, qui tamen eas patienter ferunt, ex reverentia divinæ justitiæ. Unde & Aug.* dicit 10. Conf. (cap. 28.) quòd mala pœnalia Deus tolerare jubet, non amari. Sed prorumpere in odium Dei punientis, hoc est habere odio ipsam Dei justitiam: quod est gravissimum peccatum. Unde Greg.† dicit 14. Moral. (ubi sup.) *Sicut nonnunquam gravius est diligere peccatum, quam perpetrare: ita nequius est odisse justitiam, quam non fecisse.*

* lib. 10. cap. 28. circ. med. tom. 1. † lib. 25. cap. 16. circ. med.

## Articulus III.

*Utrum omne odium proximi sit peccatum.*

Sup. q. 25. art. 6. Et Psal. 24. tom. 11.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd non omne odium proximi sit peccatum. Nullum enim peccatum invenitur in præceptis, vel consiliis legis divinæ: secundum illud Proverb. 8. *Justi sunt omnes sermones mei: non est in eis pravum quid, neque perversum.* Sed Luc. 14. dicitur: *Si quis venit ad me, & non odit patrem & matrem, non potest meus esse discipulus.* Ergo non omne odium proximi est peccatum.

¶ 2. Præterea, Nihil potest esse peccatum in quo Deum imitamur. Sed imitando Deum, quosdam odio habemus. Dicitur enim Rom. 1. *Detractores Deo odibiles:* ergo possumus aliquos odio habere absque peccato.

¶ 3. Præterea, Nihil naturalium est peccatum: quia peccatum est *recessus ab eo, quod est secundum naturam,* ut Damasc.† dicit in 2. lib. Sed naturale est unicuique rei, quod odiat illud quod est sibi contrariū, & quod nitatur ad ejus corruptionem: ergo videtur nō esse peccatum quod aliquis habeat odio inimicum suum.

† lib. 2. c. 4. & 30. & lib. 4. cap. 21. a med.

Sed contra est, quod dicitur 1. Joan. 2. *Qui odit fratrem suum in tenebris est:* Sed tenebræ spirituales sunt peccata. Ergo odium proximi non potest esse sine peccato.

### Conclusio.

*Fratris odium ut fratris, semper peccatum est.*

Respondeo dicendum, quòd odium amori opponitur, ut suprà dictum * est. Unde tantum habet odium de ratione mali, quantum amor habet de ratione boni: amor autem debetur proximo secundum id quod à Deo habet, id est, secundum naturam & gratiam. Non autem debetur ei amor secundum id, quod habet à seipso & diabolo, scilicet secundum peccatum & justitiæ defectum. Et ideo licet habere odio peccatum in fratre, & omne illud quod pertinet ad defectum divinæ justitiæ. Sed ipsam naturam & gratiam fratris non potest aliquis habere odio sine peccato. Hoc autem ipsum, quod in fratre odimus culpam & defectum boni, pertinet ad fratris amorem. Ejusdem enim rationis est, quod velimus bonum alicujus, & quod odiamus malum ipsius: unde simpliciter accipiendo, odium fratris semper est cum peccato.

* 1. 2. q. 29. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd parentes, quantum ad naturam & affinitatem, qua nobis conjunguntur, sunt à nobis secundum præceptum Dei honorandi, ut patet Exod. 20. Odiendi autem sunt quantum ad hoc, quod impedimentum præstant nobis accedendi ad perfectionem divinæ justitiæ.

Ad secundum dicendum, quòd Deus in detractoribus odio habet culpam, non naturam. Et sic sine culpa possumus odio detractores habere.

Ad tertium dicendum, quòd homines secundum bona, quæ habent à Deo, non sunt nobis contrarii: unde quantum ad hoc sunt amandi. Contrariantur autem nobis secundum quod contra nos inimicitias exercent, quod ad eorum culpam pertinet. Et quantum ad hoc sunt odio habendi. Hoc enim in eis debemus habere odio, quo nobis sunt inimici.

## Articulus IV.

*Utrum odium proximi sit gravissimum peccatorum, quæ in proximum committuntur.*

Infra q. 158. art. 2. & 6. Et 1. 2. q. 46. art. 6. & mal. q. 11. a. 4. & 5.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd odium proximi sit gravissimum peccatorum eorum, quæ in proximum committuntur. Dicitur enim 1. Joan 3. *Omnis qui odit fratrem suum, homicida est.* Sed homicidium est gravissimum peccatorum inter ea, quæ committuntur in proximum: ergo & odium.

¶ 2. Præterea, Pessimum opponitur optimo. Sed optimum eorum, quæ proximo exhibemus, est amor. Omnia enim alia ad dilectionem referuntur: ergo & pessimum est odium.

Sed contra, *Malum dicitur, quia nocet,* secundum Aug.* in Enchiridio. Sed plus aliquis nocet proximo per alia peccata, quam per odium: puta per furtum & homicidium, & adulterium: Ergo odium non est gravissimum peccatum.

* Enchir. cap. 12. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Chrysost.* exponens illud Matth. 5. *Qui solverit unum de mandatis istis minimis,* dicit: *Mandata Moysi,* Non occides, Non adulterabis, *in remuneratione modica sunt, in peccato autem magna. Mandata autem Christi,* (scilicet, Non irascaris, Non concupiscas) *in remuneratione magna sunt, in peccato autem minima.* Odium autem pertinet ad interiorem motum, sicut & ira & concupiscentia. Ergo odium proximi est minus peccatum, quam homicidium.

* Homil. 10. in op. imperf. ... tom. 2.

### Conclusio.

*Quanquam si spectemus nocumentum quod homini infertur, pejora sint exteriora peccata, quam odium interius: si tamen spectemus interiorem voluntatis deordinationem, odium proximi cæteris gravius est.*

Respondeo dicendum, quòd peccatum, quod committitur in proximum, habet rationem mali ex duobus: Uno quidem modo ex deordinatione ejus qui peccat: Alio modo ex nocumento quod infertur ei contra quem peccatur. Primo ergo modo odium est magis peccatum, quam exteriores actus qui sunt in proximi nocumentum: quia scilicet per odium deordinatur voluntas hominis, quæ est potissimum in homine, & ex qua est radix peccati. Unde etiam, si exteriores actus inordinati essent absque inordinatione voluntatis, non essent peccata: puta cum aliquis ignoranter vel zelo justitiæ hominem occidit: Et, si quid culpæ inest exterioribus peccatis quæ contra proximum committuntur; totum est ex interiori odio. Sed quantum ad nocumentum quod proximo infertur, pejora sunt exteriora peccata, quam interius odium.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

## Articulus V.

*Utrum odium sit vitium capitale.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd odium sit vitium capitale: Odiū enim directè opponitur charitati: Sed charitas est principalissima virtutum, & mater aliarum: ergo odium est maximum vitium capitale, & principium omnium aliorum. Infr. q. 158. a. 6. Et mal. q. 12. a. 5.

¶ 2. Præterea, Peccata oriuntur in nobis secundū inclinationem passionum, secundum illud ad Rom. 7. *Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarēt morti.* Sed in passionibus animæ ex amore & odio videntur omnes aliæ sequi, ut ex suprà dictis * patet. Ergo odium debet poni inter vitia capitalia. * 1. 2. q. 25. art. 2. & 2.

¶ 3. Præterea, Vitium est malum morale. Sed odium principalius respicit malum, quàm alia passio. Ergo videtur quod odium debet poni vitium capitale.

Sed contra est, quod Greg.* 31. Moral. non enumerat odium inter septem vitia capitalia. * lib. 31. cap. 31.

### Conclusio.

*Odium, cum gravissimum sit, ob idque in peccatis termini potius quam principii rationem habeat, inter vitia capitalia minimè annumeratur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum † est, vitium capitale est ex quo ut frequentius alia vitia oriuntur. Vitium autem est contra naturam hominis, inquantum est animal rationale; In his autem quæ contra naturam fiunt, paulatim id quod est naturæ corrumpitur. Unde oportet, quod primò recedatur ab eo quod est minus secundū naturā, & ultimò ab eo quod est maximè secundum naturam; quia id *quod est primum in constructione, est ultimum in resolutione.* Id autem quod est maximè & primo naturale homini, est quòd diligat bonum, & præcipuè bonum divinum & bonum proximi: Et ideo odium quod dilectioni huic opponitur, non est primum in destructione virtutis, quæ fit per vitia, sed ultimum. Et ideo odium non est vitium capitale. † 1. 2. q. 84. art. 3. & 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur in 7. Phys.* *Virtus uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit benè disposita, secundum suam naturam.* Et ideo in virtutibus oportet esse primum, & principale, quod est primum & principale in ordine naturali. Et propter hoc charitas ponitur principalissima virtutum. Et eadem ratione odium non potest esse primum in vitiis, ut dictum * est. * text. 17. & 18. * In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd odium mali quod contrariatur naturali bono, est primum inter passiones animæ sicut & amor naturalis boni. Sed odium boni connaturalis non potest esse primum, sed habet rationem ultimi: quia tale odium attestatur corruptioni naturæ jam factæ; sicut amor extranei boni.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est malum, quoddam verum, quod scilicet repugnat naturali bono: Et hujusmodi mali odium potest habere rationem prioritatis inter passiones. Est autem aliud malum non verum, sed apparens, quod scilicet est verum bonum & connaturale; sed æstimatur ut malum propter corruptionem naturæ. Et hujusmodi mali odium oportet quod sit in ultimo: Hoc autem odium est vitiosum, non autem primum.

## Articulus VI.

*Utrum odium oriatur ex invidia.*

Inf. q. 36. art. 4. & mal. q. 10. art. 3. * qu. 25. ar. 31. & q. 16. a. 2.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd odium non oriatur ex invidia. Invidia enim est tristitia quædam de alienis bonis. Odium autem non oritur ex tristitia, sed potius è converso: tristamur enim de præsentia malorum quæ odimus: ergo odium non oritur ex invidia.

¶ 2. Præterea, Odium dilectioni opponitur. Sed dilectio proximi refertur ad dilectionem Dei, ut suprà habitum * est: ergo & odium proximi refertur ad odiū Dei: Sed odium Dei non causatur ex invidia. Non enim invidemus his qui maximè à nobis distant: sed his qui propinqui videntur; ut patet per Philosophum in 2.† Rhetor. (cap. 10.) Ergo odium non causatur ex invidia.

† lib. 2. cap. 10. tom. 6.

¶ 3. Præterea, Unius effectus una est causa. Sed odium causatur ex ira. Dicit enim Aug.* in regula (ubi sup.) quòd *ira crescit in odium:* Non ergo causatur odium ex invidia.

* In tertia regula, quæ incipit. Ante omnia fratres tom. 1.

Sed contra est, quod Gregor. dicit 31.† Moral. (ut sup.) quòd *de invidia oritur odium.*

† lib. 31. moral. cap. 31.

Conclu

CONCLUSIO.

*Ut ex delectatione gignitur amor, ita ex invidia, quæ interior tristitia est de bono proximi, gignitur odium.*

* a. præt.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est, odium proximi est ultimum in progressu peccati, eo quod opponitur dilectioni, qua naturaliter proximus diligitur. Quod autem aliquis recedat ab eo quod est naturale, contingit ex hoc, quod intendit vitare aliquid quod est naturaliter fugiendum. Naturaliter autem omne animal fugit tristitiam, sicut & appetit delectationem, sicut patet per Philosophum in 7. & 10. Ethic. Et ideo sicut ex delectatione causatur amor, ita ex tristitia causatur odium. Sicut enim movemur ad diligendum ea, quæ nos delectant inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione boni, ita movemur ad odiendum ea quæ nos contristant, inquantum ex hoc ipso accipiuntur sub ratione mali. Unde cum invidia sit tristitia de bono proximi, sequitur quod bonum proximi reddatur nobis odiosum. Et inde est quod ex invidia oritur odium.

* lib. 7. c. 12. 13 & 14. & lib. 10. cap. 2. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quia vis appetitiva, sicut & apprehensiva, reflectitur super suos actus: sequitur quod in motibus appetitivæ virtutis sit quædam circulatio. Secundum ergo primum processum appetitivi motus ex amore consequitur desiderium: ex quo consequitur delectatio, cum quis consecutus fuerit quod desiderabat. Et quia hoc ipsum quod est delectari in bono amato, habet quandam rationem boni, sequitur quod delectatio causet amorem. Et secundum eandem rationem sequitur quod tristitia causet odium.

AD SECUNDUM dicendum, quòd alia ratio est de dilectione & odio. Nam dilectionis objectum est bonum quod à Deo in creaturas derivatur. Et ideo dilectio per prius est Dei, & per posterius est proximi. Sed odium est mali, quod non habet locum in ipso Deo, sed in ejus effectibus. Unde etiam suprà dictum * est, quod Deus non habetur odio, nisi inquantum apprehenditur secundum suos effectus. Et ideo per prius est odium proximi, quam odium Dei. Unde cum invidia ad primum sit mater odii quod est ad proximum, fit per consequens causa odii, quod est in Deum.

* Art. 1. hujus q.

AD TERTIUM dicendum, quòd nihil prohibet secundum diversas rationes aliquid oriri ex diversis causis. Et secundum hoc odium potest oriri, & ex ira, & ex invidia. Directius tamen oritur ex invidia, per quam ipsum bonum proximi redditur contristabile & per consequens odibile. Sed ex ira oritur odium secundum quoddam augmentum. Nam primò per iram appetimus malum proximi, secundum quandam mensuram: prout scilicet habet rationem vindictæ. Postea autem per continuitatem iræ pervenitur ad hoc quod homo malum proximi absolutè desideret, quod pertinet ad rationem odii. Unde patet, quod odium, ex invidia causatur formaliter secundum rationem objecti, ex ira autem dispositivè.

## QUÆSTIO XXXV.

*De Acedia, in quatuor articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis gaudio charitatis: quod quidem est de bono divino cui gaudio opponitur acedia: & de bono proximi, cui gaudio opponitur invidia. Unde primò considerandum est de acedia, secundò de invidia.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum acedia sit peccatum.
¶ Secundò, utrum sit speciale vitium.
¶ Tertiò, utrum sit mortale peccatum.
¶ Quartò, utrum sit vitium capitale.

### QUÆSTIONIS TRIGESIMÆQUINTÆ De Acedia, Quadrifariam partitæ, AXIOMA.

1 *Cùm acedia, tristitiam, spirituale bonum, quatenus divinum est, aversantem, in se contineat, proculdubio*
2 *vitiosa est, & qua ratione charitati opponitur, speciale*
3 *est vitium, quod non modo inter lethalia, verum*
4 *etiam inter capitalia peccata, meritò recensetur.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum acedia sit peccatum.*

Mal. qu. 11 art. 1. cor. fin & art. 2.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd acedia non sit peccatum. Passionibus enim non laudamur, neque vituperamur, secundum Philosophum in 2. Eth. (cap. 2. vel 5.) Sed acedia est quædam passio. Est enim species tristitiæ, ut Damasc. † dicit: & suprà habitum * est: ergo acedia non est peccatum.

* lib. 2 cap. 5. tom. 5. † Dam. lib. 2. cap. 14. * 1. 2. q. 35. ar. 8

¶ 2. Præterea, Nullus defectus corporalis, qui statutis horis accidit, habet rationem peccati. Sed acedia est hujusmodi. Dicit enim Cassianus † in 10. lib. de institutis monasteriorum (cap. 1.) *Maximè acedia circa horam sextam monachum inquietat, ut quædam febris ingruens tempore præstituto ardentissimos æstus accensionum suarum solitis ac statutis horis animæ inferens ægrotanti*, ergo acedia non est peccatum.

† lib. 10. cap. 1. in med.

¶ 3. Præterea, Illud quod ex radice bona procedit, non videtur esse peccatum. Sed acedia ex bona radice procedit: Dicit enim Cassianus in eodem lib. (cap. 2.) * quòd *acedia provenit ex hoc, quod aliquis ingemiscit se fructum spiritualem non habere, & absentia longeque posita magnificat monasteria.* Quod videtur ad humilitatem pertinere: ergo acedia non est peccatum.

* lib. 10. cap. 2. parum à princ.

¶ 4. Præterea, Omne peccatum est fugiendum: secundum illud Eccl. *Quasi à facie colubri fuge peccatum.* Sed Cassianus dicit in eodem lib. (prope finem) * *Experimento probatum est acediæ impugnationem non declinando fugiendam; sed resistendo superandam*: ergo acedia non est peccatum.

* lib. 10. in fin.

SED CONTRA, Illud quod interdicitur in sacra Scriptura, peccatum est. Sed acedia est hujusmodi. Dicitur enim Eccl. 6. *Subjice humerum tuum, & porta illam* (scilicet spiritualem sapientiam) *& non acedieris in vinculis ejus*: ergo acedia est peccatum.

CONCLUSIO.

*Acedia, cum tristitia sit de bono divino quod secundum charitatem diligendum est, eam semper peccatum esse necessarium est.*

RESPONDEO dicendum, quòd acedia secundum Damasc. (ut sup.) * est quædam tristitia aggravans, quæ scilicet ita deprimit animum hominis, ut nihil ei agere libeat; sicut ea quæ sunt acida etiam frigida sunt. Et ideo acedia importat quoddam tædiũ operandi: ut patet per hoc quod dicitur in Glossa * super illud Psalm. *Omnem escam abominata est anima eorum.* Et à quibusdam dicitur, quòd *acedia est torpor mentis bona negligentis inchoare.* Hujusmodi autem tristitia semper est mala: quandoque quidem etiam secundum seipsam, quandoque verò secundũ effectum. Tristitia enim secundum se mala est, quæ est de eo quod est apparens malum, & verè bonum: sicut è contrario mala delectatio est, quæ est de eo quod est apparens bonum & verè malum. Cum ergo spirituale bonum sit verè bonum, tristitia quæ est de spirituali bono, est secundum se mala. Sed etiam tristitia quæ est de verè malo, mala est secundum effectum, si sic aggravet hominẽ, ut eũ totaliter à bono opere retrahat. Unde & Apost. 2. ad Cor. 2. nõ vult ut pœnitens majori tristitia de peccato absorbeatur. Quia ergo acedia, secundũ quod hic sumitur, nominat tristitiã spiritualis boni, est dupliciter mala, & secundũ se, & secundum effectũ: Et ideo acedia est peccatum. Malum enim in motibus appetitivis dicimus esse peccatum, ut ex suprà dictis * patet.

* lib. 2. ca. 14. * Gloss. ord. ibid. * 1. 2. q. 74 art. 3. & supra q. 1. a. 10.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd passiones secundum se non sunt peccata; sed secundum quod applicantur ad aliquod malum, vituperantur: sicut & laudantur ex hoc quod applicantur ad aliquod bonum. Unde tristitia secundum se non nominat nec aliquid laudabile, nec vituperabile: Sed tristitia de malo moderata, nominat aliquid laudabile, tristitia autem de bono, & iterum tristitia immoderata de malo, nominat aliquid vituperabile. Et secundum hoc acedia ponitur peccatum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd passiones appetitus sensitivi, & in se possunt esse peccata venialia, & inclinant animam ad peccatum mortale. Et quia appetitus sensitivus habet organum corporale, sequitur quod per aliquam corporalem transmutationem homo fit habilior ad aliquod peccatum. Et ideo, potest contingere quod secundum aliquas transmutationes corporales certis temporibus provenientes, aliqua peccata nos magis impugnent. Omnis autem corporalis defectus de se ad tristitiam disponit. Et ideo jejunantes circa meridiem, quando jam incipiunt sentire defectum cibi, & urgeri ab æstibus Solis, magis ab acedia impugnantur.

AD TERTIUM dicendum, quòd ad humilitatem pertinet, ut homo defectus proprios considerans, seipsum non extollat. Sed hoc non pertinet ad humilitatem: sed potius ad ingratitudinem, quod bona, quæ quis à Deo possidet, contemnat. Et ex tali contemptu sequitur acedia. De his enim tristamur, quæ quasi mala, vel vilia reputamus. Sic ergo necesse est, ut aliquis aliorum bona extollat, quod tamen bona sibi divinitus provisa non contemnat, quia sic ei tristia redderentur.

AD QUARTUM dicendum, quòd peccatum semper est fugiendum. Sed impugnatio peccati quandoque est vincenda fugiendo, quandoque resistendo. Fugiendo quidem, quando continua cogitatio auget peccati incentivum, sicut est in luxuria. Unde dicitur 1. ad Cor. 6. *Fugite fornicationem.* Resistendo autem, quando cogitatio perseverans tollit incentivum peccati: quod provenit ex aliqua levi apprehensione. Et hoc contingit in acedia, quia quanto magis cogitamus de bonis spiritualibus, tanto magis nobis placentia redduntur, ex quo cessat acedia.

### ARTICULUS II.

*Utrum acedia sit speciale vitium.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd acedia non sit speciale vitium. Illud enim quod convenit omni vitio, non constituit specialis vitii rationem: Sed quodlibet vitium facit hominem tristari de bono spirituali opposito. Nam luxuriosus tristatur de bono continentiæ, & gulosus de bono abstinentiæ. Cum ergo acedia sit tristitia de bono spirituali, sicut dictum * est; videtur quod acedia non sit speciale peccatum.

Mal. q. 11. ar. & art. Et 4 c. * a. pr.

¶ 2. Præterea, Acedia cum sit tristitia quædam, gaudio opponitur: Sed gaudium non ponitur una specialis virtus: Ergo neque acedia debet poni speciale vitium.

¶ 3. Præterea, Spirituale bonum, cum sit quoddam commune objectum, quod virtus appetit, & vitium refugit: non constituit specialem rationem virtutis, aut vitii, nisi per aliquid additum contrahatur. Sed nihil videtur quod contrahat ipsum ad acediã si sit vitium speciale, nisi labor: Ex hoc enim aliqui refugiunt spiritualia bona, quia sunt laboriosa; unde & acedia tædium quoddam est. Refugere autem labores, & quærere quietem corporalem ad idem pertinere videtur, scilicet ad pigritiam: ergo acedia nihil aliud est quam pigritia, quod videtur esse falsum. Nam pigritia sollicitudini opponitur, acediæ autem gaudium. Non ergo acedia est speciale vitium.

SED CONTRA est, quod Greg. 31. * Moral. (ubi sup.) distinguit acediam ab aliis vitiis. Ergo est speciale vitium.

* lib. cap.

CONCLU

CONCLUSIO.

*Acedia, quæ tristitia est de bono divino, ex charitate diligendo, speciale vitium est charitati contrarium, at acedia, qua tristamur de bono cujuslibet virtutis, generale vitium est.*

RESPONDEO dicendum, quod cùm acedia sit tristitia de spirituali bono, si accipiatur spirituale bonum communiter, non habebit acedia rationem specialis vitii, quia sicut † dictum est, omne vitium refugit spirituale bonum virtutis oppositæ. Similiter etiam non potest dici quod sit speciale vitium acedia, inquantum refugit spirituale bonum prout est laboriosum vel molestum corpori, aut delectationis ejus impeditivum: quia hoc etiam non separaret acediam à vitiis carnalibus, quibus aliquis quietem & delectationem corporis quærit. Et ideo dicendum est, quod in spiritualibus bonis est quidam ordo. Nam omnia spiritualia bona quæ sunt in actibus singularum virtutum, ordinantur ad unum spirituale bonum, quod est bonum divinum: circa quod est specialis virtus quæ est charitas. Unde ad quamlibet virtutem pertinet gaudere de proprio spirituali bono, quod consistit in proprio actu, sed ad charitatem pertinet specialiter illud gaudium spirituale, quo quis gaudet de bono divino. Et similiter illa tristitia qua quis tristatur de bono spirituali quod est in actibus singularum virtutum, non pertinet ad aliquod vitium speciale, sed ad omnia vitia; sed tristari de bono divino, de quo charitas gaudet, pertinet ad speciale vitium, quod acedia vocatur: Et per hoc patet responsio ad objecta.

† 1. 2. q. 71. art. 1.

## ARTICULUS III.

*Utrum acedia sit peccatum mortale*

Mal. qu. 11. art. 1. ad 2. & art. 3.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd acedia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur præcepto legis Dei: Sed acedia nulli præcepto videtur contrariari, ut patet discurrenti per singula præcepta decalogi. Ergo acedia non est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Peccatum operis in eodem genere non est minus, quàm peccatum cordis; sed recedere opere ab aliquo spirituali bono in Deum ducente, non est peccatum mortale: alioquin mortaliter peccaret quicunque consilia non observaret. Ergo recedere per tristitiam ab hujusmodi spiritualibus operibus, non est peccatum mortale. Non ergo acedia est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Nullum peccatum mortale in viris perfectis invenitur. Sed acedia invenitur in viris perfectis. Dicit enim Cassianus in lib. 10. * de institutis Cœnobiorum (cap. 1.) quod *acedia est solitariis magis experta, & in eremo commorantibus infestior hostis ac frequens.* Ergo acedia non est semper peccatum mortale.

* lib. 10. in princ. illius & lib. 9. cap. 10.

SED CONTRA est, quod dicitur 2. ad Cor. 7. *Tristitia sæculi mortem operatur.* Sed hujusmodi est acedia. Non enim est tristitia secundum Deum, quæ contra tristitiam sæculi dividitur, & salutem operatur. Ergo est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

*Acedia quæ tristitia est perfecta de spirituali bono divino peccatum mortale ex suo genere est, cùm charitati adversetur, at acediam imperfectam, secundum sensualitatis motum sine rationis consensu veniale peccatum esse constat.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * suprà dictum est (1. 2. quæst. 88. art. 1. & 2.) peccatum mortale dicitur quod spiritualem vitam tollit, quæ est per charitatem, secundum quam Deus nos inhabitat. Unde illud peccatum ex suo genere est peccatum mortale, quòd de se secundum propriam rationem contrariatur charitati. Hujusmodi autem est acedia. Nam proprius effectus charitatis est gaudium de Deo, ut suprà * dictum est (quæstio. 28. art. 1.) Acedia autem est tristitia de bono spirituali inquantum est bonum divinum. Unde secundum suum genus, acedia est peccatum mortale.

* 1. 2. q. 88. art. 1. & 2.

* Q. 28 art. 1.

Sed considerandum est, in omnibus peccatis quæ sunt secundum suum genus mortalia, quòd non sunt mortalia, nisi quando suam perfectionem consequuntur. Est enim consummatio peccati in consensu rationis: Loquimur enim nunc de peccato humano, quod in actu humano consistit, cujus principium est ratio. Unde si sit inchoatio peccati in sola sensualitate, & non pertingat usque ad consensum rationis, propter imperfectionem actus est peccatum veniale. Sicut in genere adulterij concupiscentia quæ sistit in sola sensualitate, est peccatum veniale: si tamen pervenitur usque ad consensum rationis, est peccatum mortale. Ita etiam & motus acediæ in sola sensualitate quandoque est, propter repugnantiam carnis ad spiritum: & tunc est peccatum veniale. Quandoque verò pertingit usque ad rationem, quæ consentit in fugam & horrorem & detestationem boni divini, carne contra spiritum omnino prævalente: & tunc manifestum est quòd acedia est peccatum mortale.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd acedia contrariatur præcepto de sanctificatione sabbati: in quo secundum quod est præceptum morale, præcipitur quies mentis in Deo cui etiam contrariatur tristitia mentis de bono divino.

AD SECUNDUM dicendum, quod acedia non est recessus mentalis à quocunque spirituali bono, sed à bono divino cui oportet mentem inhærere ex necessitate. Unde si quis contristetur de hoc quòd aliquis cogit eum implere opera virtutis, quæ facere non tenetur: non est peccatum acediæ: sed quando contristatur in his quæ ei imminent facienda propter Deum.

AD TERTIUM dicendum, quòd in viris Sanctis inveniuntur aliqui imperfecti motus acediæ: qui tamen non pertingunt usque ad consensum rationis.

## ARTICULUS IV.

*Utrum acedia debeat poni vitium capitale.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd acedia non debeat poni vitium capitale. Vitium enim capitale dicitur quod movet ad actus peccatorum, ut * suprà habitum est (qu. 34. art. 5.) Sed acedia non movet ad agendum, sed magis retrahit ab agendo: Ergo non debet poni vitium capitale.

Inf. q. 38. art. 4. cor. Et 2. di. 42. qu. 2. ar. 1. corp. & Et ma. q. 11. a. 4.

* q. præc. art. 5. & 1. 2. qu. 84. ar. 4.

¶ 2. Præterea, Vitium capitale habet filias sibi deputatas. Assignat autem * Gregor. 31. Moral. (ut sup.) sex filias acediæ, quæ sunt *malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, evagatio mentis circa illicita*: quæ non videntur convenienter oriri ex acedia. Nam rancor idem esse videtur quod odium, quod oritur ex invidia, ut suprà * dictum est (quæstio. præced. art. 6.) Malitia autem est genus ad omnia vitia: Et similiter evagatio mentis circa illicita, in omnibus vitiis invenitur. Torpor autem circa præcepta idem videtur esse, quod acedia. Pusillanimitas autem & desperatio ex quibuscunque peccatis oriri possunt. Non ergo convenienter ponitur acedia esse vitium capitale.

* lib. 31. Mo. c. 31. à medio.

* q. præc. art. 6.

¶ 3. Præterea, Isidorus † in lib. de Summo bono, distinguit vitium acediæ à vitio tristitiæ, dicens *tristitiam esse, inquantum recedit à graviori & laborioso ad quod tenetur: acediam autem inquantum se convertit ad quietem indebitam.* Et dicit de tristitia oriri rancorem, pusillanimitatem, amaritudinem, desperationem. De acedia verò dicit oriri septem, quæ sunt *otiositas, somnolentia, importunitas mentis, inquietudo corporis, instabilitas, verbositas, curiositas.* Ergo videtur quod vel à Greg. vel ab Isidoro malè assignetur acedia vitium capitale cum suis filiabus.

† Isid. l. 2. de summo bono. cap. 37.

SED CONTRA est, quod idem * Greg. dicit 31. Moral. (ut sup.) Acediam esse vitium capitale, & habere prædictas filias.

* lib. 31. cap. 31.

CONCLUSIO.

*Cum acedia, tristitia sit de spirituali bono divino, vitium capitale necessariò est: cujus filiæ sunt malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa præcepta, ac mentis evagatio.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà * dictum est vitium capitale dicitur esse ex quo promptum est, ut alia vitia oriantur secundum rationem causæ finalis: Sicut autem homines multa operantur propter delectationem, tum ut ipsam consequantur, tum etiam ex ejus impetu ad aliquid agendum permoti: ita etiam propter tristitiam multa operantur, vel ut ipsam evitent, vel ejus pondere in aliqua agenda prorumpentes. Unde cùm acedia sit tristitia quædam, ut suprà † dictum est: convenienter ponitur vitium capitale.

* Arg. 1. & 1. 2. q. 84. a. 4.

† In hac q. a. 1. & 1. 2. q. 35. art. 8.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd acedia aggravando animum, hominem impedit ab illis operibus quæ tristitiam causant: sed tamen inducit animum ad aliqua agenda, vel quæ sunt tristitiæ consona, sicut ad plorandum, vel etiam ad aliqua per quæ tristitia evitantur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Gregor. convenienter assignat filias acediæ: quia enim, ut Philos. * dicit in 8. Eth. *nullus diu absque delectatione potest manere cum tristitia*, necesse est quod ex tristitia aliquid dupliciter oriatur: uno modo, ut homo recedat à contristantibus; alio modo, ut ad alia transeat in quibus delectetur: sicut illi, qui non possunt gaudere in spiritualibus delectationibus, transferunt se ad corporales, secundum Philosop. in 10. * Ethic. In fuga autem tristitiæ talis processus attenditur: quia primò homo fugit contristantia; secundò etiam impugnat ea quæ tristitiam ingerunt. Spiritualia autem bona de quibus tristatur acedia, sunt & finis, & id quod est ad finem: Fuga autem finis fit per *desperationem*; fuga autem bonorum quæ sunt ad finem; quantum ad ardua quæ subsunt consiliis, fit per *pusillanimitatem*; quantum autem ad ea quæ pertinent ad communem justitiam, fit per *torporem circa præcepta.* Impugnatio autem contristantium bonorum spiritualium, quandoque quidem est circa homines, qui ad bona spiritualia inducunt; & hic est *rancor.* Quandoque verò se extendit ad ipsa spiritualia bona, in quorum detestationem aliquis adducitur; & hoc propriè est *malitia.* Inquantum autem propter tristitiam à spiritualibus aliquis transfert se ad delectabilia exteriora, ponitur filia acediæ *evagatio circa illicita*: Per quod patet responsio ad ea, quæ circa singulas filias objiciebantur. Nam *malitia* non accipitur hic secundum quod est genus vitiorum, sed sicut dictum est. *Rancor* etiam non accipitur hic communiter, pro odio; sed pro quadam indignatione, sicut dictum est: & idem dicendum est de aliis.

* lib. 8. Eth. c. 5. & 6. t. 5.

* lib. 10. c. 6. circa me. 10 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam * Cassianus in lib. de Institutis cœnobiorum, distinguit tristitiam ab acedia: Sed convenientius Greg. acediam *tristitiam* nominat, quia sicut suprà dictum est (art. 2.) tristitia non est vitium ab aliis distinctum secundum quod aliquis recedit à gravi & laborioso opere, vel secundum quascunque alias causas aliquis tristetur: sed solum secundum quod tristatur de bono divino; quod pertinet ad rationem acediæ, quæ in tantum convertit ad quietem indebitam, inquantum aspernatur bonum divinum. Illa autem quæ Isidor. * ponit oriri ex acedia & tristitia, reducuntur ad ea quæ Gregor. ponit, nam *amaritudo* quam Isidor. ponit oriri ex tristitia, est quidam effectus *rancoris.* *Otiositas* autem & *somnolentia* reducuntur ad *torporem circa præcepta*: circa quæ est aliquis *otiosus*, omnino ea prætermittens; & *somnolentus*, ea negligenter implens. Omnia autem alia quinque quæ ponit ex acedia oriri, pertinent ad evagationem mentis circa illicita; quæ quidem secundum quod in ipsa arce mentis residet, volentis importunè ad diversa se diffundere, vocatur *importunitas mentis*; secundum autem quod pertinet ad cogni-

* In verbis præc. hujus solutionis.

† Art. 2. hujus q.

* Loco citato in argum.

tionem, dicitur *curiositas*; quantum autem ad locutionem, dicitur *verbositas*: quantum autem ad corpus in eodem loco non manens, dicitur *inquietudo corporis*, quando scilicet aliquis per inordinatos motus membrorum vagacitatem indicat mentis, quantum autem ad diversa loca, dicitur *instabilitas*, vel potest accipi instabilitas secundum mutabilitatem propositi.

## QUÆSTIO XXXVI.

*De invidia, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de invidia.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, quid sit invidia.

¶ Secundò, utrum sit peccatum.

¶ Tertiò, utrum sit peccatum mortale.

¶ Quartò, utrum sit vitium capitale, & de filiabus ejus.

## QUÆSTIONIS TRIGESIMÆ SEXTÆ, De invidia, Quadrifariam distributæ,

### AXIOMA.

1 ¹ *Invidia nihil aliud est, nisi animi labes quædam & depravatio, qua quispiam de alieno bono eam ob causam mæret, quòd per id bonum suum commodum impediri*
2. 3 *vel diminui arbitretur,* ² ³ *pertinetque non modo ad*
4 *lethalium, sed etiam* ⁴ *capitalium criminum genus, siquidem & charitati, quæ animi vita est, palam repugnat, & ex ipsa veluti ex vitiata quadam scaturigine, complura alia profluunt peccata.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum invidia sit tristitia.*

Inf. art. 2. Et mel. quod. 10 art. 1 ad 6. & art. 2. ad 1. Et 11 a. 3 & 4. cor. Et lib. 5. prin. cip.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd invidia non sit tristitia. Objectum enim tristitiæ est malum: Sed objectum invidiæ est bonum. Dicit enim * Gregor. in 5. Moral. (cap. 31. vel 34.) de invido loquens: *Tabescentem mentem sua pœna sauciat, quem felicitas torquet aliena*: Ergo invidia non est tristitia.

¶ 2. Præterea, Similitudo non est causa tristitiæ, sed magis delectationis. Sed similitudo est causa invidiæ: Dicit enim † Philos. in 2. Rhetor. *Invidebunt tales, quibus sunt aliqui similes aut secundum genus aut secundum cognationem, aut secundum staturam, aut secundum habitum, aut secundum opinionem.* Ergo invidia non est tristitia.

* lib. 5. Moral. c. 34 paulò a princ. † lib. 2. cap. 10. tom. 6.

¶ 3. Præterea, Tristitia ex aliquo defectu causatur. Unde illi qui sunt in magno defectu, sunt ad tristitiam proni, ut suprà * dictum est cùm de passionibus ageretur. Sed *illi quibus modicum deficit, & qui sunt amatores honoris, & qui reputantur sapientes, sunt invidi*, ut patet per Philosop. in 2. † Rhet. Ergo invidia non est tristitia.

* 1. 2. q. 36. † lib. 2. cap. 10. parum à princip. tom. 6.

¶ 4. Præterea, Tristitia delectationi opponitur. Oppositorum autem non est eadem causa. Ergo cùm memoria bonorum habitorum sit causa delectationis, ut suprà dictum * est, non erit causa tristitiæ: Est autem causa invidiæ. Dicit enim Philosop. in † 2. Rhet. (ut sup.) quod *his aliqui invident, qui habent aut possederunt quæ ipsis conveniebant, aut quæ ipsi quandoque possidebant*. Ergo invidia non est tristitia.

* 1. 2. q. 32 a. 1. † lib. 2. c. 10. inter med. & fin. tom. 6.

Sed contra est, quòd Dam. in * 2. lib. ponit invidiam speciem tristitiæ, & dicit quòd *invidia est tristitia de alienis bonis.*

* cap. 14.

### CONCLUSIO.

*Invidia est tristitia de bono proximi, prout proprium malum æstimatur, & diminutivum proprii boni.*

Respondeo dicendum, quòd objectum tristitiæ est malum proprium. Contingit autem id quod est alienum bonum apprehendi ut malum proprium, & secundum hoc de bono alieno potest esse tristitia. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo, quando quis tristatur de bono alicujus, inquantum imminet sibi ex hoc periculum alicujus nocumenti. Sicut cùm homo tristatur de exaltatione inimici sui, timens ne eum lædat. Et talis tristitia non est invidia, sed magis timoris effectus, ut Philos. dicit in 2. † Rhet. Alio modo bonum alterius æstimatur ut malum proprium inquantum est diminutivum propriæ gloriæ vel excellentiæ. Et hoc modo de bono alterius tristatur invidia. Et ideo præcipuè de illis bonis homines invident, in quibus est gloria, *& in quibus homines amant honorari, & in opinione esse*, ut Philosophus dicit in * 2. Rhetor.

† lib. 2. c. 5. paulò à princ. tom. 6.

* lib. 2. cap. 10. parum à princip. tom. 6. † In cor. art. & 1. 2. q. 39.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est bonum uni, apprehendi ut malum alteri. Et secundum hoc tristitia potest esse de bono, ut dictum † est.

Ad secundum dicendum, quòd quia invidia est de gloria alterius, inquantum diminuit gloriam quam quis appetit: consequens est, ut de illis tantùm invidia habeatur, quibus homo vult se æquare, vel præferre in gloria. Hoc autem non est respectu multum à se distantium. Nullus enim nisi insanus, studet se æquare vel præferre in gloria his qui sunt multo eo majores, putà plebejus homo regi; vel etiam rex plebeio quem multum excedit. Et ideo his qui multum distant vel loco, vel tempore, vel statu, homo non invidet: sed his qui sunt propinqui, quibus se nititur æquare vel præferre. Nam cùm illi excedunt in gloria, accidit hoc contra nostram voluntatem: & inde causatur tristitia. Similitudo autem delectationem causat, inquantum concordat voluntati.

Ad tertium dicendum, quòd nullus conatur ad ea in quibus est multum deficiens. Et ideo cùm aliquis in hoc eum excedat non invidet. Sed si modicum deficiat, videtur quod ad hoc pertingere possit; & sic ad hoc conatur. Unde, si frustretur ejus conatus propter excessum gloriæ alterius tristatur. Et inde est, quod amatores honoris sunt magis invidi. Et similiter etiam pusillanimes sunt invidi: quia omnia reputant magna: & quidquid boni alicui accidat, reputant se in magno superatos esse. Unde & Iob 5. dicitur, *Parvulum occidit invidia*. Et Gregor. dicit in * 5. Moral. (ut sup.) quòd *invidere non possumus, nisi eis quos nobis in aliquo meliores putamus*.

* lib. 5. Moral. c.

Ad quartum dicendum, quòd memoria præteritorum bonorum, inquantum fuerunt habita, delectationem causat: sed inquantum sunt amissa, causat tristitiam: & inquantum ab aliis habentur, causat invidiam, quia hoc maximè videtur gloriæ propriæ derogare. Et ideo dicit Philos. in 2. † Rhetor. (ut sup.) quòd senes invident junioribus, & illi qui multùm expenderunt ad aliquid consequendum, invident his, qui parvis expensis illud sunt consecuti. Dolent enim de amissione suorum bonorum: & de hoc quod alii consecuti sunt bona.

† lib. 2. cap. 10. à medio. tom. 6.

### ARTICULUS II.

*Utrum invidia sit peccatum.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd invidia non sit peccatum. Dicit enim Hieron. * ad Lætam de instructione filiæ: *habeat socias, cum quibus discat, quibus invideat, quarum laudibus mordeatur*. Sed nullus est sollicitandus ad peccandum. Ergo invidia non est peccatum.

† inf. qu. 158. art. 1. cor. & ma. qu. 10. art. 1. & Psal. 36. in princip. * Ante medium epist. 12.

¶ 2. Præterea, Invidia est tristitia de alienis bonis, ut Damasc. † dicit (ubi sup.) Sed hoc quandoque laudabiliter fit: dicitur enim Prov. 29. *Cùm impii sumpserint principatum, gemet populus*: Ergo invidia non est semper peccatum.

† lib. 2. cap 14. in fin.

¶ 3. Præterea, Invidia zelum quendam nominat. Sed zelus quidam est bonus, secundum illud Psalm. 68. *Zelus domus tuæ comedit me*: Ergo invidia non semper est peccatum.

¶ 4. Præterea, Pœna dividitur contra culpam. Sed invidia est quædam pœna: Dicit enim † Greg. 5. Moral. (ut sup.) *Cùm devictum cor livoris putredo corruperit, ipsa quoque exteriora indicant, quam graviter animum vesania instiget. Color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur, membra frigescunt, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor.* Ergo invidia non est peccatum.

† lib. 5. c. 34. circa prim.

Sed contra est, quod dicitur ad Galat. 5. *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes.*

### CONCLUSIO.

*Tristari, quòd proximus in aliquo bono excellat, est directè contra proximi dilectionem. Unde sequitur, invidiam, quæ ejusmodi tristitia est, semper esse peccatum.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum † est, invidia est tristitia quædam de alienis bonis. Sed hæc tristitia potest contingere quatuor modis: Uno quidem modo, cùm aliquis dolet de bono alicujus inquantum ex eo timetur nocumentum, vel sibi ipsi, vel etiam aliis bonis, & talis tristitia non est invidia, ut dictum * est, & potest esse sine peccato: Unde Greg. 22. † moralium ait (cap. 6.) *Evenire plerumque solet, ut non amissa charitate, & inimici nos ruina lætificet, & rursum ejus gloria sine invidiæ culpa contristet: cùm & ruente eo, quosdam benè erigi credimus: & proficiente illo, plerósque injustè opprimi formidamus.* Alio modo potest aliquis tristari de bono alterius: non ex eo quòd ipse habet bonum, sed ex eo quod nobis deest bonum, illud quod ipse habet. Et hoc propriè est zelus, ut Philosophus dicit * in 2. Rhet. (cap. 11.) Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est: secundum illud 1. ad Cor. 14. *Æmulamini spiritualia*. Si autem sit de bonis temporalibus: potest esse cum peccato & sine peccato. Tertio modo aliquis tristatur de bono alterius, inquantum ille cui accidit bonum, est eo indignus. Quæ quidem tristitia non potest oriri ex bonis honestis, ex quibus aliquis justus efficitur: sed sicut Philosop. dicit in * 2. Rhet. (cap. 9.) est de divitiis, & de talibus, quæ possunt provenire dignis & indignis. Et hæc tristitia secundum ipsum vocatur nemesis, & pertinet ad bonos mores. Sed hoc ideo dicit, quia considerabat ipsa bona temporalia secundum se, prout possunt magna videri non respicientibus ad æterna. Sed secundum doctrinam fidei, temporalia bona quæ indignis proveniunt, ex justa Dei ordinatione disponuntur, vel ad eorum correctionem, vel ad eorum damnationem, & hujusmodi bona quasi nihil sunt in comparatione ad bona futura quæ servantur bonis. Et ideo hujusmodi tristitia prohibetur in Scriptura sacra, secundum illud Psalm. 36. *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem*: & alibi, Psal. 72. *Penè effusi sunt gressus mei, quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns.* Quarto modo aliquis tristatur de bonis alicujus inquantum alter excedit ipsum in bonis. Et hoc propriè est invidia. Et istud semper est pravum, ut etiam Philosophus dicit in 2. † Rhetor. (cap. 10.) Quia dolet de eo quo est gaudendum; scilicet de bono proximi.

† Art. præc. * Ibid. † lib. 22 c. 11. in princip. * lib. 2. c. 11. circa princ. tom. 6. * lib. 2. c. 9. † lib. 2 cap. 10 parum princip. tom. 9

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi sumitur invidia pro zelo, quo quis debet incitari ad proficiendum cum melioribus.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de tristitia alienorum bonorum secundum primum modum.

Ad tertium dicendum, quod invidia differt à zelo, sicut dictum † est. Unde zelus aliquis potest esse bonus, sed invidia semper est mala.

† In corp. art.

Ad quartum dicendum, quòd nihil prohibet aliquod peccatum ratione alicujus adjuncti pœnale esse, ut suprà dictum * est, cum de peccatis ageretur.

* 1. 2. q. 87. a.

ARTI

ARTICULUS III.

*Vtrum invidia sit peccatum mortale.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd invidia non sit peccatum mortale. Invidia enim cùm sit tristitia, est passio appetitus sensitivi: Sed in sensualitate non est peccatum mortale sed solùm in ratione, ut patet per Aug. 12. de Trinit. (cap. 12.) * Ergo invidia non est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, In infantibus non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse invidia: dicit enim Aug. † in 1. Confess. (cap. 7.) *Vidi ego, & expertus sum Zelantem puerum: nondum loquebatur, & intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum.* Ergo invidia non est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed nemesi quæ est quædam passio, ut patet per Philosophum in † 2. Rhet. (cap. 9.) Ergo invidia non est peccatum mortale.

SED CONTRA est, quòd dicitur Iob 5. *Parvulum occidit invidia*: Nihil autem occidit spiritualiter nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

*Invidia, cum charitati proximi perfectè adversetur, peccatum mortale est.*

RESPONDEO dicendum, quòd invidia ex genere suo est peccatum mortale. Genus enim peccati ex objecto consideratur. Invidia autem secundum rationem sui objecti contrariatur charitati, per quam est vita animæ spiritualis, secundum illud 1. Ioan. 3. *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Vtriusque autem objectum & charitatis & invidiæ est bonum proximi, sed secundum contrarium motum: Nam charitas gaudet de bono proximi, invidia autem de eodem tristatur; ut ex supradictis * patet. Vnde manifestum est, quod invidia ex suo genere est peccatum mortale. Sed sicut suprà dictum † est, in quolibet genere peccati mortalis inveniuntur aliqui imperfecti motus, in sensualitate existentes, qui sunt peccata venialia; sicut in genere adulterij, primus motus concupiscentiæ, & in genere homicidij primus motus iræ. Ita etiam in genere invidiæ inveniuntur aliqui primi motus quandoque etiam in viris perfectis, qui sunt peccata venialia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd motus invidiæ, secundum quod est passio sensualitatis est quiddam imperfectum in genere actuum humanorum, quorum principium est ratio. Vnde talis invidia non est peccatum mortale. Et similis est ratio de invidia parvulorum, in quibus non est usus rationis.

Vnde patet responsio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quòd invidia secundum Philosoph. † in 2. Rhetor. (cap. 9.) opponitur & nemesi & misericordiæ; sed secundum diversa. Nam misericordiæ opponitur directè secundum contrarietatem principalis objecti. Invidus enim tristatur de bono proximi, misericors autem tristatur de malo proximi. Vnde invidi non sunt misericordes, sicut ibidem dicitur, nec è converso. Ex parte verò eius de cujus bono tristatur invidus, opponitur invidia nemesi. Nemesis enim tristatur de bono indignè agentium, secundum illud Psalm. 72. *Zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns*: Invidus autem tristatur de bono eorum qui sunt digni. Vnde patet quòd prima contrarietas est magis directa, quam secunda: Misericordia autem quædam virtus est, & charitatis proprius effectus; unde invidia misericordiæ opponitur & charitati.

ARTICULUS IV.

*Vtrum invidia sit vitium capitale.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd invidia non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia distinguuntur contra filias capitalium vitiorum. Sed invidia est filia inanis gloriæ. Dicit enim Phil. * in 2. Rhet. (cap. 14.) quod *amatores honoris & gloriæ magis invident.* Ergo invidia non est vitium capitale.

¶ 2. Præterea, Vitia capitalia videntur esse leviora, quam alia quæ ex eis oriuntur. Dicit enim Greg. 31. † Moral. *Prima vitia decepta menti, quasi sub quadam ratione se ingerunt: sed quæ sequuntur, dum mentem ad omnem insaniam protrahunt, quasi bestiali clamore mentem confundunt.* Sed invidia videtur esse gravissimum peccatum. Dicit enim Greg. 5. Moral. * *Quamvis per omne vitium quod perpetratur, humano cordi antiqui hostis virus infundatur: in hac tamen nequitia tota sua viscera serpens concutit, & imprimenda malitia pestem vomit.* Ergo invidia non est vitium capitale.

¶ 3. Præterea, Videtur quod inconvenienter ejus filiæ assignentur à Greg. † 31. Moral. ubi dicit, quod *de invidia oritur odium, susurratio, detractio; exultatio in adversis proximi, & afflictio in prosperis.* Exultatio enim in adversis proximi & afflictio in prosperis, idem videtur esse quod invidia, ut ex præmissis * patet. Non ergo ista debent poni ut filiæ invidiæ.

SED CONTRA est auctoritas Greg. 31. † Moral. qui ponit invidiam vitium capitale, & ei prædictas filias assignat.

CONCLUSIO.

*Invidia peccatum, vitium capitale est: cujus filia sunt odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis proximi, & in prosperis afflictio.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut acedia est tristitia de bono spirituali divino, ita invidia est tristitia de bono proximi: Dictum * est autem suprà, (quæst. 35. art. 4.) acediam esse vitium capitale ea ratione, quia ex acedia homo impellitur ad aliqua facienda vel ut fugiat tristitiam, vel ut tristitiæ satisfaciat. Vnde eadem ratione invidia ponitur vitium capitale.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut Greg. * dicit in 31. Moral. *Capitalia vitia tanta sibi cognatione conjunguntur, ut non nisi unum de altero proferatur. Prima namque superbiæ soboles inanis est gloria, quæ dum oppressam mentem corrumpit, mox invidiam gignit, quia dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat, tabescit.* Non est ergo contra rationem vitij capitalis, quod ipsum ex alio oriatur, sed quod non habeat aliquam principalem rationem producendi ex se multa genera peccatorum. Fortè tamen propter hoc, quod invidia manifestè ex inani gloria nascitur, non ponitur vitium capitale, neque ab Isidoro in libro † de Summo bono, neque à Cassiano in libro de Institutis cœnobiorum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ex verbis illis non habetur, quod invidia sit maximum peccatorum: sed quod quando diabolus invidiam suggerit, ad hoc hominem inducit quod ipse principaliter in corde habet. Quia sicut ibi dicitur consequenter, *invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Est tamen quædam invidia quæ inter gravissima peccata computatur, scilicet invidentia fraternæ gratiæ: secundum quod aliquis dolet de ipso augmento gratiæ Dei, non solum de bono proximi. Unde ponitur peccatum in Spiritum sanctum: quia per hanc invidentiam homo quodammodo invidet Spiritui sancto, qui in suis operibus glorificatur.

AD TERTIUM dicendum, quòd numerus filiarum invidiæ sic potest sumi. Quia in conatu invidiæ est aliquid tanquam principium, & aliquid tanquam medium, & aliquid tanquam terminus. Principium quidem est, ut aliquis diminuat gloriam alterius: vel in occulto, & sic est *susurratio*: vel manifestè, & sic est *detractio.* Medium autem est, quia aliquis intendens diminuere gloriam alterius, aut potest, & sic est *exultatio in adversis*: aut non potest, & sic est *afflictio in prosperis.* Terminus autem est in ipso odio, quia sicut bonum delectans causat amorem, ita tristitia causat odium ut suprà dictum † est (quæst. 34. art. 6.) Afflictio autem in prosperis proximi, uno modo est ipsa invidia, inquantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicujus, secundum quod habent gloriam quandam. Alio verò modo est filia invidiæ, secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui nititur impedire: Exultatio autem in adversis non est directè idem quod invidia: sed ex ea sequitur. Nam ex tristitia de bono proximi, quæ est invidia, sequitur exultatio de malo ejusdem.

QUÆSTIO XXXVII.

*De discordia, quæ paci opponitur, in duos articulos divisa.*

DEinde considerandum est de peccatis, quæ opponuntur paci. Et primò, de discordia, quæ est in corde. Secundò, de contentione, quæ est in ore. Tertiò, de his quæ pertinent ad opus, scilicet de schismate, rixa, & bello, ac seditione.

Circa primum quæruntur duo.

¶ Primò, utrum discordia sit peccatum.

¶ Secundò, utrum sit filia inanis gloriæ.

QUÆSTIONIS XXXVII,

De discordia,

Bifariam partitæ,

AXIOMA.

1 . *Ea discordia, qua quispiam in divino aut proximi bono, ab alio id expetente, sciens volensque dissidet, lethalem (quod ad suum genus spectat) continet cul-*
2 *pam, ² ex ambitionisque vel superbia pravitate suam trahit originem.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum discordia sit peccatum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod discordia non sit peccatum; discordare enim ab aliquo, est recedere ab alterius voluntate: sed hoc non videtur esse peccatum, quia voluntas proximi non est regula voluntatis nostræ, sed sola voluntas divina. Ergo discordia non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Quicunque inducit aliquem ad peccatum, & ipse peccat. Sed inducere inter aliquos discordiam non videtur esse peccatum. Dicitur enim Act. 23. quod *sciens Paulus, quia una pars esset Sadducæorum, & altera Pharisæorum, exclamavit in consilio: Viri fratres, ego Pharisæus sum, & filius Pharisæorum, de spe, & de resurrectione mortuorum ego judicor. Et cùm hoc dixisset, facta est dissensio inter Pharisæos & Sadducæos.* Ergo discordia non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Peccatum præcipuè mortale in sanctis viris non invenitur. Sed etiam in sanctis viris invenitur discordia. Dicitur enim Actor. 15. *Facta est dissensio inter Paulum & Barnabam: ita ut discederent ab invicem*: Ergo discordia non est peccatum, & maximè mortale.

SED CONTRA est, quod ad Galat. 5. *dissensiones*, (id est discordiæ) ponuntur inter opera carnis, de quibus subditur: *Qui talia agunt, Regnum Dei non consequentur*: Nihil autem excludit à Regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo discordia est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

*Discordia, quæ per se concordiæ adversatur, peccatum mortale est, nisi ex imperfectione actus excusetur.*

RESPONDEO dicendum, quòd discordia concordiæ opponitur,

tur: Concordia autem ut suprà dictum * est, ex charitate causatur inquantum scilicet charitas multorum corda conjunxit in aliquid unum quod est principaliter quidem bonum divinum, secundariò autem bonum proximi. Discordia igitur ea ratione est peccatum, inquantum hujusmodi concordiæ contrariatur. Sed sciendum, quod hæc concordia per discordiam tollitur dupliciter. Uno quidem modo per se; alio vero modo per accidens. Per se quidem in humanis actibus & moribus dicitur esse id quod est, secundum intentionem: unde per se discordat aliquis proximo, quando scienter & ex intentione dissentit à bono divino, & proximi bono, in quo debet consentire. Et hoc est peccatum mortale ex suo genere, propter contrarietatem ad charitatem, licet primi motus hujus discordiæ, propter imperfectionem actus sint peccata venialia. *Per accidens* autem in humanis actibus consideratur ex hoc, quod aliquid est præter intentionem. Unde cùm intentio aliquorum est ad aliquod bonum, quod pertinet ad honorem Dei vel utilitatem proximi, sed unus æstimat hoc esse bonum, alius autem habet contrariam opinionem; discordia tunc est per accidens contra bonum divinum, vel proximi. Et talis discordia non est peccatum, nec repugnat charitati (nisi hujusmodi discordia sit vel cum errore circa ea quæ sunt de necessitate salutis, vel pertinacia indebitè adhibeatur) cum etiam suprà dictum * sit, quod concordia, quæ est charitatis effectus, est unio voluntatum, non unio opinionum. Ex quo patet, quod discordia quandoque est ex peccato unius tantum, putà cùm unus vult bonum, cui alius scienter resistit: Quandoque autem est cum peccato utriusque, putà cùm uterque dissentit à bono alterius, & uterque diligit bonum proprium.

* qu. 29. a. 1. & 3.

* qu. 29. art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas unius hominis secundum se considerata, non est regula voluntatis alterius: sed inquantum voluntas proximi inhæret voluntati Dei, fit per consequens regula regulata secundum propriam regulam. Et ideo discordare à tali voluntate, est peccatum: quia per hoc discordatur à regula divina.

Ad secundum dicendum, quòd sicut voluntas hominis adhærens Deo est quædam regula recta, à qua peccatum est discordare: ita etiam voluntas hominis Deo contraria, est quædam perversa regula à qua bonum est discordare. Facere ergo discordiam per quam tollitur bona concordia, quam charitas facit, est grave peccatum. Unde dicitur Proverb 6. *Sex sunt quæ odit Dominus, septimum detestatur anima ejus.* Et hoc septimum, ponit eum *qui seminat inter fratres discordiam.* Sed causare discordiam, per quam tollitur mala concordia, scilicet in mala voluntate, est laudabile. Et hoc modo laudabile fuit quod Paulus posuit dissensionem inter eos qui erant concordes in malo. Nam & Dominus de se dicit, Matth. 10. *Non veni pacem mittere, sed gladium.*

Ad tertium dicendum, quòd discordia quæ fuit inter Paulum & Barnabam, fuit per accidens & non per se, uterque enim intendebat bonum, sed uni videbatur hoc esse bonum, alii illud: quod ad defectum humanum pertinebat. Non enim erat talis controversia in his quæ sunt de necessitate salutis. Quamvis hoc ipsum fuerit ex divina providentia ordinatum propter utilitatem inde consequentem.

## Articulus II.

*Utrum discordia sit filia inanis gloriæ.*

Inf. d. 11. ar. 5. & mal. q. 9 art. 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd discordia non sit filia inanis gloriæ. Ira enim est aliud vitium ab inani gloria. Sed discordia videtur esse filia iræ secundum illud Proverb. 15. *Vir iracundus provocat rixas:* Ergo non est filia inanis gloriæ.

¶ 2. Præterea, August.* super Ioann. (Tract. 32.) exponens illud quod habetur Ioan. 7. *Nondum erat Spiritus datus* dicit *livor separat, charitas jungit:* Sed discordia nihil est aliud quàm quædam separatio voluntatum: Ergo discordia procedit ex livore, id est, invidia magis quam ex inani gloria.

* Tract. 92 inter medi... & finem, tom. 9.

¶ 3. Præterea, Illud ex quo multa mala oriuntur videtur esse vitium capitale. Sed discordia est hujusmodi: quia super illud Matth. 12. *Omne regnum contra se divisum desolabitur:* * dicit Hieron. *Quomodo concordia parvæ res crescunt, sic discordia maximæ dilabuntur.* Ergo ipsa discordia debet poni vitium capitale, magis quam filia inanis gloriæ.

* Super illud: Si Sathanas Sathanam eiicit tom. 9.

Sed contra est, auctoritas Gregor. 31. * Moral. (ut sup.)

† lib. 31. Moral. c. 31.

## Conclusio.

*Discordia, per quam quisque quod suum est inordinate sequitur, ab eo recedens, quod alterius est inanis gloriæ vel superbiæ filia est.*

Respondeo dicendum; quòd discordia importat quandam disgregationem voluntatum, inquantum scilicet voluntas unius stat in uno & voluntas alterius stat in altero. Quod autem voluntas alicujus in proprio sistat, provenit ex hoc quod aliquis ea quæ sunt sua, præfert his quæ sunt aliorum. Quod cum inordinatè fit, pertinet ad superbiam & inanem gloriam. Et ideo discordia per quam unusquisque sequitur quod suum est, & recedit ab eo quod est alterius, ponitur filia inanis gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd rixa non est idem quod discordia. Nam rixa consistit in exteriori opere; unde convenienter causatur ab ira: quæ movet animum ad nocendum proximo. Sed discordia consistit in disjunctione motuum voluntatis, quam facit superbia vel inanis gloria ratione iam † dicta.

† In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd in discordia consideratur quid ut terminus *à quo*, hoc est, recessus à voluntate alterius: & quantum ad hoc causatur ex invidia. Consideratur etiam quid, ut terminus *ad quem*, hoc est; accessus ad id quod est sibi proprium & quantum ad hoc causatur ex inani gloria. Et quia in quolibet motu terminus ad quem est potior termino *à quo* (finis enim est potior principio) potius ponitur discordia filia inanis gloriæ quam invidiæ, licet ex utraque oriri possit secundum diversas rationes, ut * dictum est.

* In ista solutione.

Ad tertium dicendum, quòd ideo concordia parvæ res crescunt & discordia maximæ dilabuntur; quia *virtus quanto magis est unita, tanto est fortior & per separationem diminuitur*, ut dicitur in lib. * de causis. Unde patet, quod hoc pertinet ad proprium effectum discordiæ; quæ est divisio voluntatum: non autem pertinet ad originem diversorum vitiorum à discordia: per quod habeat rationem vitij capitalis.

* Propos. 17. ... inter opera Aristot. tom. 3.

# Quæstio XXXVIII.

*De Contentione, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de contentione.
Et circa hoc quæruntur duo.
¶ Primò, utrum contentio sit peccatum mortale.
¶ Secundò, utrum sit filia inanis gloriæ.

## Quæstionis XXXVIII, De contentione, Bifariam partitæ,

Axioma.

1 1 *Ejusmodi contentio, qua veritas cum indecenti acrimo-*
2 *nia scienter oppugnatur, lethale est peccatum, 2 Ex eadem ex qua discordia, scaturgine (superbia nimirum, vel ambitione) promanans.*

## Articulus primus.

*Utrum contentio sit peccatum mortale.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod contentio non sit peccatum mortale. Peccatum enim mortale in viris spiritualibus non invenitur: in quibus tamen invenitur contentio, secundum illud Luc. 22. *Facta est contentio inter discipulos IESU quis eorum esset major.* Ergo contentio est peccatum mortale.

2. Tim. 2. lect. 2.

¶ 2. Præterea, Nulli bene disposito debet placere peccatum mortale in proximo, Sed dicit Apost. ad Phil. 1. *Quidam ex contentione Christum annunciant.* Et postea subdit: *Et in hoc gaudeo, sed & gaudebo.* Ergo contentio non est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Contingit, quod aliqui vel in judicio, vel in disputatione contendunt, non aliquo animo malignante, sed potius intendentes ad bonum: sicut illi qui contra hæreticos disputando contendunt. Unde super illud 1. Reg. 14. *Accidit quadam die, &c.* dicit Gloss. *Catholici contra hæreticos contentiones non commovent; nisi prius ad certamen provocentur.* Ergo contentio non est peccatum mortale.

¶ 4. Præterea, Iob videtur cum Deo contendisse: secundum illud Iob. 39. *Nunquid qui contendit cum Deo; tam facile conquiescit?* Et tamen Iob non peccavit mortaliter: quia Dominus de eo dicit: *Non estis locuti rectum coram me; sicut servus meus Iob:* ut habetur Iob ult. Ergo contentio non est semper peccatum mortale.

Sed contra est, quòd contrariatur præcepto Apostoli, qui dicit 2. ad Tim. 2. *Noli verbis contendere:* & Gal. 5. contentio numeratur inter opera carnis, *quæ qui agunt, regnum Dei non possidebunt;* ut ibidem dicitur. Sed omne quod excludit à regno Dei & quod contrariatur præcepto est peccatum mortale. Ergo contentio est peccatum mortale.

## Conclusio.

*Contentio, qua impugnatur veritas inordinato modo, & intentione prava, peccatum mortale est, at contentio, qua debito ordine ac modo impugnatur falsitas, laudabilis existit: ea verò qua falsitas sed inordinatè impugnatur, veniale peccatum esse potest.*

Respondeo dicendum, quod contendere est contra aliquem tendere. Unde sicut discordia contrarietatem quandam importat in voluntate: ita contentio contrarietatem quandam importat in locutione. Et propter hoc etiam cum oratio alicujus per contraria se diffundit; vocatur *contentio*: quæ ponitur unus color rhetoricus à Tullio † qui dicit: *Contentio est, cum ex contrariis rebus oratio efficitur, hoc pacto; Habet assentatio* (id est, adulatio) *jucunda principia, eadem exitus amarissimos affert.* Contrarietas autem locutionis potest attendi dupliciter: Uno modo quantum ad intentionem contendentis: Alio modo quantum ad modum. In intentione quidem considerandum est, utrum aliquis contrarietur veritati, quod est vituperabile: vel falsitati, quod est laudabile. In modo autem, considerandum est utrum talis modus contrariandi conveniat & personis, & negotiis: quia hoc est laudabile: (Unde & Tullius dicit in 2. Rhet. quod *contentio est oratio acris ad confirmandum & confutandum accommodata*) Vel excedat convenientiam personarum & negotiorum; & sic contentio est vituperabilis. Si ergo accipiatur contentio, secundum quod importat impugnationem veritatis & inordinatum modum: sic est peccatum mortale. Et hoc modo diffinit Amb. † contentionem, dicens: *Contentio est impugnatio veritatis cum confidentia clamoris.* Si autem contentio dicatur impugnatio falsitatis cum debito modo acrimoniæ: sic contentio est laudabilis. Si autem accipiatur contentio secundum quod importat impugnationem falsitatis cum inordinato modo: sic potest esse peccatum veniale, nisi fortè tanta inordinatio fiat in contendendo, quod ex hoc generetur scandalum aliorum. Unde & Apostolus, cum dixisset 2. ad Tim. 2. *Noli verbis contendere*, subdit: *Ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium.*

† lib. 4. Rhet. ad Herenn. ante med. tom. 5.

† Id habet glos ordinaria ad Rom. 1. super illud: Homicidium, contentione, &c.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quòd in discipulis Christi non erat contentio cum intentione impugnandi veritatem; quia unusquisque defendebat quod sibi verum videbatur. Erat tamen in eorum contentione inordinatio, quia contendebant de quo non erat contendendum, scilicet de primatu honoris. Nondum enim erant spirituales, sicut Gloss. ibid. * dicit. Unde & Dominus consequenter eos compescuit.

[* Gl. ordin. ibid.]

Ad secundum dicendum, quòd illi qui ex contentione Christum prædicabant, reprehensibiles erant; quia quamvis non impugnarent veritatem fidei, sed eam prædicarent, impugnabant tamen veritatem quantum ad hoc, quod putabant se *suscitare pressuram* Apostolo veritatem sibi prædicanti. Unde Apostolus non gaudebat de eorum contentione, sed de fructu qui ex hoc proveniebat: scilicet quod Christus annunciabatur; quia ex malis etiam occasionaliter subsequuntur bona.

Ad tertium dicendum, quòd secundum completam rationem contentionis, prout est peccatum mortale; ille in judicio contendit, qui impugnat veritatem justitiæ: & in disputatione contendit, qui intendit impugnare veritatem doctrinæ. Et secundum hoc Catholici non contendunt contra hæreticos; sed potius è converso: Si autem accipiatur contentio in judicio vel disputatione secundum imperfectam rationem, scilicet secundum quod importat quandam acrimoniam locutionis, sic non semper est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quod contentio ibi sumitur communiter, pro disputatione. Dixerat enim Iob. 13. c. ad *Omnipotentem loquar, & disputare cum Deo cupio*; non tamen intendens neque veritatem impugnare, sed inquirere, neque circa hanc inquisitionem aliqua inordinatione vel animi, vel vocis, uti.

### Articulus II.

*Utrum contentio sit filia inanis gloriæ.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd contentio non sit filia inanis gloriæ. Contentio enim affinitatem habet ad zelum. Unde dicitur 1. ad Cor. 3. *Cùm sit inter vos Zelus & contentio: nonne carnales estis, & secundum hominem ambulatis?* zelus autem ad invidiam pertinet. Ergo contentio ex invidia magis oritur.

[Inf. qu. 132. art. 5. & mal. q. 9. & 1. cor. 3. ad 4. lib. 31. c. 31. à med.]

¶ 2. Præterea, Contentio cum clamore quodam est: Sed clamor ex ira oritur: ut patet per † Gregor. 31. Moral. (ut sup.) Ergo etiam contentio oritur ex ira.

¶ 3. Præterea, Inter alia, scientia videtur esse materia superbiæ & inanis gloriæ; secundum illud 1. ad Cor. 8. Scientia inflat. Sed contentio plerumque provenit ex defectu scientiæ, per quam præcipuè veritas cognoscitur, non impugnatur. Ergo contentio non est filia inanis gloriæ.

Sed contra est auctoritas * Greg. 31. Moral.

[* lib. 31. c. 31.]

### Conclusio.

*Contentio inanis gloriæ filia est, sicut & ipsa discordia.*

Respondeo dicendum, quòd ut suprà dictum est †, discordia est filia inanis gloriæ, eo quod discordantium uterque in sensu proprio stat, & unus alteri non acquiescit: Proprium autem superbiæ est & inanis gloriæ propriam excellentiam quærere. Sicut autem discordantes aliqui sunt ex hoc, quod stant corde in propriis; ita contendentes sunt aliqui ex hoc, quod unusquisque verbo id quod sibi videtur, defendit. Et ideo eadem ratione ponitur contentio filia inanis gloriæ, sicut & discordia.

[† q. præc. art. 2.]

Ad primum ergo dicendum, quod contentio sicut & discordia habet affinitatem cum invidia, quantum ad recessum ejus à quo aliquis discordat, vel cum quo contendit. Sed quantum ad id, in quo sistit ille, qui contendit, habet convenientiam cum superbia & inani gloria: inquantum scilicet in proprio sensu stat, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd clamor assumitur in contentione, de qua loquimur ad finem impugnandæ veritatis. Unde non est principale in contentione. Et ideo non oportet quod contentio ex eodem derivetur, ex quo derivatur clamor.

Ad tertium dicendum, quòd superbia & inanis gloria occasionem sumunt præcipuè à bonis, etiam sibi contrariis, putà cum de humilitate aliquis superbit. Est enim hujusmodi derivatio non per se; sed per accidens, secundum quem modum nihil prohibet contrarium à contrario oriri. Et ideo nihil prohibet ea, quæ ex superbia vel inani gloria per se & directè oriuntur, causari ex contrariis eorum, ex quibus occasionaliter superbia oritur.

## QUÆSTIO XXXIX.

*De Schismate, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis paci, pertinentibus ad opus, quæ sunt schisma, rixa, seditio, & bellum.

Primò ergo circa schisma quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum schisma sit speciale peccatum.
¶ Secundò, utrum sit gravius infidelitate.
¶ Tertiò, de potestate schismaticorum.
¶ Quartò, de pœna eorum.

## QUÆSTIONIS TRIGESIMÆ NONÆ, De schismate, Quadrifariam divisæ,

### Axioma.

1 [1] *Tametsi Schisma prægrande sit in suo genere peccatum (quippe quod Ecclesiæ unitatem, capitis ipsius desertione & societatis membrorum ejusdem fuga [2] dirumpit, gra-*



4 *vissimisque pœnis, [4] Anathematis videlicet, & [3] po-*
3 *testatis quod ad jurisdictionem attinet, amissione, meritò*
2 *vindicatur) [2] infidelitas tamen ex suo genere, schismate est deterior; quod hoc, Ecclesiæ unitas; illâ verò Dei ipsius veritas atque authoritas directè violetur.*

### Articulus primus.

*Utrum schisma sit peccatum speciale.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod schisma non sit peccatum speciale. Schisma enim, ut Pelagius * Papa dicit, *scissuram* sonat. Sed omne peccatum scissuram quandam facit, secundum illud Isa. 59. *Peccata vestra diviserunt inter vos & Deum vestrum.* Ergo schisma non est speciale peccatum.

[4. d. 13. q. 2. ar. 1. ad 2. * habetur 24. q. 1. cap. Schisma in princ.]

¶ 2. Præterea, Illi videntur esse schismatici, qui Ecclesiæ non obediunt. Sed per omne peccatum fit homo inobediens præceptis Ecclesiæ: quia peccatum secundum † Ambr. est *cœlestium inobedientia mandatorum.* Ergo omne peccatum est schisma.

[† lib. de Paradiso c. 8. parum ant. med. tom. 4.]

¶ 3. Præterea, Hæresis etiam dividit hominem ab unitate fidei. Si ergo schismatis nomen divisionem importat, videtur quòd non differat à peccato infidelitatis, quasi speciale peccatum.

Sed contra est, quod August. * contra Faustum, distinguit inter schisma & hæresim, dicens quòd *schisma est eadem opinantem atque eodem ritu colentem, quo cæteri, solo congregationis delectari dissidio: Hæresis verò diversa opinatur ab his quæ Catholica credit Ecclesia.* Ergo schisma non est generale peccatum.

[* lib. 20. cap. 3. in princ. & 6. & contra Cresc. gram.]

### Conclusio.

*Schismatis peccatum speciale vitium est charitati oppositum, per quod quidam Christo, ac ejus vicario subesse renuunt, & membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusant.*

Respondeo dicendum, quòd sicut Isid. * dicit in lib. Etym. *Nomen schismatis à scissura animorum vocatum est*: Scissio autem unitati opponitur. Unde peccatum schismatis dicitur, quod directè, & per se opponitur unitati. Sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens, non constituit speciem; ita etiam nec in rebus moralibus, in quibus id quod est intentum, est per se; quod autem sequitur præter intentionem, est quasi per accidens. Et ideo peccatum schismatis propriè est speciale peccatum, ex eo, quod intendit se ab unitate separare, quam charitas facit; quæ non solum alteram personam alteri unit spirituali dilectionis vinculo, sed etiam totam Ecclesiam in unitate spiritus. Et ideo propriè schismatici dicuntur, qui propria sponte & intentione se ab unitate Ecclesiæ separant, quæ est unitas principalis. Nam unitas particularis aliquorum adinvicem ordinatur ad unitatem Ecclesiæ; sicut compositio singulorum membrorum in corpore naturali ordinatur ad totius corporis unitatem. Ecclesiæ autem unitas in duobus attenditur, scilicet in connexione membrorum Ecclesiæ adinvicem, seu communicatione: & iterum, in ordine omnium membrorum Ecclesiæ ad unum caput; secundum illud ad Col. 2. *inflatus sensu carnis suæ, & non tenens caput ex quo totum corpus per nexus & conjunctiones subministratum & constructum crescit in augmentum Dei*: Hoc autem caput est ipse Christus, cujus vicem in Ecclesia gerit summus Pontifex. Et ideo schismatici dicuntur qui subesse renuunt summo Pontifici qui membris Ecclesiæ ei subjectis communicare recusant.

[* lib. 8. cap. 3. à med.]

Ad primum ergo dicendum, quod divisio hominis à Deo per peccatum, non est intenta à peccante, sed præter intentionem ejus accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum. Et ideo non est schisma per se loquendo.

Ad secundum dicendum, quòd non obedire præceptis cum rebellione, quandam constituit schismatis rationem. Dico autem *cum rebellione*, cùm & pertinaciter præcepta Ecclesiæ contemnit, & judicium ejus subire recusat. Hoc autem non facit quilibet peccator: unde non omne peccatum est schisma.

Ad tertium dicendum, quòd hæresis & schisma distinguuntur secundum ea, quibus utrumque per se & directè opponitur. Nam hæresis per se opponitur fidei; schisma autem per se opponitur unitati Ecclesiasticæ charitatis. Et ideo sicut fides & charitas sunt diversæ virtutes, quamvis quicumque caret fide, careat charitate; ita etiam schisma & hæresis sunt diversa vitia, quamvis quicumque est hæreticus, sit etiam schismaticus; sed non convertitur. Et hoc est quod Hieron. dicit in epist. † ad Tit. *Inter schisma & hæresim hoc interesse arbitror, quod hæresis perversum dogma habet: schisma ab Ecclesia separat.* Et tamen sicut amissio charitatis est via ad amittendam fidem, secundum illud 1. ad Timoth. 1. *à quibus quidam aberrantes* (scilicet à charitate, & aliis hujusmodi) *conversi sunt in vaniloquium*: ita etiam schisma est via ad hæresim. Unde Hieron. ibid. * subdit; quod *schisma à principio aliqua in parte potest intelligi diversum ab hæresi: cæterum nullum schisma est quod non sibi aliquam hæresim confingat, ut rectè ab Ecclesia recessisse videatur.*

[† Super illud ad Titum 3. Hæreticũ hominem, tom. 6.]
[* ad Tit. 3. super illud: Hæreticũ hominem tom. 9.]

### Articulus II.

*Utrum schisma sit gravius peccatum infidelitate.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod schisma gravius peccatum sit, quam infidelitas. Majus enim peccatum graviori pœna punitur; secundum illud Deuter. 25. *Pro mensura peccati erit & plagarum modus*: Sed peccatum schismatis gravius invenitur punitum, quàm etiam peccatum infidelitatis, sive idololatriæ. Legitur enim Exod. 32. quòd propter idololatriam sunt aliqui humana manu, gladio interfecti: De peccato autem schismatis legitur Numer. 16. *Si novam rem fecerit Dominus, ut ape-*

[4. d. 13. q. 2. ar. 2. ad 4. Et mal. q. 2. art. 10. ad 4.]

*riens terra os suum deglutiat eos, & omnia, quæ ad illos pertinent, descenderintque viventes ad infernum: scietis, quòd blasphemaverunt Dominum Deum.* Decem etiam tribus, quæ vitio schismatis a regno David recesserunt, sunt gravissime punitæ: ut habetur 4. Regum 17. Ergo peccatum schismatis est gravius peccato infidelitatis.

¶ 2. Præterea, Bonum multitudinis est majus & divinius, quam bonum unius, ut patet per Philosoph. * in 1. Ethic. Sed schisma est contra bonum multitudinis, id est, contra Ecclesiasticam unitatem: Infidelitas autem est contra bonum particulare unius, quod est fides unius hominis singularis. Ergo videtur quod schisma sit gravius peccatum, quam infidelitas.

* lib. 1. c. 1 a l. f. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Majori malo majus bonum opponitur, ut patet per * Philos. in 8. Ethic. Sed schisma opponitur charitati, quæ est major virtus, quàm fides, cui opponitur infidelitas, ut ex præmissis † patet. Ergo schisma est gravius peccatum, quàm infidelitas.

* lib. 7. c. 10. circa princ. com. 5. † qu. 10. art. 2. & q. 23. ar. 6.

Sed contra est, quod se habet ex additione ad alterum, potius est vel in bono, vel in malo: sed hæresis se habet per additionem ad schisma, addit enim perversum dogma, ut patet * ex auctoritate Hieronym. superinducta. Ergo schisma est minus peccatum quam infidelitas.

* Art. præc. ad 3. arg.

Conclusio.

*Cùm infidelitatis peccatum Deo & primæ veritati cui fides innititur, adversetur, schisma verò unitati quæ tantum divinum est bonum, repugnet, palam est infidelitatem ex suo genere schismate gravius esse peccatum.*

Respondeo dicendum, quòd gravitas peccati dupliciter potest considerari. Uno modo secundum suam speciem. Alio modo secundum circumstantias. Et quia circumstantiæ particulares sunt infinitæ, ita infinitis modis variari possunt: cum quæritur in communi de duobus peccatis quod sit gravius, intelligenda est quæstio de gravitate quæ attenditur secundum genus peccati. Genus autem seu species peccati attenditur ex objecto: sicut ex supradictis † patet. Et ideo illud peccatū, quod majori bono contrariatur, ex suo genere est gravius: sicut peccatum in Deum, quam peccatum in proximum. Manifestum est autem quòd infidelitas est peccatum contra ipsum Deum, secundum quod in se est veritas prima, cui fides innititur: Schisma autem est contra Ecclesiasticam unitatem, quæ est quoddam bonum participatum, & minus quam sit ipse Deus. Unde manifestum est, quòd peccatum infidelitatis ex suo genere est gravius, quàm peccatum schismatis, licèt possit contingere quòd aliquis schismaticus graviùs peccet, quam quidam infidelis, vel propter majorem contemptum, vel propter majus periculum quod inducit, vel propter quid hujusmodi.

† 1. 2. q. 72. ar. 1. & q. 73. art. 1. 2. & 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd populo illi manifestum erat jam per legem susceptam, quòd erat unus Deus, & quòd non erant alii dii colendi: & hoc erat apud eos per multiplicia signa confirmatū. Et ideo non oportebat, quòd peccantes contra hanc fidem per idololatriam, punirentur insufitata aliqua sola pœna, sed solum communi. Sed non erat sic notum apud eos, quod Moyses deberet esse semper eorum princeps: Et ideo rebellantes ejus principatui, oportebat miraculosa & insueta pœna puniri. Vel potest dici, quòd peccatum schismatis quandoq; gravius est punitū in populo illo, qui erat ad seditiones & schismata promptus. Dicitur enim Esdr. 1. c. 4. *Civitas illa* (scilicet Hierusalem) *à diebus antiquis adversum reges rebellat, & seditiones & prælia concitantur in ea.* Pœna autem major quandoque infligitur pro peccato magis consueto, ut supra † habitum est (1. 2. qu. 105. art. 2. ad 9. cap. 2.) Nam pœnæ sunt medicinæ quædam ad arcendum homines à peccato: Unde ubi est major pronitas ad peccandum, debet severior pœna adhiberi. Decem autem tribus, non solum fuerunt punitæ pro peccato schismatis, sed etiam pro peccato idololatriæ ut ibidem dicitur.

† 1. 2. q. 105 a. 2.

Ad secundum dicendum, quòd sicut bonum multitudinis est majus quàm bonum unius qui est de multitudine: ita est minus quàm bonum extrinsecum, ad quod multitudo ordinatur, sicut bonum ordinis exercitus est minus quàm bonū ducis: & similiter bonum Ecclesiasticæ unitatis, cui opponitur schisma, est minus quam bonum veritatis divinæ, cui opponitur infidelitas.

Ad tertium dicendum, quòd charitas habet duo objecta: unum principale, scilicet bonitatem divinam, & aliud secundarium, scilicet bonum proximi. Schisma autem & alia peccata quæ fiunt in proximum opponuntur charitati, quantum ad secundarium bonum, quod est minus quàm objectum fidei, quod est ipse Deus. Et ideo ista peccata sunt minora quàm infidelitas. Sed odium Dei, quod opponitur charitati, quantum ad principale objectum; non est minus. Tamen inter peccata quæ sunt in proximum, peccatum schismatis videtur esse maximum, quia est contra spirituale bonum multitudinis.

3. qu. 64. art. 9. ad 2. & 3. & 4. d. 25. q. 1. ar. 2. & quodl. 3. ar. 16.

## Articulus III.

*Utrum schismatici habeant aliquam potestatem.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd schismatici habeant aliquam potestatem. Dicit enim August. in lib. contra Donatistas (lib. 1. cap. 1.) * *Sicut redeuntes ad Ecclesiam, qui priusquam recederent, baptizati sunt, non rebaptizantur, ita redeuntes, qui priusquam recederent, ordinati sunt, non utique rursus ordinantur.* Sed ordo est potestas quædam: Ergo schismatici habent aliquam potestatem, quia retinent ordinem.

* Ex. l. 2. c. 1. to. 7 † lib 6. de bapt. cont. Donat. c. 5. circa pr. tom. 7. & ad Bonif. ep. 50.

¶ 2. Præterea, Aug. dicit in lib. de unico baptismo: † *Potest Sacramentum tradere separatus, sicut potest habere separatus:* Sed potestas tradendi Sacramentum est maxima potestas: Ergo schismatici, qui sunt ab Ecclesia separati, habent potestatem spiritualem.

¶ 3. Præterea, Urbanus Papa dicit, * quòd *ab Episcopis quondam catholicè ordinatis, sed in schismate à Romana Ecclesia separatis, qui consecrati sunt, eos cum ad Ecclesiæ unitatem redierint, servatis propriis ordinibus, misericorditer suscipi jubemus; si eos vita & scientia commendat.* Sed hoc non esset, nisi spiritualis potestas apud schismaticos remaneret. Ergo schismatici habent spiritualem potestatem.

* Habetur. 9. q. 1. c. Ordinationes in princ. com. 7.

Sed contra est, quòd Cypr. † dicit in quadam Epistola: & habetur 7. q. 1. c. *Novatianus.* * *Qui nec unitatem* (inquit) *Spiritus, nec conventionis pacem observat, & se ab Ecclesiæ vinculo & à sacerdotum collegio separat, nec Episcopi potestatem habere potest, nec honorem.*

† lib. 1. ep. 6. ad Anto. & lib. 4. ep. 4. inter med. & fin. * Refertur 7. q. 1. c. Novatianus in fin.

Conclusio.

*Quanquam schismatici habere ordinis potestatem possint: jurisdictionis tamen auctoritate privantur.*

Respondeo dicendum, quòd duplex est spiritualis potestas. Una quidem sacramentalis, alia jurisdictionalis. Sacramentalis quidem potestas est, quæ per aliquam consecrationem confertur. Omnes autem consecrationes Ecclesiæ sunt immobiles, manente re quæ consecratur: sicut etiam patet in rebus inanimatis. Nam altare semel consecratum, non consecratur iterum, nisi fuerit dissipatum. Et ideo talis potestas secundum suam essentiam remanet in homine, qui per consecrationem eam est adeptus quandiu vivit, sive in schisma, sive in hæresim labatur: quod patet ex hoc quòd rediens ad Ecclesiam, non iterum consecratur. Sed quia potestas inferior non debet exire in actum, nisi secundum quod movetur à potestate superiori, ut etiam in rebus naturalibus patet: inde est quod tales usum potestatis amittunt, ita scilicet, quod non liceat eis sua potestate uti. Si tamen usi fuerint, eorum potestas effectum habet in sacramentalibus, quia in his homo non operatur, nisi sicut instrumentum Dei. Unde effectus sacramentales non excluduntur propter culpam quamcunq; conferentis sacramentum. Potestas autem jurisdictionalis est, quæ ex simplici injunctione hominis confertur. Et talis potestas non immobiliter adhæret. Unde in schismaticis & hæreticis non manet. Unde non possunt nec absolvere nec, excommunicare, nec indulgentias facere, aut aliquid hujusmodi. Quod si fecerint, nihil est actum: Cùm ergo dicitur, tales non habere potestatem spiritualem, intelligendum est, vel de potestate secunda, vel si referatur ad primam potestatem, non est referendum ad ipsam essentiam potestatis, sed ad legitimam usum ejus.

¶ Et per hoc patet responsio ad objecta.

## Articulus IV.

*Utrum sit conveniens pœna schismaticorum, ut excommunicentur.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod pœna schismaticorum non sit conveniens, ut excommunicentur. Excommunicatio enim maximè separat hominem à communione Sacramentorum: sed August. * dicit in lib. contra Donatistas, quod baptisma potest recipi à schismatico. Ergo videtur, quod excommunicatio non est conveniens pœna schismatis.

* lib. 6. c. 5. 10. 7.

¶ 2. Præterea, Ad fideles Christi pertinet, ut eos qui sunt dispersi reducant. Unde contra quosdam dicitur Ezech. 34. *Quod abjectum est, non reduxistis: quod perierat, non quæsistis.* Sed schismatici convenientius reducuntur per aliquos, qui eis communicent. Ergo videtur quod non sint excommunicandi.

¶ 3. Præterea, Pro eodem peccato non infligitur duplex pœna, secundum illud Nahum primo, *Non judicabit Deus bis in idipsum.* Sed pro peccato schismatis aliqui pœna temporali puniuntur; ut habetur 23. quæst. 5. † ubi dicitur, *Divinæ & mundanæ leges statuerunt ut ab Ecclesiæ unitate divisi, & eius pacem perturbantes, à secularibus potestatibus comprimantur.* Non ergo sunt puniendi per excommunicationem.

† 23. q. 5. c. quali nos. circa finem.

Sed contra est, quòd Num. 16. dicitur, *Recedite à tabernaculis hominum impiorum,* (qui scilicet schisma fecerunt) *& nolite tangere ea, quæ ad eos pertinent, ne involvamini in peccatis eorum.*

Conclusio.

*Cùm schismatici voluntariè se ab Ecclesiæ unitate separent, & nolint per spiritualem potestatem coërceri, conveniens est, eos non modò excommunicationis sententia puniri, sed etiam per temporalem potestatem coërceri.*

Respondeo dicendum, quòd *per quæ peccat quis, per ea debet puniri,* ut dicitur Sap. 11. Schismaticus autem, ut ex dictis patet * in duobus peccat. In uno quidem, quia separat se à communione membrorum Ecclesiæ; & quantum ad hoc conveniens pœna schismaticorum est, ut excommunicentur: in alio verò, quia subdi recusant capiti Ecclesiæ: & ideo quia coërceri nolunt per spiritualem potestatem Ecclesiæ, justum est ut potestate temporali coerceatur.

* Art. 1 hujus.

Ad primum ergo dicendum, quòd baptismum à schismaticis recipere non licet, nisi in articulo necessitatis, quia melius est de hac vita cum signo Christi exire, à quocunque detur, etiamsi sit Judæus vel Paganus quàm sine hoc signo, quod per baptismum confertur.

Ad secundum dicendum, quòd per excommunicationem non interdicitur illa communicatio, per quam aliquis salubribus monitis divisos reducit ad Ecclesiæ unitatem, cùm etiam ipsa separatio quodammodo eos reducat, dum de sua separatione confusi, quandoque ad pœnitentiam reducuntur.

Ad

Ad tertium dicendum, quòd pœnæ præsentis vitæ sunt medicinales: Et ideo quando una pœna non sufficit ad coërcendum hominem, superadditur altera; sicut & medici diversas medicinas corporales apponunt, quando una non est efficax. Et ita Ecclesia, quando aliqui per excommunicationem non sufficienter reprimuntur, adhibet coërcitionem brachii sæcularis, sed si una pœna sit sufficiens, non debet alia adhiberi.

## QUÆSTIO XL.

*De Bello, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de bello.
Et circa hoc quæruntur quatuor.
¶ Primò, utrum aliquod bellum sit licitum.
¶ Secundò, utrum clericis sit licitum bellare.
¶ Tertiò, utrum liceat bellantibus uti insidiis.
¶ Quartò, utrum liceat in diebus festivis bellare.

## QUÆSTIONIS QUADRAGESIMÆ, De Bello,

In quatuor quæstiunculas distributæ,

AXIOMA.

*Bella, quæ recta intentione, & justa de causa, à princi-*
*pe, pro communi sua Republica bono suscipiuntur, &*
*à quibus nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, ac*
1 *dominādi libido absunt non modo sunt [1] licita ([4] etiamsi*
4 *festis diebus, [3] aut per insidias gerantur) sed etiam ad*
3 *improborum audaciam comprimendā necessaria. [2] Quia*
2 *tamen sacerdotum & Episcoporum, aliorúmque clericorum functionibus, cœlestium videlicet rerum contemplationi, divinarum laudum celebrationi, atque precationi, humani sanguinis effusio, quamvis justa repugnat, magno & prudenti consilio, Episcopis aliisque clericis militia legibus est interdicta.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum bellare sit semper peccatum.*

Inf. q. 41. art. 1. ad 3. & qu. 42. art. 2. ad 1. & q. 64. ar. 3. ad 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd bellare semper sit peccatum. Pœna enim non infligitur nisi pro peccato. Sed bellantibus à Domino indicitur pœna, secundum illud Matth. 26. *Omnis qui acceperit gladium, gladio peribit.* Ergo omne bellum est illicitum.

¶ 2. Præterea, Quidquid contrariatur divino præcepto, est peccatum, sed bellare contrariatur divino præcepto. Dicitur enim Matth. 5. *Ego dico vobis non resistere malo.* & Rom. 12. dicitur: *Non vos defendentes charissimi, sed date locum iræ.* Ergo bellare semper est peccatum.

¶ 3. Præterea, Nihil contrariatur actui virtutis, nisi peccatum: sed bellum contrariatur paci. Ergo bellum semper est peccatum.

¶ 4. Præterea, Omne exercitium ad rem licitam licitum est: sicut patet in exercitiis scientiarum. Sed exercitia bellorum, quæ fiunt in torneamentis prohibentur ab Ecclesia, quia morientes in hujusmodi tyrociniis, Ecclesiastica sepultura privantur. Ergo bellum videtur esse simpliciter peccatum.

* Habetur ep. 5. ad Marcellinum, aliquantum à medio, tom. 2.

Sed contra est, quòd August. * dicit in serm. de puero Centurionis: *Si Christiana disciplina omnino bella culparet; hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abjicerent arma, seque militia omnino subtraherent. Dictum est autem eis, Neminem concutiatis: estote contenti stipendiis vestris. Quibus proprium stipendium sufficere præcepit, militare non prohibuit.*

CONCLUSIO.

*Bellum pro defensione reipublicæ, & pro bono communi ab eo cui regionis administratio commissa est, indictum, si recta intentione geratur, nullum peccatum est, secus autem bellare illicitum est.*

Respondeo dicendum, quòd ad hoc quod aliquod bellum sit justum, tria requiruntur. Primò quidem auctoritas principis, cujus mandato bellum est gerendum. Non enim pertinet ad personam privatam bellum movere: quia potest jus suum in judicio superioris prosequi. Similiter etiam quia convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam. Cum autem cura reipublicæ commissa sit principibus, ad eos pertinet rempublicam civitatis, vel regni, seu provinciæ sibi subditæ tueri. Et sicut licitè defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud Apostoli ad Rom. 13. *Non sine causa gladium portat: minister enim Dei est vindex in iram ei, qui malè agit:* ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus. Unde & principibus dicitur in Psalm. 81. *Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate.* Unde Aug. * dicit contra Faustum (lib. 22. cap. 73.) *Ordo naturalis mortalium paci accommodatus hoc poscit, ut suscipiēdi belli auctoritas atque consilium penes principes sit.* Secundò requiritur causa justa, ut scilicet illi, qui impugnantur propter aliquam culpam, impugnationem mereantur. Unde August. † dicit in lib. 83. q. (super Josuë qu. 10.) *Justa bella solent diffiniri, quæ ulciscuntur injurias, si gens vel civitas plectenda est, quæ vel vindicare neglexerit, quod à suis improbè factum est: vel reddere quod per injuriam ablatum est.* Tertiò requiritur ut sit intentio bellantium recta, qua scilicet intenditur, vel ut bonum promoveatur, vel ut malum vitetur. Unde Aug. * in lib. de verbis Domini: *Apud veros Dei cultores etiam illa bella peccata non sunt, quæ non cupiditate aut crudelitate, sed pacis studio geruntur, ut mali coërceantur, & boni subleventur.* Potest autem contingere, ut si sit legitima auctoritas indicentis bellum, & causa justa; nihilominus propter pravam intentionem bellum reddatur illicitum. Dicit enim August. * in lib. contra Faustum (cap. 74.) *Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus & implacabilis animus, feritas debellandi, libido dominandi, & si quæ sunt similia, hæc sunt quæ in bellis jure culpantur.*

* lib. 22. cap. 65. in princ. tom. 6.
† lib. 83. super Josuë. q. 10. in medio, tom. 4.
* Habetur 23. qu. 1. cap. Apud.
* lib. 22. c. 74. parum à princip. tom. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Aug. † dicit (lib. 22. contra Faustum cap. 70.) *Ille accipit gladium, qui nulla superiori aut legitima potestate, aut jubente vel concedente, in sanguinem alicujus armatur.* Qui verò ex auctoritate principis, vel judicis, si sit persona privata, vel ex zelo justitiæ quasi ex auctoritate Dei, si sit persona publica, gladio utitur, non ipse accipit gladium, sed ab alio sibi commisso utitur: unde ei pœna non debetur: Nec tamen illi etiam, qui cum peccato, gladio utuntur, semper gladio occiduntur: sed ipsi suo gladio semper pereunt, quia pro peccato gladii æternaliter puniuntur, nisi pœniteant.

† Habetur l. 22. contra Faustum c. 70. non procul à fine. t. 6.

Ad secundum dicendum, quòd hujusmodi præcepta, sicut Aug. * dicit in lib. de serm. Domini in monte (lib. 1. cap. 19. vel in aliis 34. ac deinceps.) semper sunt servanda in præparatione animi, ut scilicet semper homo sit paratus non resistere, vel se non defendere, si opus fuerit. Sed quandoque est aliter agendum propter commune bonum, vel etiā illorum, cum quibus pugnatur. Unde Aug. † dicit in Epist. ad Marcellinum: *Agenda sunt multa etiam cum invitis, benigna quadam asperitate plectendis. Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate * peccantium, quia pœnalis nutritur impunitas, & mala voluntas, velut hostis interior roboratur.*

* lib. 1. c. 34. 35. & 36. c. 4. & ep. 5. ad Marcellinum à med. tom. 2.
† Epist. 5. à medio illius, tom. 2.
* al. facilitate, seu felicitate.

Ad tertium dicendum, quòd etiam illi, qui justè bella gerunt, pacem intendunt: & ita paci non contrariantur nisi malæ, quam Dominus non venit mittere in terram, ut dicitur Matt. 10. unde Aug. † dicit ad Bonifacium (Epist. 205.) *Non quæritur pax, ut bellum exerceatur: sed bellum geritur, ut pax acquiratur. Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas.*

† Post medium illius. & est ep. 1. inter 21. quæ sunt in fine. tom. 2.

Ad quartum dicendum, quòd exercitia hominum ad res bellicas spectantia, non sunt universaliter prohibita: sed inordinata exercitia & periculosa, ex quibus occisiones & deprædationes proveniunt. Apud antiquos autem exercitationes ad bella sine hujusmodi periculis erant. Et ideo vocabantur *meditationes armorum*, vel *bella sine sanguine*, ut per Hieronym. patet in quadam epistola.

### ARTICULUS II.

*Vtrum clericis & Episcopis sit licitum pugnare.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd clericis & Episcopis liceat pugnare. Bella enim intantum sunt licita & justa, ut dictum * est, inquantum tuentur pauperes & totam rempublicam ab hostiū injuriis. Sed hoc maximè videtur ad Prælatos pertinere. Dicit enim Gregor. † in quadam hom. (14. super Evang.) *Lupus super oves venit, tum quilibet injustus & raptor fideles quosque atque humiles opprimit: Sed is qui pastor videbatur esse & non erat, relinquit oves & fugit: quia dum sibi ab eo periculū metuit, resistere ejus injustitiæ non præsumit.* Ergo prælatis & clericis licitum est pugnare.

* Artic. præced.
† Homil. 14. in Evang. inter med. & princip.

¶ 2. Præterea 23. quæst. 8. * Leo Papa scribit: *Cum sæpe adversa à Saracenorum partibus provenirent nuntia, quidam in Romanorum portum Saracenos clam furtivéque venturos esse dicebant: pro quo nostrum congregari præcepimus populum, maritimumque ad littus descendere decrevimus.* Ergo Episcopis licet ad bella procedere.

* 23 q. 8. cap. Igitur cum sæpe in epist. ad Ludovic. August.

¶ 3. Præterea, Ejusdem rationis esse videtur, quòd homo aliquid faciat, & quòd facienti consentiat, secundum illud Rom. 1. *Non solum digni sunt morte qui faciunt, sed & qui consentiunt facientibus.* Maximè autem consentit qui ad aliquid faciendum alios inducit. Licitum autem est Episcopis & clericis inducere alios ad bellandum. Dicitur enim 23. † q. 8. quod hortatu & precibus Adriani Romanæ urbis Episcopi, Carolus bellum contra Longobardos suscepit. Ergo etiam eis licet pugnare.

† 23 q. 8. c. Hortatu.

¶ 4. Præterea, Illud quod est secundum se honestum & meritorium, non est illicitum Prælatis & clericis. Sed bellare est quandoque & honestum & meritorium. Dicitur enim 23. * qu. 8. quòd *si aliquis pro veritate fidei & salvatione patriæ ac defensione Christianorum mortuus fuerit: à Deo cœleste præmium consequentur.* Ergo licitum est Episcopis & clericis bellare.

* 23 q. 8. c. Omni timore.

Sed contra est, quòd Petro in persona Episcoporum & clericorum dicitur Matth. 26. *Converte gladium tuum in vaginam.* Non ergo licet eis pugnare.

CONCLUSIO.

*Cum bellica exercitia hominem maximè à divinorum contemplatione avertant, & ad humani sanguinis effusionem tendant, minimè clericis ac spiritualibus personis bellare licet, nisi in necessitatis articulo.*

Respondeo dicendum, quòd ad bonum societatis humanæ plura sunt necessaria: Diversa autem à diversis melius & expeditius aguntur, quam ab uno, ut patet per Philosophum * in in sua Politica (lib. 1. polit. 3. cap. 1.) Et quædam negotia sunt adeò sibi repugnantia, ut convenienter simul exerceri nō possint: & ideo illis qui majoribus deputantur, prohibentur minora. Sicut secundum leges humanas militibus, qui deputantur ad exercitia bellica, negotiationes interdicuntur. Bellica autem exercitia maximè repugnant illis officiis quibus Episcopi & clerici deputantur, propter duo: primò quidem generali ratione; quia bellica exercitia maximas inquietudines habent. Unde multum

* lib. 1. c. 1. parū à med.

impediunt animum à contemplatione divinorum, & laude Dei, & oratione pro populo; quæ ad officium pertinent clericorum. Et ideo, sicut negotiationes propter hoc quod nimis implicant animum, interdicuntur clericis; ita & bellica exercitia; secundum illud 2. Timoth. 2. *Nemo militans Deo, implicat se sæcularibus negotiis.* Secundò, propter specialem rationem. Nam omnes clericorum ordines ordinantur ad altaris ministerium, in quo sub Sacramento repræsentatur passio Christi: secundum illud 1. Cor. 11. *Quotiescunque manducabitis panem hunc, & calicem bibetis; mortem Domini annuntiabitis donec veniat.* Et ideo non competit eis occidere, vel effundere sanguinem: sed magis esse paratos ad propriam sanguinis effusionem pro Christo; *ut imitentur opere quod gerunt ministerio.* Et propter hoc est institutum ut effundentes sanguinem, etiam sine peccato, sint irregulares. Nulli autem qui est deputatus ad aliquod officium, licet id, per quod suo officio incongruus redditur. Unde clericis omnino non licet bella gerere, quæ ordinantur ad sanguinis effusionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Prælati debent resistere non solum lupis, qui spiritualiter interficiunt gregem: sed etiam raptoribus & tyrannis, qui corporaliter vexant: Non autem materialibus armis in propria persona utendo, sed spiritualibus, secundum illud Apostoli 2. ad Cor. 10. *Arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo,* quæ quidem sunt salubres admonitiones, devotæ orationes, contra pertinaces excommunicationis sententia.

Ad secundum dicendum, quòd Prælati & clerici ex auctoritate superioris possunt interesse bellis, non quidem ut ipsi propria manu pugnent, sed ut justè pugnantibus spiritualiter subveniant suis exhortationibus, & absolutionibus, & aliis hujusmodi spiritualibus subventionibus, sicut & in veteri lege mandabatur, Josuè 6. quòd sacerdotes sacris buccinis in bellis clangerent: Et ad hoc primò fuit concessum quod Episcopi vel clerici ad bella procederent; Quod autem aliqui propria manu pugnent, abusionis est.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (q. 23. art. 4.) omnis potentia, vel ars, vel virtus, ad quam pertinet finis, habet disponere de his quæ sunt ad finem. Bella autem carnalia in populo fideli, sunt referenda sicut ad finem, ad bonum spirituale divinum; cui clerici deputantur. Et ideo ad clericos pertinet disponere & inducere alios ad bellandum bella justa. Non enim interdicitur eis bellare quia peccatum sit; sed quia tale exercitium eorum personæ non congruit.

* qu. 23. art. 4.

Ad quartum dicendum, quòd licèt exercere bella justa sit meritorium: tamen illicitum redditur clericis, propter hoc quod sunt ad opera magis meritoria deputati, sicut matrimonialis actus potest esse meritorius: & tamen virginitatem voventibus damnabilis redditur, propter obligationem eorum ad majus bonum.

## Articulus III.

*Utrum sit licitum in bellis uti insidiis.*

Inf. q. 71. a. 3. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non sit licitum in bellis uti insidiis: dicitur enim Deut. 16. *Justè quod justum est exequeris.* Sed insidiæ, cum sint fraudes quædam, videntur ad injustitiam pertinere: ergo non est utendum insidiis, etiam in bellis justis.

¶ 2. Præterea, Insidiæ & fraudes fidelitati videntur opponi, sicut & mendacia: Sed quia ad omnes fidem debemus servare, nulli homini est mentiendum, ut patet per Aug. * in lib. contra mendacium. Cum ergo fides hosti servanda sit (ut Aug. † dicit ad Bonifacium) videtur quod non sit contra hostes insidiis utendum.

* tom. 4. † in Epi. ad Bonif. a medio, & est. 1. inter 31. epist. quæ habetur tom. 2.

¶ 3. Præterea, Matth. 7. dicitur: *Quæ vultis ut faciant vobis homines, & vos facite illis,* & hoc est observandum ad omnes proximos: Inimici autem sunt proximi. Cum ergo nullus sibi velit insidias vel fraudes parari: videtur quod nullus ex insidiis debeat gerere bella.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. quæst. (super Josuè qu. 10.) * *Cum justum bellum suscipitur, an apertè pugnet aliquis an ex insidiis, nihil ad justitiam interest.* Et hoc probat auctoritate Domini, qui mandavit Josuè, ut insidias poneret habitatoribus civitati Hai: ut habetur Josuè 8.

* In lib. quæst. super Josue circ. med. quæst. 10. tom. 4.

Conclusio.

*Insidiæ vel fraudes contra promissam fidem in bellis illicita sunt, at insidiis quæ in occultandis consiliis sita sunt, uti in bello licet.*

Respondeo dicendum, quòd insidiæ ordinantur ad fallendum hostes. Dupliciter autem aliquis potest falli ex facto, vel dicto alterius. Uno modo: ex eo quod ei dicitur falsum, vel non servatur promissum: & istud semper est illicitum. Et hoc modo nullus debet hostes fallere. Sunt enim quædam jura bellorum & fœdera, etiam inter ipsos hostes servanda: ut Ambr. dicit † in lib. de Officiis. Alio modo aliquis potest falli ex dicto vel facto nostro, quia ei propositum aut intellectum non aperimus. Hoc autem semper facere non tenemur: quia etiam in doctrina sacra multa sunt occultanda, maximè infidelibus, ne irrideant, secundum illud Matth. 7. *Nolite sanctum dare canibus.* Unde multo magis ea quæ ad impugnandum inimicos paramus, sunt eis occultanda. Unde inter cætera documenta rei militaris, hoc præcipuè ponitur de occultandis consiliis: ne ad hostes perveniant, ut patet in lib. Strategematũ Francorum. Et talis occultatio pertinet ad rationem insidiarum quibus licitum est uti in bellis justis. Nec propriè hujusmodi insidiæ vocantur fraudes,

† lib. 1. cap. 29. & lib. 3. cap. 10. tom. 1.

nec justitiæ repugnant, nec ordinatæ voluntati. Esset enim inordinata voluntas, si quis vellet nihil sibi ab aliis occultari.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

## Articulus IV.

*Utrum liceat diebus festis bellare.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd in diebus festis non liceat bellare. Festa enim sunt ordinata ad vacandum divinis; unde intelliguntur per observationem sabbati, quæ præcipitur Exod. 20. Sabbatum enim interpretatur requies. Sed bella maximam inquietudinem habent. Ergo nullo modo est in diebus festis pugnandum.

1. 2. qu. 100. a. 8. ad 14. hujus p. q. 122. a. 4. ad 3.

¶ 2. Præterea, Isa. 58. Reprehenduntur quidam quod in diebus jejunii repetunt debita, & committunt lites, pugno percutientes. Ergo multo magis in diebus festis illicitum est bellare.

¶ 3. Præterea, Nihil est inordinatè agendum ad vitandum incommodum temporale. Sed bellare in die festo, hoc videtur esse secundum se inordinatum: ergo pro nulla necessitate temporalis incommodi vitandi debet aliquis in die festo bellare.

Sed contra est, quod 1. Mach. 2. dicitur, *cogitaverunt laudabiliter Judæi dicentes, Omnis homo quicunque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum.*

Conclusio.

*Si adsit necessitas, bellare diebus festivis pro tutela reipublicæ, licet: secus autem non licet.*

Respondeo dicendum, quòd observatio festorum non impedit ea quæ ordinantur ad hominis salutem, etiam corporalem. Unde Dominus arguit Judæos dicens Joan. 7. *Mihi indignamini, quia totum hominem salvum feci in sabbato?* Et inde est, quod Medici licitè possunt medicari homines in die festo. Multo autem magis est conservanda salus reipublicæ, per quã impediuntur occisiones plurimorum, & innumera mala & temporalia & spiritualia; quam salus corporalis unius hominis. Et ideo pro tuitione reipublicæ fidelium, licitum est justa bella exercere diebus festis: si tamen hoc necessitas exposcat. Hoc enim esset tentare Deum, si quis imminente tali necessitate, vellet à bello abstinere. Sed necessitate cessante, non est licitum bellare in diebus festis propter rationes inductas. Et per hoc patet responsio ad objecta.

# QUÆSTIO XLI.

*De Rixa, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de rixa.

Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum rixa sit peccatum.

¶ Secundò, utrum sit filia iræ.

## QUÆSTIONIS XLI, De Rixa, seu potius pugna, In duas partes divisæ,

Axioma.

2 *Omnis pugna, 1 (quæ iracundiæ quadam est propago) sine auctoritate publica, vel animo nocendi, vel immoderato*

1 *sui defendendi studio, à quopiam suscepta, peccati noxã continet: lethalem quidem, si quis per injuriam alterum invadat, aut immoderatè se defendendo, eum occidat, graviterve lædat: levem verò, si aliquantulum odii aut vindictæ injuriæ repellendæ conatui admisceatur, vel si quispiam moderatæ & inculpatæ defensionis terminos, se, aut sua protegendo, paululum transgrediatur.*

## Articulus Primus.

*Utrum rixa sit semper peccatum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd rixa non semper sit peccatum. Rixa enim videtur esse contentio quædam. Dicit enim Isidorus in lib. † Etymologiarum (seu originum lib. 10. cap. 17.) quòd *rixosus est à rictu canino dictus: semper enim ad contradicendum paratus est, & jurgio delectatur, & provocat contendentem:* Sed contentio non semper est peccatum: Ergo neque rixa.

Inf. q. 42. a. 2. co. † lib. 10. c. 17. O... incipit, Religio... sus in fo...

¶ 2. Præterea, Gen. 26. dicitur, quòd *servi Isaac foderunt alium puteum, & pro illo quoque rixati sunt.* Sed non est credendum quod familia Isaac rixaretur publicè, eo non contradicente, si hoc esset peccatum: Ergo rixa non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Rixa videtur esse quoddam particulare bellum. Sed bellum non semper est peccatum: Ergo rixa non semper est peccatum.

Sed contra est, quòd ad Gal. 5. rixæ ponuntur inter opera carnis, *quæ qui agunt regnum Dei non consequentur.* Ergo rixæ non solum sunt peccata, sed etiam sunt peccata mortalia.

Conclusio.

*Rixa, cum ex inordinata procedat voluntate, semper peccatum est, & in eo, qui alium injustè invadit, mortale, & in eo qui se defendit, quandoque veniale, quandoque mortale, secundum animi sui inordinatam dispositionem.*

Respondeo dicendum, quòd sicut contentio importat quandam contradictionem verborum, ita etiam rixa importat quandam contradictionẽ in factis. Unde super illud Gal. 5. Rixæ, dicit Gloss. † quòd *rixæ sunt quando ex ira invicem se percutiunt.* Et ideo rixa videtur esse quoddam privatum bellum, quod inter privatas personas agitur, non ex aliqua publica auctoritate, sed magis ex inordinata voluntate. & ideo rixa semper importat peccatum: Et in eo quidem qui alterum invadit injustè, est peccatum mortale; Inferre enim nocumentum proximo etiam opere manuali

† Glo... interlin... id habe...

nuali, non est absque mortali peccato: In eo autem qui se defendit, potest esse sine peccato & quandoque cum peccato veniali: & quandoque cum peccato mortali: secundum diversum motum animi ejus, & diversum modum se defendendi. Nam si solo animo repellendi injuriam illatam, & cum debita moderatione se defendat, non est peccatum, nec propriè potest dici rixa ex parte ejus: Si verò cum animo vindictæ vel odii, vel cum excessu debitæ moderationis se defendat, semper est peccatum: sed veniale quidem quando aliquis levis motus odii vel vindictæ se immiscet: vel cum non multum excedit moderatam defensionem: Mortale autem quando obfirmato animo in impugnantem insurgit ad eum occidendum, vel eum graviter lædendum.

*† Loco citato in argum.* AD PRIMUM ergo dicendum, quòd rixa non simpliciter nominat contentionem. Sed tria in præmissis verbis † Isidor. ponuntur, quæ inordinationem rixæ declarant: Primò quidem, quod promptitudinem animi habet ad contendendum: quod significat dum dicit: *Semper ad contradicendum paratus*: scilicet sive alius bene, sive malè dicat, aut faciat. Secundò, quia in ipsa contradictione delectatur: unde sequitur: *Et in jurgio delectatur*. Tertiò, quia ipse alios provocat ad contradictiones: unde sequitur: *Et provocat contendentem*.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ibi non intelligitur, quod servi Israël sint rixati, sed quod incolæ terræ rixati sunt contra eos. Unde illi peccaverunt, non autem servi Israël, qui calumniam patiebantur.

AD TERTIUM dicendum, quòd ad hoc, quod justum sit bellum, requiritur, quod fiat auctoritate publicæ potestatis, sicut suprà dictum † est: *(† q. præc. art. 1.)* Rixa autem fit ex privato affectu iræ vel odii. Si enim ministri principis aut judicis publica potestate aliquos invadant, qui se defendant, non dicuntur ipsi rixari, sed illi qui publicæ potestati resistunt. Et sic illi qui invadunt, non rixantur neque peccant: sed illi qui se inordinatè defendunt.

### ARTICULUS II.

*Utrum rixa sit filia iræ.*

*Infr. qu. 158. a. 7. co. & 1. 2. q. 7 art. 2. ad 1.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd rixa non sit filia iræ. Dicitur enim Jacob 4. *Unde bella & lites in vobis; nonne ex concupiscentiis, quæ militant in membris vestris*. Sed ira non pertinet ad concupiscibilem. Ergo rixa non est filia iræ, sed magis concupiscentiæ.

¶ 2. Præterea, Proverb. 28. dicitur: *Qui se jactat & dilatat, jurgia concitat*. Sed idem videtur esse rixa, quod jurgium. Ergo videtur quod rixa sit filia superbiæ, vel inanis gloriæ: ad quam pertinet se jactare & dilatare.

¶ 3. Præterea, Proverb. 18. dicitur, *Labia stulti immiscent se rixis*. Sed stultitia differt ab ira: non enim opponitur mansuetudini, sed magis sapientiæ vel prudentiæ. Ergo rixa non est filia iræ.

¶ 4. Præterea, Proverb. 10. dicitur, *Odium suscitat rixas*. Sed odium oritur ex invidia, ut dicit † Greg. 31. Moral. (cap. 31. vel 17.) *(† lib. 31. c. p. 31. a medio.)* Ergo rixa non est filia iræ, sed invidiæ.

¶ 5. Præterea, Proverb. 17. dicitur, *Qui meditatur discordias diligit rixas*. Sed discordia est filia inanis gloriæ, ut suprà dictum * est (qu. 37. art. 2.) *(* qu. 37. art. 2.)* ergo etiam & rixa.

SED CONTRA est, quod † Greg. dicit 31. Moral. *(† lib. 31. cap. 31. a med.)* quod ex ira oritur rixa: & Prov. 15. & 29. dicitur. *Vir iracundus provocat rixas*.

### CONCLUSIO.

*Rixam magis ex ira, quam odio oriri manifestum est.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est, * *(* Artic. præc.)* rixa importat quandam contradictionem usque ad facta pervenientem, dum unus alterum lædere molitur. Dupliciter autem unus alium lædere intendit: Uno modo quasi intendens absolutè malum ipsius, & talis læsio pertinet ad odium, cujus intentio est ad lædendum inimicum vel in manifesto, vel in occulto. Alio modo aliquis intendit alium lædere, eo sciente & repugnante; quod importatur nomine rixæ. Et hoc propriè pertinet ad iram, quæ est appetitus vindictæ. Non enim sufficit irato, quod latenter noceat ei contra quē irascitur: sed vult quod ipse sentiat, & quod contra voluntatem suam aliquid patiatur, in vindictá ejus quod fecit, ut patet per ea quæ suprà * dicta sunt (1. 2. q. 46. a. 6. vel 2.) *(* 1. 2. q. 46. ar. 6. ad 2.)* de passione iræ. Et ideo rixa propriè oritur ex ira.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum † est (1. 2. qu. 25. art. 1. & 2.) *(† 1. 2. q. 25. art. 1. & 2.)* omnes passiones irascibilis ex passionibus concupiscibilis oriuntur. Et secundum hoc, illud quod proximè oritur ex ira, oritur etiam ex concupiscentia, sicut ex prima radice.

AD SECUNDUM dicendum, quòd jactatio & dilatatio sui; quæ fit per superbiam vel inanem gloriam, non directè concitat jurgium aut rixam, sed occasionaliter: inquantum scilicet ex hoc concitatur ira, dum aliquis sibi ad injuriam reputat, quod alter ei sese præferat. Et sic ex ira sequuntur jurgia & rixæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd ira, sicut suprà dictum † est, *(† 1. 2. q. 48. ar. 3.)* impedit judicium rationis: unde habet similitudinem cum stultitia, & ex hoc sequitur quod habeant communem effectum. Ex defectu enim rationis contingit, quod aliquis inordinatè alium lædere molitur.

AD QUARTUM dicendum, quod rixa, etsi quandoque ex odio oriatur, non tamen est proprius effectus odii: quia præter intentionem odientis est, quod rixosè & manifestè inimicum lædat. Quandoque enim etiam occultè eum lædere quærit: sed quando videt se prævalere, cum rixa & jurgio læsionem intendit. Sed rixosè aliquem lædere est proprius effectus iræ, ratione jam dicta. † *(† In corp. art.)*

AD QUINTUM dicendum, quòd ex rixis sequitur odium & discordia in cordibus rixantium. Et ideo ille qui meditatur, id est, qui intendit inter aliquos seminare discordias, procurat quod adinvicem rixentur: sicut quodlibet peccatum potest imperare actum alterius peccati, ordinando illum in suum finem. Sed ex hoc non sequitur quod rixa sit filia inanis gloriæ propriè & directè.

## QUÆSTIO XLII.

*De Seditione, quæ paci opponitur, in duos articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de seditione, quæ opponitur paci.

Et circa hoc quæruntur duo:

¶ Primò, utrum sit speciale peccatum.

¶ Secundò, utrum sit mortale peccatum.

### QUÆSTIONIS XLII
### De Seditione,
In duas partes distributæ,

AXIOMA.

*Cum seditio res sit perniciosissima, quippe quæ populi, civitatis, aut regni unitatem atque concordiam, justitia & utilitate communi nitentem, disturbat ac dissipat;*
1 *palam est eam non modo [1] speciale, sed etiam [2] lethale,*
2 *ex suo genere esse peccatum.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum seditio sit speciale peccatum ab aliis distinctum.*

*Suprà q. 39 art. 1. * lib. 10. E litt. 18. incipit Sapiens, circa med.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd seditio non sit speciale peccatum ab aliis distinctum. Quia, ut Isid. * dicit in lib. Etymologiarum: *Seditiosus est qui dissensionem animorum facit, & discordias gignit*. Sed ex hoc, quod aliquis aliquod peccatum procurat, non peccat alio peccati genere nisi illo quod procurat. Ergo videtur quod seditio non sit speciale peccatum à discordia distinctum.

¶ 2. Præterea, Seditio divisionem quandam importat. Sed nomen etiam schismatis sumitur à scissura, ut suprà dictum † *(† qu. 39. art. 1.)* est. Ergo peccatum seditionis non videtur esse distinctum à peccato schismatis.

¶ 3. Præterea, Omne speciale peccatum ab aliis distinctum, vel est vitium capitale, aut ex aliquo vitio capitali oritur. Sed seditio, neque computatur inter vitia capitalia, neque inter vitia, quæ ex capitalibus oriuntur, ut patet in † 31. Moral. *(† lib. 31. cap. 31.)* (ubi sup.) ubi utraque vitia numerantur. Ergo seditio non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

SED CONTRA est, quòd 2. ad Cor. 12. Seditiones ab aliis peccatis distinguuntur.

### CONCLUSIO.

*Cùm seditio speciali bono unitatis & paci multitudinis opposita sit, ipsa quoque speciale peccatum est.*

RESPONDEO dicendum, quod seditio est quoddam speciale peccatum, quòd quantum ad aliquid convenit cum bello & rixa, quantum autem ad aliquid differt ab eis. Convenit quidem cum eis in hoc, quod importat quandam contradictionem. Differt autem ab eis in duobus. Primo quidem, quia bellum & rixa important mutuam impugnationem in actu: sed seditio potest dici, sive fiat hujusmodi impugnatio in actu, sive sit præparatio ad talem impugnationem. Unde gl. * 2. ad Cor. 12. *(* Gloss. Interlin. ibid.)* dicit, quòd *seditiones sunt tumultus ad pugnam*: cum, scilicet aliqui se præparant & intendunt pugnare. Secundò differunt; quia bellum propriè est contra extraneos hostes, quasi multitudinis ad multitudinem. Rixa autem est unius ad unum, vel paucorum ad paucos. Seditio autem propriè est inter partes unius multitudinis inter se dissentientes: puta cum una pars civitatis excitatur in tumultum contra aliam. Et ideo quia seditio habet speciale bonum, cui opponitur, scilicet unitatem & pacem multitudinis, ideo est speciale peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd seditiosus dicitur ille qui seditionem excitat: & quia seditio quandam discordiam importat: ideo seditiosus est qui discordiam facit, non quamcunque, sed inter partes alicujus multitudinis. Peccatum autem seditionis non solum est in eo qui discordiam seminat, sed etiam in eis qui inordinatè abinvicem dissentiunt.

AD SECUNDUM dicendum, quòd seditio differt à schismate in duobus. Primo, quidem, quia schisma opponitur spirituali unitati multitudinis, scilicet unitati Ecclesiasticæ: seditio autem opponitur temporali, vel seculari multitudinis unitati, putà civitatis, vel regni. Secundò, quia schisma non importat aliquam præparationem ad pugnam corporalem, sed solum importat dissensionem spiritualem: Seditio autem importat præparationem ad pugnam corporalem.

AD TERTIUM dicendum, quòd seditio sicut & schisma sub discordia continetur. Utrumque enim est discordia quædam non unius ad unum: sed partium multitudinis adinvicem.

### ARTICULUS II.

*Utrum seditio sit semper peccatum mortale.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd seditio non semper sit peccatum mortale. Seditio enim importat *tumultum ad pugnam*: ut patet per Gloss. † *(* Art. 1. præc. posit. in cor. art.)* suprà inductam. Sed pugna non semper est peccatum mortale: sed quandoque est justa & licita,

cita, ut suprà habitum † est (qu. 40. art. 1.) Ergo multo magis seditio potest esse sine peccato mortali.

† qu. 40. art. 1. * ar pra. ad 3.

¶ 2. Præterea, Seditio est discordia quædam, ut dictum * est. Sed discordia potest esse sine peccato mortali, & quandoq; etiam sine omni peccato. Ergo etiam seditio.

¶ 3. Præterea, Laudantur qui multitudinem à potestate tyrannica liberant. Sed hoc non de facili potest fieri sine aliqua dissensione multitudinis, dum una pars multitudinis nititur retinere tyrannum, alia verò nititur eum abjicere. Ergo seditio potest fieri sine peccato.

SED CONTRA est, quod Apostolus 2. ad Cor. 12. prohibet seditiones inter alia, quæ sunt peccata mortalia. Ergo seditio est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

*Seditio, cum sit contra commune bonum reipublicæ injusta pugna, semper mortale peccatum ex suo genere est.*

* Ar. præ. † lib. 2. c. 21. & 16. c. 21. ante med. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est, seditio opponitur unitati multitudinis, id est, populis civitatis, vel regni. Dicit autem † August. 2. de civit. Dei (cap. 21.) quòd *populum determinant sapientes, non omnem cœtum multitudinis, sed cœtum juris consensu, & utilitate communione sociatum.* Vnde manifestum est, unitatem, cui opponitur seditio, esse unitatem juris & communis utilitatis. Manifestum est ergo, quod seditio opponitur justitiæ, & communi bono: & ideo ex suo genere est peccatum mortale: & tanto gravius, quanto bonum commune, quod impugnatur per seditionem, est majus quam bonum privatum quod impugnatur per rixam. Peccatum autem seditionis primò quidem, & principaliter pertinet ad eos, qui seditionem procurant, qui gravissimè peccant. Secundò autem, ad eos, qui eos sequuntur, perturbantes bonum commune. Illi verò qui bonum commune defendunt, eis resistentes non sunt dicendi seditiosi: sicut nec illi qui se defendunt dicuntur rixosi, ut suprà dictum est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd pugna quæ est licita, fit pro communi utilitate, sicut suprà dictum est (qu. 40. a. 1.) Sed seditio fit contra commune bonum multitudinis: unde semper est peccatum mortale.

AD SECUNDUM dicendum, quòd discordia ab eo quod non est manifestè bonum, potest esse sine peccato. Sed discordia ad eo quod est manifestè bonum, non potest esse sine peccato: & talis discordia est seditio, quæ opponitur unitati multitudinis, quæ est manifestè bonum.

AD TERTIUM dicendum, quòd regimen tyrannicum non est justum; quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis: ut patet per Phil. * in 3. Politic. & in 8. Ethic. Et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis; (nisi fortè quando sic inordinatè perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti; quam ex tyranni regimine.) Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subjecto discordias & seditiones nutrit, ut eitius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est; cum sit ordinatum ad bonum proprium præsidentis, cum multitudinis nocumento.

* lib. 3. Pol. c. 5. & lib. 8. Ethic. c. 10. non longè à princ. t. 5.

## QUÆSTIO XLIII.

*De Scandalo, in octo articulos divisa.*

DEINDE considerandum restat de vitiis, quæ beneficentiæ opponuntur; inter quæ alia quidem pertinent ad rationem justitiæ; illa scilicet, quibus aliquis injustè proximum lædit: sed contra charitatem specialiter scandalum esse videtur: & ideo considerandum est hic de scandalo.

Circa quod quæruntur octo:

¶ Primò, quid sit scandalum.
¶ Secundò, utrum scandalum sit peccatum.
¶ Tertiò, utrum sit peccatum speciale.
¶ Quartò, utrum sit peccatum mortale.
¶ Quintò, utrum perfectorum sit scandalizari.
¶ Sextò, utrum eorum sit scandalizare.
¶ Septimò, utrum spiritualia bona sint dimittenda propter scandalum.
¶ Octavò, utrum sint propter scandalū temporalia dimittenda:

QUÆSTIONIS XLIII,
De Scandalo,
In octo quæstiunculas distributæ,
AXIOMA.

1 *Tametsi ambo scandalorum genera (quorū alterum 1 dictum aut factum est, ex se malum, vel mali speciem habens, quod alicui ruendi occasionem præbet: alterū verò est ipsa ruina, qua quispiam propter alterius aut dictum*
2 *aut factum, animi malum ruit) 2 peccata sunt non modo nomine, sed etiam re ita conjuncta, ut sæpissimè se mutuo comitentur, non sunt tamen ita inter se copulata, quin*
3 *alterum sine altero esse possit, 3 neq; eandē peccati rationem obtinent. Nam posterius generalis, prius verò specia-*
4 *lis peccati rationem habet. 4 Et quamvis utrumque, nunc lethalem, nunc leviorem contineat culpā, pro diversitate actuum intentionisque illius qui scandalum præbet, & varietate delictorum, in quæ scandalum patiens prolabi-*
5, 6 *tur, tamen 5. 6 neutrum in virum perfectum cadere potest. Cæterum quandoquidē posterius scandali genus, non modo ex malis, sed etiam ex bonis aut dictis aut factis nasci contingit, & non tantum ex infirmitate, vel ignorantia, sed etiam nonnunquam ex malitia proficiscitur: sciendum est, Scandali ex malitia proficiscentis (quod Pharisaicum rectè nominatur) vitandi causa, nullam actionem quæ recta sit, omitti debere; propter alterum verò quod vel ex imbecillitate, vel ignorantia nasci-*
7 *tur, declinandum, omnes, quantumcunque, 7 rectas,*
8 *aut 8 utiles actiones, quæ ad animi salutem non sint necessariæ, prætermittendas, vel occultandas, aut saltem in aliud tempus differendas esse.*

ARTICULUS I.

*Vtrum scandalum convenienter, diffiniatur, quod est* dictum vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd scandalum inconvenienter diffiniatur esse *dictum, vel factum minus rectum, præbens occasionem ruinæ.* Scandalum enim peccatum est, ut post dicetur. Sed secundum August. 22. * contra Faustum (cap. 27.) *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei.* Ergo prædicta diffinitio est insufficiens: quia prætermittit *cogitatum sive concupitum.*

4. d. 38. q. 1. a. 1. Et quod. lib. 4. a. 23. ad 1. Et R. 7. lect. 2. in 5. & 10. lect. 2. in princip. * Ar. seq. † lib. 22. contra Faust. c. 27. in princip. tom. 6.

¶ 2. Præterea, Cum inter actus virtuosos, vel rectos, unus virtuosior, vel rectior altero sit, illud solum videtur non esse minus rectum quod rectissimum. Si ergo scandalum sit dictum, vel factum minus rectum, sequitur quod omnis actus virtuosus præter optimum sit scandalum.

¶ 3. Præterea, Occasio nominat causam per accidens. Sed id quod est per accidens, non debet poni in diffinitione, quia non dat speciem. Ergo inconvenienter in diffinitione scandali ponitur *occasio.*

¶ 4. Præterea, Ex quolibet facto alterius potest aliquis sumere occasionem ruinæ: quia causæ per accidens sunt indeterminatæ. Si ergo scandalum est quod præbet alii occasionem ruinæ, quodlibet factum, vel dictum poterit esse scandalum: quod videtur esse inconveniens.

¶ 5. Præterea, Occasio ruinæ datur proximo quando offenditur, aut infirmatur. Sed scandalum dividitur contra offensionem, & infirmitatem. Dicit enim Apostolus ad Rom. 14. *Bonum est non manducare carnem, & non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur:* ergo prædicta diffinitio scandali non est conveniens.

SED CONTRA est, quòd Hieron. † exponens illud quod habetur Matt. 15. *Scis quia Pharisæi audito hoc verbo, &c. dicit, Quando legimus. Quicumque scandalizaverit: hoc intelligimus, qui dicto, vel facto, occasionem ruinæ dederit.*

† Hiero. in hoc loco to. 9.

CONCLUSIO.

*Scandalum est dictum, vel factum minus rectum, præbens alteri occasionem ruinæ.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Hieron. * ibidem dicit, quod Græcè *scandalum* dicitur, *nos offensionem vel ruinam, & impactionem pedis* possumus dicere. Contingit enim, quod quandoque aliquis obex ponitur alicui in via corporali, cui impingens disponitur ad ruinam: & talis obex dicitur scandalum. Et similiter in processu viæ spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius: inquantum, scilicet aliquis sua admonitione, vel inductione, aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Et hoc propriè dicitur scandalum. Nihil autem secundum propriam rationem disponit ad spiritualem ruinam, nisi quod habet aliquem defectum rectitudinis: quia id quod est perfectè rectum, magis munit hominem contra casum, quam ad ruinam inducat. Et ideo convenienter dicitur, quòd *dictum, vel factum minus rectum præbens occasionem ruinæ* sit scandalum.

* Matt. 15. super illud: Scis quia Pharisæi audito hoc verbo, scandalizati sunt. t. 9.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cogitatio vel concupiscentia mali latet in corde. Unde non proponuntur alteri ut obex disponens ad ruinam, & propter hoc non potest habere scandali rationem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd minus rectum non dicitur hoc quod ab aliquo alio superatur in rectitudine: sed quod habet aliquem rectitudinis defectum; vel quia est secundum se malum, sicut peccatum, vel quia habet speciem mali, sicut cum aliquis recumbit in idolio. Quamvis enim hoc secundum se non sit peccatum, si aliquis hoc non corrupta intentione faciat: tamen quia habet quandam speciem mali, vel similitudinem venerationis idoli, potest alteri præbere occasionem ruinæ. Et ideo Apostolus monet 1. ad Thessal. 5. *Ab omni specie mala abstinete vos.* Et ideo convenienter dicitur *minus rectum*, ut comprehendantur tam illa quæ sunt secundum se peccata, quam illa quæ habent speciem mali.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut suprà habitum * est, nihil potest esse homini sufficiens causa peccati, quod est spiritualis ruina nisi propria volūtas. Et ideo dicta, vel facta alterius hominis possunt esse solum causa imperfecta, aliqualiter inducens ad ruinam. Et propter hoc non dicitur *dans causam ruinæ, sed dans occasionem:* quod significat causam imperfectam & non semper causam per accidens: Et tamen nihil prohibet in quibusdā diffinitionibus poni id quod est per accidens: quia id quod est secundum accidens uni, potest per se alteri convenire: sicut in diffinitione

* 1. 2. q. 75. art. 3. & q. 80. art. 1.

nitione fortunæ ponitur *causa per accidens*, ut patet secundo Physicor. † (text. 52.)

[† lib. 2. Phys. tex. 52. tr.] AD QUARTUM dicendum, quòd dictum vel f. ctum alterius potest esse dupliciter alteri causa peccandi. Uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem quando aliquis suo malo verbo vel facto intendit alium ad peccandum inducere; vel etiam si ipse hoc non intendat, ipsum factum est tale, quod de sui ratione habet, quod sit inductivum ad peccandum: puta cum aliquis publicè facit peccatum, vel quod habet similitudinem peccati. Et tunc ille qui hujusmodi actum facit, propriè dat occasionem ruinæ: unde vocatur *scandalum activum*. Per accidens autem, aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando & præter intentionem operantis, & præter conditionem operis aliquis malè dispositus ex hujusmodi opere inducitur ad peccandum, putà cum aliquis invidet bonis. Et tunc ille qui facit hujusmodi actum rectum, non dat occasionem, quantum in se est: sed alius sumit occasionem, secundum illud ad Rom. 7. *occasione autem accepta*, &c. Et ideo hoc est *scandalum passivum* sine activo: quia ille qui rectè agit, quantum est de se, non dat occasionem ruinæ, cum alter patitur: quandoque ergo contingit, quod etiam sit simul scandalum activum in uno, & passivum in altero, putà cum ad inductionem unius, alius peccat. Quandoque vero est scandalum activum sine passivo, putà cum aliquis inducit verbo vel facto alium ad peccandum, & ille non consentit. Quandoque verò est scandalum passivum sine activo, sicut jam dictum est. * [* In hujus arg. solutione.]

AD QUINTUM dicendum, quòd *infirmitas* nominat promptitudinem ad scandalum. Offensio autem nominat indignationem alicujus contra eum qui peccat, quæ potest esse quandoque sine ruina. *Scandalum* autem importat ipsam impactionem ad ruinam.

### ARTICULUS II.

*Utrum scandalum sit peccatum.*

[4. di. 38. q. 2. ar. 1. qu. 1. & ar. 4. q. 1. cor. Et Rom. 14. l. 4. co. 4.] AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd scandalum non sit peccatum. Peccata enim non eveniunt ex necessitate: quia omne peccatum est voluntarium, ut suprà habitum * est (1. 2. qu. 74. art. 1. & 2.) sed Matth. 18. dicitur, *Necesse est, ut veniant scandala*. Ergo scandalum non est peccatum. [* 1. 2. q. 74. ar. 1. & 2.]

¶ 2. Præterea, Nullum peccatum procedit ex pietatis affectu: quia *non potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur Matth. 7. Sed aliquod scandalum est ex pietatis affectu: Dicit enim Dominus Petro, Matth. 16. *Scandalum mihi es*. Ubi dicit Hier. † quòd *error Apostoli de pietatis affectu veniens, nunquam incentivum videtur esse diaboli*. Ergo non omne scandalum est peccatum. [† Hier. hoc loco, tom. 9.]

¶ 3. Præterea, Scandalum impactionem quandam importat. Sed non quicunque impingit, cadit. Ergo scandalum quod est spiritualis casus, potest esse sine peccato.

SED CONTRA est, quod scandalum est *dictum, vel factum minus rectum*. Ex hoc autem habet aliquid rationem peccati, quod à rectitudine deficit. Ergo scandalum semper est cum peccato.

CONCLUSIO.

*Scandalum tam activum quam passivum semper est peccatum, potest tamen & activum scandalum sine passivo esse, & passivum sine activo.*

[† a prec. ad 4.] RESPONDEO dicendum, quòd sicut jam suprà dictum est, † duplex est scandalum, scilicet passivum in eo qui scandalizatur: & activum in eo qui scandalizat, dans occasionem ruinæ. Scandalum ergo passivum semper est peccatum in eo qui scandalizatur: Non enim scandalizatur, nisi inquantum aliqualiter ruit spirituali ruina, quæ est peccatum. Potest esse tamen scandalum passivum sine peccato ejus, ex cujus facto aliquis scandalizatur: sicut cum aliquis scandalizatur de his quæ alius bene facit. Similiter etiam scandalum activum semper est peccatum in eo qui scandalizat, quia vel ipsum opus quod facit, [illegible] peccatum: vel si habet speciem peccati, dimittendum est [illegible]per propter proximi charitatem: de qua unusquisque tene[illegible] saluti proximi providere. Et sic qui non dimittit, contra charitatem agit. Potest autem esse scandalum activum sine peccato alterius qui scandalizatur, sicut suprà dictum est. * [* a. prec. ad 4.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd hoc quod dicitur, *Necesse est veniant scandala*, non est intelligendum de necessitate absoluta, sed de necessitate conditionali: qua scilicet necesse est præscita, vel prænuntiata à Deo, evenire, si tamen conjunctim accipiatur, ut in primo lib. † dictum est. Vel necesse est evenire scandala necessitate finis: quia utilia sunt ad hoc, *ut qui probati sunt, manifesti fiant*. Vel necesse est evenire scandala, secundum conditionem hominum, qui sibi à peccatis non cavent. Sicut si aliquis medicus, videns aliquos indebita diæta utentes, dicat, *Necesse est tales infirmari*: quod intelligendum est sub hac conditione, si *diætam non mutent*. Et similiter necesse est evenire scandala, si homines conversationem malam non mutent. [† q. 23. a. 6. ad 2.]

AD SECUNDUM dicendum, quòd scandalum ibi largè ponitur pro quolibet impedimento. Volebat enim Petrus Christi passionem impedire, quodam pietatis affectu ad Christum.

AD TERTIUM dicendum, quòd nullus impingit spiritualiter, nisi retardetur aliqualiter à processu in via Dei, quod fit saltem per peccatum veniale.

### ARTICULUS III.

*Utrum scandalum sit speciale peccatum.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod scandalum non sit speciale peccatum: scandalum enim est *dictum, vel factum minus rectum*. Sed omne peccatum est hujusmodi. Ergo omne peccatum est scandalum: Non ergo scandalum est speciale peccatum. [4. di. 38. q. 2. ar. 2. qu. 2. & qu 3. cor.]

¶ 2. Præterea, Omne speciale peccatum, sive omnis specialis injustitia invenitur separatim ab aliis, ut dicitur in 5. Ethic. † Sed scandalum non invenitur separatim ab aliis peccatis. Ergo scandalum non est speciale peccatum. [† lib. 5. c. 5. to. 5.]

¶ 3. Præterea, Omne speciale peccatum constituitur secundum aliquid quod dat speciem morali actui. Sed ratio scandali constituitur per hoc, quod coram aliis peccatur. In manifesto autem peccare etsi sit circunstantia aggravans, non videtur constituere peccati speciem. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

SED CONTRA, Speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed scandalum opponitur speciali virtuti, scilicet charitati, dicitur enim Rom. 14. *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas*. Ergo scandalum est speciale peccatum.

CONCLUSIO.

*Quanquam passivum scandalum speciale peccatum minime sit, activum tamen speciale peccatum est, correptioni fraternæ oppositum.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est, * duplex est scandalum: activum scilicet & passivum. Passivum quidem scandalum non potest esse speciale peccatum, quia ex dicto, vel facto alterius aliquem ruere contingit secundum quodcumque genus peccati: nec hoc ipsum quod est occasionem peccandi sumere ex dicto vel facto alterius, specialem rationem peccati constituit: quia non importat specialem deformitatem speciali virtuti oppositam. Scandalum autem activum potest accipi dupliciter: per se scilicet, & per accidens. Per accidens quidem, quando est præter intentionem agentis, ut puta cum aliquis facto suo, vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinæ, sed solum suæ satisfacere voluntati. Et sic etiam scandalum activum non est speciale peccatum, quia quod est per accidens, non constituit speciem. Per se autem est activum scandalum, quando aliquis suo inordinato dicto, vel facto intendit alium trahere ad peccandum: & sic ex intentione specialis finis, sortitur rationem specialis peccati. Finis enim dat speciem in moralibus ut dictum est † suprà. Unde sicut furtum est speciale peccatum, aut homicidium propter speciale nocumentum proximi, quod intenditur: ita etiam scandalum est speciale peccatum, propter hoc quod intenditur speciale proximi nocumentum: & opponitur directè correptioni fraternæ, in qua intenditur specialis nocumenti remotio. [* a. prec. q. istius.] [† 1. 2. q. 1. a. 3. & q. 18. ar. 4. 6. & 7.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd omne peccatum potest materialiter se habere ad scandalum activum, sed formalem rationem specialis peccati potest habere ex intentione finis, ut dictum est. * [* In corp. art.]

AD SECUNDUM dicendum, quòd scandalum activum potest inveniri separatum ab aliis peccatis ut puta, cum aliquis proximum scandalizat facto quod de se non est peccatum, sed habet speciem mali.

AD TERTIUM dicendum, quòd scandalum non habet rationem specialis peccati ex prædicta circunstantia, sed ex intentione finis, ut dictum est. † [† In cor. art.]

### ARTICULUS IV.

*Utrum scandalum sit peccatum mortale.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd scandalum sit peccatum mortale. Omne enim peccatum quod contrariatur charitati, est peccatum mortale: ut supra dictum est. * Sed scandalum contrariatur charitati, ut dictum est. † Ergo scandalum est peccatum mortale. [4. di. 38. q. 2. ar. 2. q. 3. & ar. 3. q. 2. co.] [* qu. 24. ar. 12. & q. 35 a. 3.]

¶ 2. Præterea, Nulli peccato debetur pœna damnationis æternæ nisi mortali. Sed scandalo debetur pœna damnationis æternæ, secundum illud Matth. 18. *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis, qui in me credunt, expedit ei ut suspendatur mola asinaria in collo ejus, & demergatur in profundum maris:* quia ut dicit Hier. * *Multo melius est pro culpa brevem recipere pœnam, quam æternis servari cruciatibus*. Ergo scandalum est peccatum mortale. [* In istū locum citatum tom. 9.]

¶ 3. Præterea, Omne peccatum quod in Deum committitur, est peccatum mortale: quia solum peccatum mortale avertit hominem à Deo. Sed scandalum est peccatum in Deum. Dicit enim Apostolus 1. ad Cor. 8. *Percutientes conscientiam fratrum infirmam, in Christum peccatis*. Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

SED CONTRA, Inducere aliquem ad peccandum venialiter, potest esse peccatum veniale. Sed hoc pertinet ad rationem scandali. Ergo scandalum potest esse peccatum veniale.

CONCLUSIO.

*Scandalum passivum veniale & mortale contingit esse pro qualitate criminis, in quod quis dicto, vel facto alterius impingit, activum similiter veniale, vel mortale, secundum dispositionem actus, & intentionem scandalizantis.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est, † scandalum importat impactionem quandam, per quam aliquis disponitur ad ruinam. Et ideo scandalum passivum quandoque quidem potest esse peccatum veniale, quasi habens impactionem tantum, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius commo- [† Art. 1. hujus q.]

vetur

vetur motu venialis peccati. Quandoque verò est peccatum mortale, quasi habens cum impactione ruinam, puta cum aliquis ex inordinato dicto vel facto alterius, procedit usque ad peccatum mortale. Scandalum autem activum, si sit per accidens, potest esse quandoque quidem peccatum veniale, putà cum aliquis, vel actum venialis peccati, vel actum qui non est secundum se peccatum, sed habet aliquam speciem mali, cum aliqua levi indiscretione committit. Quandoque verò est peccatum mortale, sive quia committit actum peccati mortalis, sive quia contemnit salutem proximi; ut si pro ea conservanda non prætermittat aliquis facere quod sibi libuerit. Si vero scandalum activum sit per se, putà cum intendit inducere alium ad peccandum, si quidem intendat inducere ad peccandum mortaliter, est peccatum mortale: & similiter si intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati mortalis. Si verò intendat inducere proximum ad peccandum venialiter per actum peccati venialis, est peccatum veniale. Et per hoc patet responsio ad objecta.

### ARTICULUS V.

*Utrum scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere.*

4. d. 38. q. 2. ar 3. qu. 1.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd scandalum passivum possit etiam in perfectos cadere. Christus enim fuit maximè perfectus. Sed ipse dixit Petro, *Scandalum mihi es*: ergo multo magis alii perfecti possunt scandalum pati.

¶ 2. Præterea, Scandalum importat impedimentum aliquod, quod alicui apponitur in vita spirituali: sed etiam perfecti viri in processibus spiritualis vitæ impediti possunt, secundum illud primæ ad Thess. 2. *Voluimus venire ad vos: ego quidem Paulus semel & iterum, sed impedivit nos satanas.* Ergo etiam perfecti viri possunt scandalum pati.

¶ 3. Præterea, Etiam in perfectis viris peccata venialia inveniri possunt: secundum illud 1. Joan. 1. *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus:* Sed scandalum passivum non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, ut dictum est †: Ergo scandalum passivum potest in perfectis viris inveniri.

† a. prec.

SED CONTRA est, quod super illud Matth. 18. *Qui scandalizaverit unum de pusillis istis*, dicit Hier. * *Nota quod qui scandalizatur, parvulus est. Majores enim scandala non recipiunt.*

* Hier. in hoc loco tom. 8.

### CONCLUSIO.

*Cum viri perfecti firmiter & quasi immobiliter Deo adhæreant, scandalum passivum in eis locum non habet.*

RESPONDEO dicendum, quòd scandalum passivum importat quandam commotionem animi à bono in eo qui scandalum patitur. Nullus autem commovetur, qui rei immobili firmiter inhæret. Majores autem sive perfecti, soli Deo inhærent, cujus est immutabilis bonitas: quia etsi inhæreant suis prælatis, non inhærent eis: nisi inquantum illi inhærent Christo, secundum illud 1. ad Cor. 4. *Imitatores mei estote, sicut & ego Christi.* Unde quantumcunque videant alios inordinatè se habere dictis, vel factis, ipsi à sua rectitudine non recedunt, secundum illud Psal. 124. *Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion, non commovebitur in æternum, qui habitat in Ierusalem.* Et ideo in his qui perfectè Deo adhærent per amorem, scandalum non invenitur secundum illud Psalm. 118. *Pax multa diligentibus legem tuam; & non est illis scandalum.*

† art. 1. ad 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, † *scandalum* largè ponitur ibi pro quolibet impedimento. Unde Dominus Petro dixit, *Scandalum mihi es*: quia nitebatur ejus propositum impedire circa passionem subeundam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in exterioribus actibus perfecti viri possunt impediri: Sed in interiori voluntate, per dicta vel facta aliorum non impediuntur, quominus tendant in Deum: secundum illud Rom. 8. *Neque mors, neque vita, poterit nos separare à Charitate Dei.*

AD TERTIUM dicendum, quòd perfecti viri ex infirmitate carnis incidunt interdum in aliqua peccata venialia, non autem ex aliorum dictis, vel factis scandalizantur secundum veram scandali rationem. Sed potest esse in eis quædam appropinquatio ad scandalum: secundum illud Psalm. 72. *Mei penè moti sunt pedes.*

### ARTICULUS VI.

*Utrum scandalum activum possit inveniri in viris perfectis.*

4. di. 38. q. 1. ar. 3. qu. 2.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd scandalum activum possit inveniri in viris perfectis. Passio enim est effectus actionis. Sed ex dictis vel factis perfectorum aliqui passivè scandalizantur, secundum illud Matth. 15. *Scis quia Pharisæi audito hoc verbo scandalizati sunt?* Ergo in perfectis viris potest inveniri scandalum activum.

¶ 2. Præterea, Petrus post acceptum Spiritum sanctum in statu perfectorum erat: Sed postea Gentiles scandalizavit: dicitur enim ad Gal. 2. *Cum vidissem, quod non rectè ambularet ad veritatem Evangelii, dixit Cephæ,* (id est Petro,) *coram omnibus: Si tu cum Iudæus sis, gentiliter & non judaicè vivis, quomodo Gentes cogis judaizare?* Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

¶ 3. Præterea, Scandalum activum quandoque est peccatum veniale. Sed peccata venialia possunt etiam esse in viris perfectis. Ergo scandalum activum potest esse in viris perfectis.

SED CONTRA, Plus repugnat perfectioni scandalum activum quam scandalum passivum. Sed scandalum passivum non potest esse in viris perfectis. Ergo multo minus scandalum activum.

### CONCLUSIO.

*Cum perfecti ea quæ agunt, secundum rectam rationem agant, Deo semper per charitatem adhærentes, non potest in eis scandalum aliquod activum esse, nisi fortè leve aliquod & modicum, ex ipsa carnis infirmitate procedens.*

RESPONDEO dicendum, quòd scandalum activum propriè est, cum aliquis tale aliquid dicit, vel facit, quod de se tale est, ut alterum natum sit inducere ad ruinam: quod quidem est solum illud, quod inordinatè fit, vel dicitur. Ad perfectos autem pertinet, ea quæ agunt, secundum regulam rationis ordinare: secundum illud primæ ad Cor. 14. *Omnia honestè, & secundum ordinem fiant in vobis.* Et præcipuè hanc cautelam adhibent in his, in quibus non solum ipsi offenderent, sed etiam aliis offensionem pararent. Et si quidem in eorum manifestis dictis, vel factis aliquid ab hac moderatione desit, hoc provenit ex infirmitate humana; secundum quam à perfectione deficiunt: non tamen in tantum deficiunt, ut multum ab ordine rationis recedatur, sed modicum & leviter: quod non est tam magnum, ut ex hoc rationabiliter possit ab alio sumi peccandi occasio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd scandalum passivum semper ab aliquo activo causatur. Sed non semper ab aliquo scandalo activo alterius, sed ejusdem, qui scandalizatur: quia scilicet, ipse seipsum scandalizat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Petrus peccavit quidem: & reprehensibilis fuit secundum sententiam Aug. * & ipsius Pauli, subtrahens se à Gentilibus, ut vitaret scandalum Iudæorum, quia hoc incautè aliqualiter faciebat: ita quod ex hoc Gentiles ad fidem conversi scandalizabantur, non tamen factum Petri erat tam grave peccatum, quod merito possent alii scandalizari. Unde patiebantur scandalum passivum: non autem erat in Petro scandalum activum.

* Epist. 8. 9. c. 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd peccata venialia perfectorum præcipuè consistunt in subditis motibus, qui cum sint occulti, scandalizare non possunt. Si qua verò etiam in exterioribus dictis, vel factis venialia peccata committant, tam levia sunt, ut de se scandalizandi virtutem non habeant.

### ARTICULUS VII.

*Utrum bona spiritualia sint propter scandalum dimittenda.*

3. qu. 4. 1. a 2. & 4. d. 38. q. 1. a 4. qu. 1. & 2. & Rom. 14. lect. 3. col. 2.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd bona spiritualia sint propter scandalum dimittẽda. Aug. * enim in libro contra epistolam Parmeniani (cap. 2.) docet, quòd *ubi schismatis periculum timetur, à punitione peccatorum cessandum est.* Sed punitio peccatorum est quoddam bonum spirituale, cum sit actus justitiæ; ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

† lib. 3. cap. 2. à med. t. 7.

¶ 2. Præterea, Sacra doctrina maximè videtur esse spiritualis. Sed ab ea est cessandum propter scandalum, secundum illud Matth. 7. *Nolite sanctum dare canibus: neque margaritas vestras spargatis ante porcos, ne conversi disrumpant vos.* Ergo bonum spirituale est dimittendum propter scandalum.

¶ 3. Præterea, Correctio fraterna, cum sit actus charitatis, est quoddam spirituale bonum. Sed interdum ex charitate dimittitur, ad vitandum scandalum aliorum; ut Aug. * dicit in primo de Civ. Dei (cap. 9.) ergo bonum spirituale est propter scandalum dimittendum.

* l. 1. cap. 9. ante medium tom. 5.

¶ 4. Præterea, Hier. † dicit, quòd *dimittendum est propter scandalum omne, quod potest prætermitti, salva triplici veritate; scilicet vitæ, justitiæ & doctrinæ.* Sed impletio consiliorum & largitio eleemosynarum, multoties potest prætermitti, salva triplici veritate prædicta: alioquin semper peccarent omnes qui prætermittunt: & tamen hæc sunt maxima inter spiritualia opera, ergo spiritualia opera debent prætermitti propter scandalum.

† Habetur in gloss. ordin. Matt. 15. super illud. Audito hoc scandalizati sunt c. 9.

¶ 5. Præterea, Vitatio cujuslibet peccati est quoddam spirituale bonum: quia quodlibet peccatum affert peccanti aliquod spirituale detrimentum. Sed videtur quòd pro scandalo proximi vitando debeat aliquis quandoque peccare venialiter, putà, cum peccando venialiter impedit peccatum mortale alterius. Debet enim homo impedire damnationem proximi quantum potest sine detrimento propriæ salutis, quæ non tollitur per peccatum veniale. Ergo aliquod bonum spirituale debet homo prætermittere propter scandalum vitandum.

SED CONTRA est, quòd Greg. † dicit super Ezech. *Si de veritate scandalum sumitur, utilius nasci permittitur scandalum, quam quod veritas relinquatur.* Sed bona spiritualia maximè pertinent ad veritatem. Ergo bona spiritualia non sunt propter scandalum dimittenda.

† Hom. 7. in Ezech. in 2. pagina principio.

### CONCLUSIO.

*Spiritualia bona ad salutem necessaria, dimittenda nequaquam sunt propter scandalum; At alia bona vel occultanda vel ad tempus differenda sunt, propter scandalum pusillorum.*

RESPONDEO dicendum, quòd cum duplex sit scandalum activum scilicet & passivum, quæstio ista non habet locũ de scandalo activo: quia cum scandalum activum sit *dictum vel factum minus rectum*, nihil est cum scandalo activo faciendum. Habet autem locum quæstio, si intelligatur de scandalo passivo. Considerandum est ergo quid sit dimittendum, ne alius scandalizetur. Est autem in spiritualibus bonis distinguendum. Nam quædam horum sunt de necessitate salutis, quæ prætermitti non possunt sine peccato mortali: Manifestum est autem, quod nullus debet mortaliter peccare, ut alterius peccatum impediat, quia secundum ordinem charitatis plus debet homo suam salutem spiritualem diligere, quam alterius. Et ideo ea quæ sunt de necessitate salutis, prætermitti

prætermitti non debent propter scandalum vitandum. In his autem spiritualibus bonis quæ non sunt de necessitate salutis; videtur distinguendum: quia scandalum quod ex eis oritur, quandoque ex malitia procedit: cum scilicet aliqui volunt impedire hujusmodi spiritualia bona, scandala concitando. Et hoc est *scandalum Pharisæorum* qui de doctrina Domini scandalizabantur: quod esse contemnendum Dominus docet Mat. 15. Quandoque verò scandalum procedit ex infirmitate, vel ignorantia. Et hujusmodi est, *scandalum pusillorum* propter quod sunt spiritualia bona, vel occultanda vel etiam interdum differenda, ubi periculum non imminet; quousque reddita ratione, hujusmodi scandalum cesset. Si autem post redditam rationem hujusmodi scandalum duret; jam videtur ex malitia esse. Et sic propter ipsum non sunt hujusmodi spiritualia opera dimittenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd pœnarum inflictio non est propter se expetenda; sed pœnæ infliguntur, ut medicinæ quædam ad cohibenda peccata. Et ideo intantum habent rationem justitiæ inquantum per eas peccata cohibentur. Si autem per inflictionem pœnarum manifestum fit plura & majora peccata sequi, tunc pœnarum inflictio non continebitur sub justitia. Et in hoc casu loquitur Aug. † quando scilicet ex excommunicatione aliquorum imminet periculum schismatis, tunc enim excommunicationem ferre non pertinet ad veritatem justitiæ.

† Lib. 3 contra epist. Parmen.

Ad secundum dicendum, quòd circa doctrinam duo sunt consideranda, scilicet veritas, quæ docetur, & ipse actus docendi. Quorum primum est de necessitate salutis: ut scilicet contrarium veritati non doceat, sed veritatem, secundum congruentiam temporis & personarum, proponat ille cui incumbit docendi officium. Et ideo propter nullum scandalum quod sequi videatur, debet homo prætermissa veritate falsitatem docere. Sed ipse actus docendi inter spirituales eleemosynas computatur, ut suprà dictum est (quæst. 32. art. 2.) * Et ideo eadem ratio est de doctrina, & de aliis misericordiæ operibus, de quibus postea dicetur (paulo infra.)

* q. 32. art. 2. & sed. ad 4 arg.

Ad tertium dicendum, quòd correptio fraterna, sicut suprà dictum est (qu. 33. art. 1.) † ordinatur ad emendationem fratris: Et ideo in tantum computanda est inter spiritualia bona, in quantum hoc consequi potest. Quod non contingit si ex correptione frater scandalizetur. Et ideo si propter scandalum correptio dimittatur, non dimittitur spirituale bonum.

† q. 33. art. 1.

Ad quartum dicendum, quòd in veritate vitæ, doctrinæ & justitiæ, non solum comprehenditur id quod est de necessitate salutis, sed etiam id per quod perfectius pervenitur ad salutem: secundum illud primæ ad Corinthios 12. *Æmulamini charismata meliora.* Unde etiam consilia non sunt simpliciter prætermittenda, nec etiam misericordiæ opera propter scandalum: sed sunt interdum occultanda vel differenda propter scandalum pusillorum; ut dictum est. * Quandoque tamen consiliorum observatio, & impletio operum misericordiæ sunt de necessitate salutis. Quod patet in his qui jam voverunt consilia: & in his quibus ex debito imminet defectibus aliorum subvenire; vel in temporalibus, puta pascendo esurientem, vel in spiritualibus, puta docendo ignorantem: sive hujusmodi fiant debita propter injunctum officium, ut patet in prælatis: sive propter necessitatem indigentis. Et tunc eadem ratio est de hujusmodi, sicut de aliis quæ sunt de necessitate salutis.

* In corp.

Ad quintum dicendum, quòd quidam dixerunt peccatum veniale esse committendum propter vitandum scandalum. Sed hoc implicat contraria. Si enim faciendum est; jam non est malum neque peccatum. Nam peccatum non potest esse eligibile. Contingit tamen aliquid propter aliquam circumstantiam non esse peccatum veniale, quod illa circumstantia sublata peccatum veniale esset. Sicut verbum jocosum est peccatum veniale, quando absque utilitate dicitur: Si autem ex causa rationabili proferatur, non est otiosum, neque peccatum. Quamvis autem per peccatum veniale gratia non tollatur, per quam est hominis salus: inquantum tamen veniale disponit ad mortale, vergit in detrimentum salutis.

### Articulus VIII.

*Utrum propter scandalum sint temporalia dimittenda.*

6. 18. 2. art. 4. 3. Et 14. 7. 5. 1.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd temporalia sint dimittenda propter scandalum. Magis enim debemus diligere spiritualem salutem proximi, quæ impeditur per scandalum, quam quæcumque temporalia bona. Sed id quod minus diligimus, dimittimus propter id quod magis diligimus. Ergo temporalia magis debemus dimittere ad vitandum scandalum proximorum.

§ 2. Præterea, Secundùm regulam Hieron. * *omnia quæ possunt prætermitti salva triplici veritate, sunt propter scandalum dimittenda.* Sed temporalia possunt prætermitti salva triplici veritate. Ergo sunt propter scandalum dimittenda.

* gl. ... super ... hoc ... dalis ... fuerit.

§ 3. Præterea, In temporalibus bonis nihil est magis necessarium quam cibus. Sed cibus est prætermittendus propter scandalum, secundum illud Rom. 14. *Noli cibo tuo illum perdere, pro quo Christus mortuus est.* Ergo multo magis omnia alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

§ 4. Præterea, Temporalia nullo convenientiori modo conservare aut recuperare possumus, quàm per judicium. Sed judiciis uti non licet, & præcipuè cum scandalo: dicitur enim Matth. 5. E. *qui vult tecum in judicio contendere & tunicam tuam tollere, dimitte ei & pallium.* Et 1. ad Corinth. 6. *Iam quidem omnino delictum est in vobis, quod judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis? quare non magis fraudem patimini?* Ergo videtur quod temporalia sint propter scandalum dimittenda.

§ 5. Præterea, Inter omnia temporalia minus videntur dimittenda quæ sunt spiritualibus annexa. Sed ista sunt propter scandalum dimittenda: Apostolus enim seminans spiritualia, temporalia stipendia non accepit, *ne offendiculum daret Evangelio Christi*, ut patet 1. ad Cor. 9. Et ex simili causa Ecclesia in aliquibus terris non exigit decimas, propter scandalum vitandum. Ergo multo magis alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

Sed contra est, quod B. Thom. Cantuariens. repetiit res Ecclesiæ cum scandalo Regis.

Conclusio.

*Temporalia bona Ecclesiæ, vel Reipublicæ, nobis commissa, non sunt propter scandalum dimittenda: bona verò nostra propter scandalum pusillorum, vel dimittenda sunt, vel est scandalum prius sedandum: propter scandalum autem ex malitia non sunt dimittenda, sed repetenda.*

Respondeo dicendum, quòd circa temporalia bona distinguendum est. Aut enim sunt nostra, aut sunt nobis ad conservandum pro aliis commissa, sicut bona Ecclesiæ committuntur prælatis, & bona communia quibuscunque reipublicæ rectoribus. Et talium conservatio, sicut & depositorum, imminet his quibus sunt commissa ex necessitate. Et ideo non sunt propter scandalum dimittenda: sicut nec alia quæ sunt de necessitate salutis. Temporalia verò bona, quorum nos sumus domini, dimittere, ea tribuendo, si penes nos ea habeamus: vel non repetendo, si apud alios sint, propter scandalum, quandoque quidem debemus, quandoque autem non. Si enim scandalum ex hoc oriatur propter ignorantiam, vel infirmitatem aliorum, quod suprà * diximus esse *scandalum pusillorum*, tunc vel totaliter dimittenda sunt temporalia, vel aliter scandalum est sedandum, scilicet per aliquam admonitionem. Unde * Aug. dicit in lib. de serm. Domini in monte. *Dandum est quod nec tibi, nec alteri noceat, quantum ab homine credi potest. Et cui negaveris quod petit, indicanda est ei justitia, & melius ei aliquid dabis, cum petentem injustè correxeris.* Aliquando verò scandalum nascitur ex malitia, quod est *scandalum Pharisæorum.* Et propter eos, qui sic scandala concitant non sunt temporalia dimittenda: quia hoc & noceret bono communi: daretur enim malis rapiendi occasio, & noceret ipsis rapientibus, qui retinendo aliena, in peccato remanerent. Unde Gregor. dicit in Moral. *Quidam dum temporalia à nobis rapiunt, solummodo sunt tolerandi: quidam verò æquitate servata, prohibendi: non sola cura, ne nostra subtrahantur, sed ne rapientes non sua, semetipsos perdant.* Et per hoc patet solutio Ad primum.

* Art. præc.

* lib. 1. ... rum 2 princip. ... 4.

Ad secundum dicendum, quòd si passim permitteretur malis hominibus ut aliena raperent, vergeret hoc in detrimentum veritatis, vitæ, & justitiæ. Et ideo non oportet propter quodcunque scandalum temporalia dimitti.

Ad tertium dicendum, quòd non est de intentione Apostoli monere, quod cibus totaliter propter scandalum dimittatur (quia sumere cibum est de necessitate salutis) sed quod talis cibus est propter scandalum dimittendus; secundum illud 1. ad Corinthios 8. *Non manducabo carnem in æternum, ne fratrem meum scandalizem.*

Ad quartum dicendum, quòd secundum * Aug. in lib. de serm. Domini in monte (ubi suprà) illud præceptum Domini est intelligendum secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus prius pati injuriam, vel fraudem, quàm judicium subire, si hoc expediat. Quandoque tamen non expedit: ut dictum est. * Et similiter intelligendum est verbum Apostoli.

* lib. 1. c. 34. 35. & 36. tom. 4.

* In solut. ad 2.

Ad quintum dicendum, quòd scandalum quod vitabat Apostolus, ex ignorantia procedebat gentilium, qui hoc non consueverant. Et ideo ad tempus abstinendum erat, ut prius instruerentur hoc esse debitum. Et ex simili, Ecclesia abstinet à decimis exigendis in terris, in quibus non est consuetum decimas solvere (ut inferiùs dicetur qu. 87 art. 1. ad 5.)

## QUÆSTIO XLIV.

*De præceptis charitatis, in octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de præceptis charitatis. Et circa hoc quæruntur octo.

- Primò, utrum de charitate sint danda præcepta.
- Secundò, utrum unum tantum, vel duo.
- Tertiò, utrum duo sufficiant.
- Quartò, utrum convenienter præcipiatur, ut Deus ex toto corde diligatur.
- Quintò, utrum convenienter addatur, ex tota mente, &c.
- Sextò, utrum præceptum hoc possit in vita ista impleri.
- Septimò, de hoc præcepto: *Diliges proximum tuum sicut teipsum.*
- Octavò, utrum ordo charitatis cadat sub præcepto.

### QUÆSTIONIS XLIV,

De præceptis charitatis,

In octo partes distributæ,

Axioma.

1. 5 *Quanquam :1. ‹ sapientissimo illo, maximèque ar- 6 duo, & in ⁶ cœlesti patria tantum perfectè implendo 4 præcepto, quo Deum ex ⁴ toto corde, tota anima, totâ-*

*quæ fortitudine diligere jubemur, etiam alterum charitatis præceptum, de proximo amando, contineatur :*
2 *¹ prudenter tamen istud priori adjunctum est, tum propter eorum tarditatem, qui cognoscentes principia, quid*
7 *ex ipsis sequatur, non vident : ⁷ tum etiam, ut causa modusque amoris quo alios prosequi debemus, apertis ipsius præcepti verbis exprimeretur : Verum quum ista duo, utrumque bonum quod respicit amor, finem videlicet, & quod ad finem refertur suæ latitudinis ambitu*
8 *comprehendant, ⁸ definitumque charitatis ordinem*
3 *præscribant : ³ palam est ipsis ( quæ abundè sufficiunt ) non fuisse alia de charitate adjungenda præcepta.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum de charitate debeat dari aliquod præceptum.*

3. contra c.116. & 117. † qu. 25. a. 7. Vide 1.2. qu. 100. a.9.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod de charitate non debeat dari aliquod præceptum. Charitas enim imponit modum actibus omnium virtutum, de quibus dantur præcepta : cum sit forma virtutum, ut suprà † dictum est ( qu.25.art 8. ) Sed modus non est in præcepto, ut communiter dicitur. Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

¶ 2. Præterea, Charitas quæ in cordibus nostris per Spiritum sanctum diffunditur, facit nos liberos: quia *ubi Spiritus Domini, ibi libertas*, ut dicitur 2. ad Cor. 3. Sed obligatio, quæ ex præceptis nascitur, libertati opponitur, quia necessitatem imponit : Ergo de charitate non sunt danda præcepta.

¶ 3. Præterea, Charitas est præcipua inter omnes virtutes ad quas ordinantur præcepta, ut ex suprà † dictis patet. Si ergo de charitate darentur aliqua præcepta, deberent poni inter præcipua præcepta, quæ sunt præcepta decalogi : non autem ponuntur. Ergo nulla præcepta sunt de charitate danda.

SED CONTRA, Illud quòd Deus requirit à nobis, cadit sub præcepto. Requirit autem Deus ab homine, ut diligat eum, ut dicitur Deut. 10. Ergo de dilectione charitatis, quæ est dilectio Dei, sunt danda præcepta.

CONCLUSIO.

*Cum per charitatem dirigatur homo in ultimum finem, ac ad ea disponatur, quibus ipsum assequitur, conveniens fuit de charitate aliqua dari præcepta.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà † dictum est, præceptum importat rationem debiti. In tantum ergo aliquid cadit sub præcepto, inquantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter. Uno modo per se : alio modo propter aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio, id quod est finis : quia habet rationem per se boni. Propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem : sicut medico per se debitum est, ut sanet, propter aliud autem, ut medicinam det ad sanandum. Finis autem spiritualis vitæ est ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem : Et ad hoc ordinantur sicut ad finem omnia, quæ pertinent ad spiritualem vitam. Unde & Apost. dicit 1. ad Timot. 1. Finis præcepti est charitas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta. Omnes enim virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor à turbinibus passionum, sicut virtutes quæ sunt circa passiones : vel saltem ad habendam bonam conscientiam, sicut virtutes quæ sunt circa operationes : vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quæ pertinent ad divinum cultum. Et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum. Nam cor impurum à Dei dilectione abstrahitur, propter passionem inclinantem ad terrena. Conscientia verò mala facit horrere divinam justitiam, propter timorem pœnæ. Fides autem ficta trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans à Dei veritate, in quolibet autem genere id quod est per se, potius est eo quod est propter aliud : Et ideo proximum præceptum est de charitate, ut dicitur Matth. 22.

† 1. 2. q. 100 art. 10.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut suprà † dictum est ( 1.2.qu. 100. art. 10. ) cùm de præceptis ageretur, modus dilectionis non cadit sub illis præceptis quæ dantur de aliis actibus virtutum, putà sub hoc præcepto : *Honora patrem tuum & matrem tuam*, non cadit, quod hoc ex charitate fiat : cadit tamen actus dilectionis sub præceptis specialibus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd obligatio præcepti non opponitur libertati, nisi in eo cujus mens aversa est ab eo quod præcipitur. Sicut patet in his, qui ex solo timore præcepta custodiunt. Sed præceptum dilectionis non potest impleri, nisi ex propria voluntate : & ideo libertati non repugnat.

AD TERTIUM dicendum, quòd omnia præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei & proximi : & ideo præcepta charitatis non fuerunt connumeranda inter præcepta decalogi, sed in omnibus includuntur.

1.2.q.99. a.1.ad 2. Et inf.qu. 58.art. 1. ad 6. Et 3. contra c. 116. & 117.

ARTICULUS II.

*Utrum de charitate fuerint danda duo præcepta.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd de charitate non fuerint danda duo præcepta. Præcepta enim legis ordinantur ad virtutem, ut suprà * dictum est ( art. 1. ) Sed charitas est una virtus ut ex suprà † dictis patet ( quæst. 23. art. 5. ) Ergo de charitate non fuit dandum nisi unum præceptum.

* ar. præ. arg. 3. † qu. 23. art. 5. * Cap. 27. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Sicut * Aug. dicit in 1. de doct. Christ. *Charitas in proximo non diligit, nisi Deum.* Sed ad diligendum Deum sufficienter ordinamur per hoc præceptum : *Diliges Dominum Deum tuum* : Ergo non oportuit addere aliud præceptum de dilectione proximi.

¶ 3. Præterea, Diversa peccata diversis præceptis opponuntur. Sed non peccat aliquis prætermittens dilectionem proximi, si non prætermittat dilectionem Dei : quinimo dicitur Luc. 14. *Si quis venit ad me, & non odit patrem suum, & matrem suam, non potest meus esse discipulus.* Ergo non est aliud præceptum de dilectione Dei, & de dilectione proximi.

¶ 4. Præterea, Apost. dicit ad Rom. 13. *Qui diligit proximum, legem implevit.* Sed non impletur lex nisi per observantiam omnium præceptorum. Ergo omnia præcepta includuntur in dilectione proximi. Non ergo debent esse duo præcepta charitatis.

SED CONTRA est quod dicitur 1. Ioan. 4 *Hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligat & fratrem suum.*

CONCLUSIO.

*Non modo de Dei dilectione fuit dandum præceptum, sed propter minus eruditos in lege divina, adjungi explicitè oportuit & præceptum de proximi dilectione.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, cùm de præceptis ageretur, hoc modo se habent præcepta in lege, sicut propositiones in scientiis speculativis ; in quibus conclusiones virtute continentur in primis principiis. Unde qui perfectè cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet, ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia, sufficiunt considerare quicquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur. In operabilibus autē, in quibus præcepta legis nos dirigunt, finis habet rationem principii, ut suprà * dictum est. Dilectio autem Dei finis est, ad quem dilectio proximi ordinatur. Et ideo non solùm oportet dari præcepta de dilectione Dei, sed etiam de dilectione proximi, propter minus capaces, qui non de facili considerarent unum horum præceptorum sub alio contineri.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd licet charitas sit una virtus, habet tamen duos actus, quorum unus ordinatur ad alium sicut ad finem. Præcepta autem dantur de actibus virtutum. Et ideo oportuit esse plura præcepta charitatis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Deus diligitur in proximo, sicut finis in eo quod est ad finem : & tamen oportuit de utroque explicitè dari præcepta ratione jam * dicta.

AD TERTIUM dicendum, quòd id quod est ad finem, habet rationem boni ex ordine ad finem. Et secundum hoc etiam recedere ab eo habet rationem mali & non aliter.

AD QUARTUM dicendum, quòd in dilectione proximi includitur dilectio Dei sicut finis, in eo quod est ad finem, & è converso & tamen oportuit utrumque præceptū explicitè dari ratione jam * dicta.

ARTICULUS III.

*Utrum sufficiant duo præcepta charitatis.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd non sufficiant duo præcepta charitatis. Præcepta enim dantur de actibus virtutum : Actus autem secundum objecta distinguuntur. Cùm ergo homo quatuor debeat ex charitate diligere, scilicet Deum, seipsum, proximum & corpus proprium, ut ex suprà * dictis patet ( qu. 25. art. 12. ) videtur quod quatuor debeant esse præcepta charitatis. Et sic duo non sufficiunt.

¶ 2. Præterea, Charitatis actus non solum est dilectio, sed gaudium, pax, beneficentia. Sed de actibus virtutum sunt danda præcepta. Ergo duo præcepta charitatis non sufficiunt.

¶ 3. Præterea, Sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita & declinare à malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmativa : ad declinandum à malo per præcepta negativa : Ergo de charitate fuerunt danda præcepta non solùm affirmativa, sed etiam negativa : Et sic prædicta duo præcepta charitatis non sufficiunt.

SED CONTRA est, quod Dominus dicit Matt. 22. *in his duobus mandatis tota Lex pendet & Prophetæ.*

CONCLUSIO.

*Cùm bonum quod est charitatis objectum, vel sit finis, vel id quod ad finem refertur, duo tantum de charitate præcepta convenienter posita sunt : alterum de Dei, alterum de proximi dilectione.*

RESPONDEO dicendum, quòd charitas, sicut suprà * dictum est ( qu. 23. art. 1. ) est amicitia quædam : amicitia autem ad alterum est. Unde Greg. dicit in quadam hom. *Charitas minus quam inter duos haberi non potest.* Quomodo autem ex charitate aliquis seipsum diligat suprà * dictum est ( qu. 25. art. 4. ) Cùm autem dilectio & amor sit boni, bonum autem sit vel finis, vel id quod est ad finem ; convenienter de charitate duo præcepta sufficiunt : Unum quidem quo inducimur ad Deum diligendum, sicut finem ; aliud autem quo inducimur ad diligendum proximum propter Deum sicut propter finem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut † Aug. dicit in 1. de doct. Christ. *Cum quatuor sint ex charitate diligenda, de secundo & quarto, id est de dilectione sui, & corporis proprij, nulla præcepta danda erant. Quantumlibet enim homo excidat à veritate, remanet illi dilectio sui, & dilectio corporis sui.* Modus autem diligendi præcipiendus est homini, ut scilicet se ordinatè diligat, & corpus proprium : Quod quidem fit per hoc, quod homo diligit Deum & proximum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd alij actus charitatis consequuntur ex actu dilectionis sicut effectus ex causa, ut ex suprà * dictis patet, unde in præceptis dilectionis virtute includuntur præcepta

cepta de aliis actibus. Et tamen propter tardiores inveniuntur de singulis explicitè præcepta tradita. De gaudio quidem, Phil. 4. *Gaudete in Domino semper.* De pace autem, ad Heb. 12. *Pacem sequimini cum omnibus.* De beneficentia autem ad Galat. ult. *Dum tempus habemus, operemur bonum ad omnes.* De singulis beneficentiæ partibus inveniuntur præcepta tradita in sacra Scriptura, ut patet diligenter consideranti.

Ad tertium dicendum, quòd plus est operari bonum, quàm vitare malum. Et ideo in præceptis affirmativis virtute includuntur præcepta negativa. Et tamen explicitè inveniuntur præcepta data contra vitia charitati opposita. Nam contra odium dicitur Levitic. 19. *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo.* Contra acediam dicitur Eccl 6. *Ne acedieris in vinculis ejus.* Contra invidiam Galat. 5. *Non efficiamur inanis gloriæ cupidi, invicem provocantes, invicem invidentes.* Contra discordiam verò 1. ad Corinth. 1. *Idipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata.* Contra scandalum autem ad Roman. 14. *Ne ponatis offendiculum fratri vel scandalum.*

## Articulus IV.

### *Utrum convenienter mandetur, quod Deus diligatur ex toto corde.*

*Inf. ar. 5. & locis ibidem notatis.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter mandetur, quod Deus diligatur ex toto corde. Modus enim virtuosi actus non est in præcepto; ut ex suprà * dictis patet (art. 1.) Sed hoc quod dicitur, ex toto corde, importat modum divinæ dilectionis. Ergo inconvenienter præcipitur, quòd Deus ex toto corde diligatur.

** Art. 1. hujus q. ad 1 arg. Et 1. 2 q. 100. a. 9.*

¶ 2. Præterea, *Totum & perfectum est, cui nihil deest*, ut dicitur in * 3. Phys. (text. 63.) Si ergo in præcepto cadit, quòd Deus ex toto corde diligatur; quicunque facit aliquid quod non pertinet ad Dei dilectionem, agit contra præceptum, & per consequens, peccat mortaliter. Sed peccatum veniale non pertinet ad Dei dilectionem. Ergo peccatum veniale erit mortale: quod est inconveniens.

** lib. 3. text. 63. tom. 3.*

¶ 3. Præterea, Diligere Deum ex toto corde est perfectionis: quia secundum * Philosophum (3. Phys. text. 64.) *totum & perfectum idem sunt.* Sed ea quæ sunt perfectionis non cadunt sub præcepto, sed sub consilio. Ergo non debet præcipi, quòd Deus ex toto corde diligatur.

** lib. 3. Physic. text. 63. tom. 2.*

Sed contra est, quòd dicitur Deut. 6. *Diliges Dominum Deum ex toto corde tuo.*

### Conclusio.

*Cùm Deus ut ultimus finis sit diligendus, ad quem omnia sunt referenda, debuit nobis mandari, ut eum ex toto corde diligeremus.*

Respondeo dicendum, quòd cùm præcepta dantur de actibus virtutum, hoc modo aliquis actus cadit sub præcepto, secundum quod est actus virtutis. Requiritur autem ad actum virtutis, non solùm quòd cadat super debitam materiam, sed etiam quòd vestiatur debitis circunstantiis, quibus sit proportionatus tali materiæ. Deus autem est diligendus sicut finis ultimus, ad quem omnia sunt referenda. Et ideo totalitas quædam fuit designanda circa præceptum de dilectione Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd sub præcepto quod datur de actu alicujus virtutis, non cadit modus quem habet ille actus ex alia superiori virtute: cadit tamen sub præcepto modus ille, qui pertinet ad rationem propriæ virtutis. Et talis modus significatur cùm dicitur. *Ex toto corde.*

Ad secundum dicendum, quòd dupliciter contingit, ex toto corde Deum diligere. Uno quidem modo in actu, id est, ut totum cor hominis semper actualiter in Deum feratur: & ista est *perfectio patriæ.* Alio modo, ut habitualiter totum cor hominis in Deum feratur, ita scilicet, quòd nihil contra Dei dilectionem cor hominis recipiat, & hæc est *perfectio viæ*, cui non contrariatur peccatum veniale, quia non tollit habitum charitatis, cum non tendat in oppositum objectum, sed solùm impedit charitatis usum.

Ad tertium dicendum, quòd perfectio charitatis ad quam ordinantur consilia, est media inter duas perfectiones prædictas: * ut scilicet homo quantum possibile est, se abstrahat à rebus temporalibus etiam licitis, quæ occupando animum, impediunt actualem motum.

** in sol. ad præc. arg.*

## Articulus V.

### *Utrum super hoc:* Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, *convenienter addatur.* Et ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua.

*3. di. 27. in expos. literæ circa fin. Et ver. q. 2. a. 1. ad 2.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter Deut 6. super hoc quod dicitur: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, addatur, *Et ex tota anima tua, & ex tota fortitudine tua.* Non enim accipitur hic cor pro membro corporali, quia diligere Deum non est corporis actus: Oportet ergo quod cor accipiatur spiritualiter. Cor autem spiritualiter acceptum, vel est ipsa anima, vel aliquid animæ. Superfluum ergo fuit utrumque ponere.

¶ 2. Præterea, Fortitudo hominis præcipuè dependet ex corde, sive spiritualiter hoc accipiatur, sive corporaliter. Ergo postquam dixerat: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, superfluum fuit addere, ex tota fortitudine tua.

¶ 3. Præterea, Matth. 22. dicitur *in tota mente tua*, quod hic non ponitur. Ergo videtur quod inconvenienter hoc præceptum detur Deut. 6.

Sed contra est auctoritas Scripturæ.

### Conclusio.

*Convenienter nobis præcipitur: ut Deum diligamus ex toto corde, id est, ut tota nostra in Deum referatur intentio: & ex tota mente, id est, ut noster intellectus Deo subdatur, & ex tota anima, videlicet ut omnis noster appetitus dirigatur secundum Deum: & ex tota fortitudine, id est, ut omnis noster exterior actus Deo subdatur.*

Respondeo dicendum, quòd hoc præceptum diversimodè invenitur traditum in diversis locis. Nam sicut † dictum est: Deuter. 6. ponuntur tria, scilicet *ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota fortitudine.* Matth. 22. ponuntur duo horum, scilicet *ex toto corde, & in tota anima* & omittitur: *Ex tota fortitudine*: sed additur *in tota mente.* Sed Marc. 12. ponuntur quatuor, scilicet *ex toto corde, ex tota anima, ex tota mente, ex tota virtute*, quæ est idem fortitudini. Et hæc etiam quatuor tanguntur Luc. 10. Nam loco fortitudinis seu virtutis, ponitur. *Ex omnibus viribus tuis.* Et ideo horum quatuor est ratio assignanda. Nam quod alicubi unum horum omittitur, hoc est quia unum intelligitur ex aliis.

*† Art. 1. hujus q.*

Est ergo considerandum, quod dilectio est actus voluntatis, quæ hic significatur per *cor*. Nam sicut cor corporale est principium omnium corporalium motuum: ita etiam voluntas, & maximè quantum ad intentionem finis ultimi, qui est objectum charitatis, est principium omnium spiritualium motuum. Tria enim sunt principia actuum, quæ moventur à voluntate; scilicet intellectus qui significatur per *mentem*: vis appetitiva inferior, quæ significatur per *animam*: & vis executiva exterior, quæ significatur per *fortitudinem*, seu *virtutem*, sive *vires.* Præcipitur ergo nobis ut tota nostra intentio feratur in Deum, quod est *ex toto corde*: & quod intellectus noster subdatur Deo, quod est *ex tota mente*: & quod appetitus noster reguletur secundum Deum, quod est *ex tota anima*: & quod exterior actus noster obediat Deo, quod est *ex tota fortitudine*, vel *virtute*, vel *viribus* Deum diligere. Chrysost. * tamen super Matth. accipit è contrariò *cor & animam*, quàm dictum sit. † August. verò in 1. de doctr. Christ. (cap. 22.) refert *cor* ad cogitationes; & *animam* ad vitam: *mentem* ad intellectum. Quidam autem dicunt. *Ex toto corde*, id est, intellectu: *Anima*, id est, voluntate: *Mente*, id est memoria. Vel secundum Greg. Nyssenum, (libr. de hominis opific. cap. 8.) per *cor* significat animam vegetabilem; per *animam*, sensitivam: per *mentem*, intellectivam, quia hoc quòd nutrimur, sentimus, & intelligimus, debemus ad Deum referre. Et per hoc patet responsio ad objecta.

** Chrys. hom. 42. in Matt. in opere imperfecto à med. tom. 2.*
*† Aug. l. 1. c. 22. à med. tom. 3.*

## Articulus VI.

### *Utrum hoc præceptum de dilectione Dei possit in via impleri.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod hoc præceptum de dilectione Dei possit servari in via. Quia secundum * Hieronym. in expositione Catholicæ fidei, *maledictus qui dicit Deum aliquid impossibile præcepisse.* Sed Deus hoc præceptum dedit ut patet Deut. 6. Ergo hoc præceptum potest in via impleri.

*4. di. 22. q. 1. a. 4. Et vir. q. 2. a. 10. cor. & ad 1. & opusc. 4. col. 4. & opusc. 18. cap. 5. 6. 7. & 15.*

¶ 2. Præterea, Quicunque non implet præceptum, peccat mortaliter, quia secundum † Ambros. peccatum nihil est aliud, quam *transgressio legis divinæ, & cælestium inobedientia mandatorum.* Si ergo hoc præceptum non potest in via servari, sequitur quod nullus possit esse in vita ista sine peccato mortali. quod est contra id quod Apostolus dicit 1. ad Corinth. 1. *confirmabit vos usque in finem sine crimine.* Et 1. ad Timoth. 3. *Ministrent, nullum crimen habentes.*

** In expos. fidei ad Damasum non procul à fin. tom. 2.*
*† Ambr. l. de Parad. c. 8. ante med. tom 4.*

¶ 3. Præterea, Præcepta dantur ad dirigendos homines in viam salutis: secundum illud Psal. 18. *Præceptum Domini lucidum illuminans oculos*, sed frustra dirigitur aliquis ad impossibile. Non ergo impossibile est hoc præceptum in vita ista servari.

Sed contra est, quòd * August. dicit in lib. de Perfectione justitiæ, quod *in plenitudine charitatis patriæ, præceptum illud implebitur, Diliges Dominum Deum tuum, &c. Nam cum aliquid adhuc est carnalis concupiscentiæ quod continendo frænetur, non omnino ex tota anima diligitur Deus.*

** In respons. ratiocin. 17. 18. 19.*

### Conclusio.

*Quanquam in patria tantum perfectè dilectionis præceptum impleatur, in via tamen imperfectè adimpleri potest, & magis vel minus secundum divinæ bonitatis participationem.*

Respondeo dicendum, quòd præceptum aliquod dupliciter potest impleri. Uno modo perfectè: alio modo imperfectè. Perfectè quidem impletur præceptum, quando pervenitur ad finem, quem intendit præcipiens. Impletur autem, sed imperfectè, quando etsi non pertingat ad finem præcipientis, non tamen receditur ab ordine ad finem. Sicut si dux exercitus præcipiat militibus ut pugnent; ille perfectè implet præceptum, qui pugnando hostem vincit, quod dux intendit: Ille autem implet, sed imperfectè, cujus pugna ad victoriam non pertingit, non tamen contra disciplinam militarem agit. Intendit autem Deus per hoc præceptum ut homo Deo semper uniatur; quod fiet in patria quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur 1. ad Corinth. 15. Et ideo plenè & perfectè in patria implebitur hoc præceptum: In via autem impletur, sed imperfectè. Et tamen in via tantò unus alio perfectius implet, quanto magis accedit per quandam similitudinem ad patriæ perfectionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa probat, quod aliquo modo potest impleri in via, licet non perfectè.

Ad secundum dicendum, quod sicut miles qui legitimè pugnat licet non vincat, non inde culpatur, nec pœnam meretur; ita

etiam qui in via hoc præceptum non implet, nihil contra divinam dilectionem agens, non peccat mortaliter.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut * Aug. dicit in lib. de perfectione justitiæ (ut sup.) Cui non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat, Non enim rectè curritur, si quò currendum est, nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur.

* In resp. perfitione ratiocin. 17 1.7.

ARTICULUS VII.

*Vtrum convenienter detur præceptum de dilectione proximi.*

Quodl. 4. ar. 2.5. ad 1 & Ro. 13. lect. 2. ... Galat. 5. ... cor. 2. & opusc. 42. cap. 4. * Cap. 8. ... tom. 5.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter detur præceptum de dilectione proximi. Dilectio enim charitatis ad omnes homines extenditur, etiam ad inimicos, ut patet Matth. 5. Sed nomen proximi importat quandam propinquitatem quæ non videtur haberi ad omnes homines. Ergo videtur quòd inconvenienter detur hoc præceptum.

¶ 2. Præterea, Secundum * Phil. in 9. Eth. *amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum*, ex quo videtur: quòd dilectio sui ipsius sit principium dilectionis proximi. Sed principium potius est eo quod est ex principio. Ergo non debet homo diligere proximum sicut seipsum.

¶ 3. Præterea, Homo se ipsum diligit naturaliter, non autem proximum. Inconvenienter ergo mandatur, quòd homo diligat proximum sicut seipsum.

SED CONTRA est, quod dicitur Matth. 22. *Secundum præceptum est simile huic: Diliges proximum tuum sicut teipsum.*

CONCLUSIO.

*Præter Dei dilectionem, convenienter homini mandatum fuit, ut proximum suum sicut seipsum diligeret; id est, sanctè, justè, & veraciter.*

RESPONDEO dicendum, quòd hoc præceptum convenienter traditur. Tangitur enim in eo, & diligendi ratio, & dilectionis modus. Ratio quidem diligendi tangitur, ex eo quod proximus nominatur: Propter hoc enim ex charitate diligere debemus alios, quia sunt nobis proximi, & secundum naturalem Dei imaginem & secundum capacitatem gloriæ. Nec refert utrum dicatur *proximus*, vel *frater*, ut habetur 1. Ioan. 4. vel *amicus*, ut habetur Levit. 19. quia per omnia hæc eadem affinitas designatur. Modus autem dilectionis tangitur, cùm dicitur. *sicut teipsum.* Quod non est intelligendum quantum ad hoc quod aliquis proximum sibi æqualiter diligat, sed similiter sibi. Et hoc tripliciter. Primò quidem ex parte finis. Ut scilicet aliquis diligat proximum propter Deum, sicut seipsum propter Deum debet diligere, ut sic sit dilectio proximi sancta. Secundò ex parte regulæ dilectionis, ut scilicet aliquis non condescendat proximo in aliquo malo, sed solum in bonis; sicut & suæ voluntati satisfacere debet homo solum in bonis; ut sic sit dilectio proximi justa. Tertiò ex parte rationis dilectionis; ut scilicet non diligat aliquis proximum propter propriam utilitatem vel delectationem, sed ea ratione quòd velit proximo bonum sicut vult bonum sibi ipsi: ut sic dilectio proximi sit vera: Nam cum quis diligit proximum propter suam utilitatem vel delectationem, non verè diligit proximum, sed seipsum. Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII.

*Vtrum ordo charitatis cadat sub præcepto.*

1. 2. qu. 100 ar. 9. & 3. dist. 29. ar. 1. ad 5 & d 36. a 6. Et ver. q. 13. ar. 12 ad 10. & a. 14. ad 1. & 7 & vi .q. 2. c. 9. ad 13.

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod ordo charitatis non cadat sub præcepto. Quicunque enim transgreditur præceptum injuriam facit. Sed si aliquis diligat aliquem quantum debet, & alterum quemcumque plus diligat, nulli facit injuriam: ergo non transgreditur præceptum. Ordo ergo charitatis non cadit sub præcepto.

¶ 2. Præterea, Ea quæ cadunt sub præcepto sufficienter nobis traduntur in sacra Scriptura. Sed ordo charitatis, qui supra positus est, nusquam traditur nobis in sacra Scriptura. Ergo non cadit sub præcepto.

¶ 3. Præterea, Ordo distinctionem quandam importat: Sed indistinctè præcipitur dilectio proximi, cùm dicitur. *Diliges proximum tuum sicut teipsum*: Ergo ordo charitatis non cadit sub præcepto.

SED CONTRA, illud quod Deus in nobis facit per gratiam, instituit per legis præcepta, secundum illud Hier. 31. *Dabo legem meam in cordibus eorum.* Sed Deus causat in nobis ordinem charitatis, secundum illud Cant. 2. *Ordinavit in me charitatem.* Ergo ordo charitatis sub præcepto legis cadit.

CONCLUSIO.

*Ordo charitatis cum pertineat ad rationem virtutis, procul dubio sub præceptum cadit.*

† Art. 4. ad 1.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut † dictum est, modus qui pertinet ad rationem virtuosi actus, cadit sub præcepto quod datur de actu virtutis. Ordo autem charitatis pertinet ad ipsam rationem virtutis, cum accipiatur secundum proportionem dilectionis ad diligibile, ut ex suprà † dictis patet. Unde manifestum est, quod ordo charitatis debet cadere sub præcepto.

† qu. 25. a. 12. & 26. ar. 1. & 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod homo plus satisfacit ei, quem plus diligit: & ita si minus diligeret aliquis eum, quem plus debet diligere, plus vellet satisfacere illi, cui minus satisfacere debet: sic fieret injustia illi, quem plus deberet diligere.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ordo quatuor diligendorum ex charitate in sacra Scriptura exprimitur. Nam cùm mandatur, quod Deum *ex toto corde* diligamus, datur intelligi quod Deum super omnia debemus diligere. Cùm autem mandatur, quod aliquis diligat proximum *sicut seipsum*, præfertur dilectio suipsius dilectioni proximi. Similiter etiam cum mandatur 1. Ioan. 3. quòd *debemus pro fratribus animam ponere*, id est, vitam corporalem, datur intelligi, quod proximum plus debemus diligere quam corpus proprium. Similiter etiam cùm mandatur ad Galat. ult. quod *maximè operemur bonum ad domesticos fidei*, & 1. Timoth. 5. vituperatur *qui non habet curam suorum & maximè domesticorum*: datur intelligi quod inter proximos, meliores & magis propinquos magis debemus diligere.

AD TERTIUM dicendum, quòd ex hoc ipso quòd dicitur, *Diliges proximum tuum*, datur consequenter intelligi, quòd illi qui sunt magis proximi, sunt magis diligendi.

QUÆSTIO XLV.

*De dono sapientiæ, in sex articulos divisa.*

DEinde considerandum est, de dono sapientiæ, quod respondet charitati. Et primò de ipsa sapientia, secundò de vitio opposito.

Circa primum quæruntur sex.

¶ Primò, utrum sapientia debeat numerari inter dona Spiritus sancti.

¶ Secundò, in quo sit sicut in subjecto.

¶ Tertiò, utrum sapientia sit speculativa tantum vel etiam practica.

¶ Quartò, utrum sapientia quæ est donum, possit esse cum peccato mortali.

¶ Quintò, utrum sit in omnibus habentibus gratiam gratum facientem.

¶ Sextò, quæ beatitudo ei respondeat.

QUÆSTIONIS XLV

De Sapientiæ dono,

In sex Quæstiunculas distributæ,

AXIOMA.

3 *Id sapientia genus, quo consulendis inspiciendisque rationibus divinis, & 3 veritatem in judiciis, & rectitudi-*
1 *nem in factis nostris tenemus, Spiritus sancti donum*
6 *est, 6 pacificationi, beatitudini septima respondens,*
5 *5 omniumque justorum, seu gratiam habentium commu-*
2 *ne: cujus tametsi 2 genuinum subjectum sit intelligendi*
4 *facultas, 4 lethalis tamen culpa, quæ voluntatis corruptela est, societatem atque conjunctionem ita respuit & aversatur, ut nunquam hæc duo in eodem homine conjuncta cernantur.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum sapientia debeat inter dona Spiritus sancti computari.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod sapientia non debeat inter dona Spiritus sancti computari. Dona enim eius sunt perfectiora virtutibus, ut suprà * dictum est (qu. 68. art. 8.) Sed virtus se habet solùm ad bonum. Unde & † Aug. dicit in lib. de libero arbitrio (lib. 3. cap. 18.) quod *nullus virtutibus malè utitur*; ergo multò magis dona Spiritus sanct. se habent solùm ad bonum. Sed sapientia se habet etiam ad malum. Dicitur enim Iacob 3. *Quædam sapientia est terrena, animalis, diabolica.* Ergo sapientia non debet poni inter dona Spiritus sancti.

Inf. ar 4. ad 1. & 2. & 3. & 1. 2. q. 68. a. 1. † lib 3. de l. arb. c. 18. ... * lib 12. c. 19. ... † 7. 4. ... * lib 14. de Trin. cap 1. ... lib. 12. 14 ...

¶ 2. Præterea, Sicut * Aug dicit 12. de Trin. (cap. 79.) *Sapientia est divinarum rerum cognitio.* Sed cognitio divinarum rerum, quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis. Cognitio autem divinorum supernaturalis pertinet ad fidem, quæ est virtus Theologica, ut ex suprà † dictis patet (qu. 4. art. 7.) Ergo sapientia magis debet dici virtus quàm donum.

¶ 3. Præterea, Iob 28. dicitur: *Ecce timor Domini, ipsa est sapientia; & recedere à malo, intelligentia.* Ubi secundum litteram Septuaginta Interpretum, qua utitur * August. (lib. 12. de Trinit. cap. 14. & lib. 14 cap. 1.) habetur: *Et pietas ipsa est sapientia.* Sed tam timor, quàm pietas ponuntur dona Spiritus sancti: Ergo sapientia non debet numerari inter dona Spiritus sancti, quasi donum ab aliis distinctum.

SED CONTRA est, quod Isa. 11. dicitur: *Requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiæ & intellectus.*

CONCLUSIO.

*Sapientia, qua secundum regulas divinas homo de omnibus dijudicare potest, est in nobis ex Spiritus sancti gratia.*

RESPONDEO dicendum, quòd secundum Philosophum in principio * Metaph. Ad sapientem pertinet considerare causam altissimam: per quam certissimè de aliis judicatur, & secundum quam omnia ordinari oportet. Causa autem altissima dupliciter accipi potest. vel simpliciter, vel in aliquo genere. Ille ergo qui cognoscit causam altissimam in aliquo genere, & per eam potest de omnibus, quæ sunt illius generis, judicare & ordinare, dicitur esse sapiens in illo genere, ut in Medicina vel Architectura, secundum illud 1. ad Corinth. 3. *Vt sapiens architectus fundamentum posui.* Ille autem qui cognoscit causam altissimam simpliciter, quæ est Deus, dicitur sapiens simpliciter, inquantum per regulas divinas omnia potest judicare & ordinare. Hujusmodi autem judicium consequitur homo per Spiritum sanctum: secundum illud 1. ad Corinth. 2. *Spiritualis judicat omnia.* Quia sicut dicitur, *Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Unde manifestum est, quòd sapientia est donum Spiritus sancti.

* lib. 1. c. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod bonum dicitur dupliciter. Uno modo quod est verè bonum & simpliciter perfectum: alio modo dicitur aliquid esse bonum secundum quandam similitudi-

nem

nem, quod est in malitia perfectum, sicut dicitur *bonus latro*; vel *perfectus latro*, ut patet per Phil. in 5. * Metaph. (text. 21.) Et sicut circa ea quæ sunt verè bona, invenitur aliqua altissima causa, quæ est summum bonum, quod est ultimus finis, per cujus cognitionem dicitur homo verè sapiens: ita etiam in malis est invenire aliquid ad quod alia referuntur, sicut ad ultimum finem, per cujus cognitionem homo dicitur esse sapiens ad malè agendum, secundum illud Hier. 4. *Sapientes sunt ut faciant mala: benè autem facere nescierunt.* Quicumque autem avertitur à fine debito, necesse est quòd aliquem finem indebitum sibi præstituat; quia *omne agens agit propter finem.* Unde si præstituat sibi finem in bonis exterioribus terrenis, vocatur *sapientia terrena*: si autem in bonis corporalibus, vocatur *sapientia animalis*: si autem in aliqua excellentia, vocatur *sapientia diabolica*, propter imitationem superbiæ diaboli, de quo dicitur Iob 41. *Ipse est rex super universos filios superbiæ.*

* lib. 5. text. 21. tom.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sapientia quæ ponitur donum Spiritus sancti, differt ab ea quæ ponitur virtus intellectualis acquisita: nam illa acquiritur studio humano, hæc autem est *desursum descendens*, ut dicitur Iacob 3. Similiter etiam differt à fide: nam fides assentit veritati divinæ secundum seipsam: sed judicium quod est secundum veritatem divinam pertinet ad donum sapientiæ. Et ideo donum sapientiæ præsupponit fidem: quia *unusquisque bene judicat quæ cognoscit*, ut dicitur in 1. * Ethic.

* lib. 1. c. 3. p. 2. à med.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut pietas quæ pertinet ad cultum Dei, est manifestativa fidei, inquantum per cultum Dei, protestamur fidem: ita etiam pietas manifestat sapientiam. Et propter hoc dicitur, quòd *pietas est sapientia*: & eadem ratione, timor. Per hoc enim ostenditur quòd homo habet rectum judicium de divinis, quod Deum timet & colit.

## ARTICULUS II.

*Utrum sapientia sit in intellectu sicut in subjecto.*

3. di. 15. q. 2. ar. 2. q. 1.

* cap. 18. parum ante med. ejus epist. 120 l. 2.

† Sup. q. 24. a. 1.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd sapientia non sit in intellectu sicut in subjecto. Dicit enim * Aug. in libro de gratia novi testamenti (cap. 18.) quod *sapientia est charitas Dei.* Sed charitas est sicut in subjecto in voluntate, non in intellectu ut suprà † habitum est (qu. 24. art. 2.) Ergo sapientia non est in intellectu sicut in subjecto.

¶ 2. Præterea, Eccles. 6. dicitur: *Sapientia doctrinæ secundum nomen ejus est*: dicitur enim sapientia quasi *sapida scientia*; quod videtur ad affectum pertinere, ad quem pertinet experiri spirituales delectationes sive dulcedines. Ergo sapientia non est in intellectu, sed magis in affectu.

¶ 3. Præterea, Potentia intellectiva sufficienter perficitur per donum intellectus. Sed ad id quod potest fieri per unum, superfluum esset plura ponere. Ergo non est in intellectu.

* lib. 2. c. 36. parum ante medium.

SED CONTRA est, quod * Greg. dicit in 2. Moral (cap. 35. vel 36.) quod *sapientia contrariatur stultitiæ.* Sed stultitia est in intellectu: Ergo & sapientia.

### CONCLUSIO.

*Sapientia, causam quidem, nimirum, charitatem in voluntate habet; ipsa tamen secundum essentiam in intellectu existit, & per eam intellectus de omnibus rectè judicat.*

* Ar. præc.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà * dictum est, sapientia importat quandam rectitudinem judicij secundum rationes divinas. Rectitudo autem judicij potest contingere dupliciter. Uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus jam est judicandum. Sicut de his quæ ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem rectè judicat ille qui didicit scientiam moralem: sed per quandam connaturalitatem ad ipsam rectè judicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic ergo circa res divinas, ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam, quæ est virtus intellectualis; Sed rectum judicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsas pertinet ad sapientiam, secundum quod donum est Spiritus sancti: Sicut * Dion. dicit in 2. c. de div. nom. Quòd *Hierotheus est perfectus in divinis, non solùm discens, sed & patiens divina.* Hujusmodi autem compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quæ quidem unit nos Deo, secundum illud 1. ad Cor 6. *qui adhæret Deo, unus spiritus est*: Sic ergo sapientia quæ est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem: sed essentiam habet in intellectu, cujus actus est rectè judicare, ut suprà * habitum est.

* Cap. 2. p. 1. in fi.

* Art. præc. & 1. 2. q. 12. ar. 1 ad 2. & q. 14. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Aug. loquitur de sapientia, quantum ad suam causam, ex qua etiam sumitur nomen sapientiæ, secundum quod saporem quendam importat.

Unde patet responsio AD SECUNDUM: si tamen iste sit intellectus illius auctoritatis; quod non videtur quia talis expositio non convenit nisi secundum nomen quod habet sapientia in Latina lingua. In Græco autem non competit. & fortè nec in aliis linguis. Unde potius videtur nomen sapientiæ ibi accipi pro ejus fama, qua à cunctis commendatur.

AD TERTIUM dicendum, quòd intellectus habet duos actus, scilicet percipere & judicare; ad quorum primum, ordinatur donum intellectus. ad secundum autem, secundum rationes divinas, donum sapientiæ: sed secundum rationes humanas, donum scientiæ.

## ARTICULUS III.

*Utrum sapientia sit speculativa tantum, an etiam practica.*

Supr. qu. ... art. 7. Et 1. ... 64 a 1. ... 3. di. 15. qu. 2. ... 1. q. 3 ...

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd sapientia non sit practica, sed speculativa tantùm. Donum enim sapientiæ est excellentius quàm sapientia, secundum quod est intellectualis virtus. Sed sapientia, secundum quod est intellectualis virtus, est speculativa tantum. Ergo multò magis sapientia quæ est donum, est speculativa, & non practica.

¶ 2. Præterea, Practicus intellectus est circa operabilia, quæ sunt contingentia. Sed sapientia est circa divina, quæ sunt æterna & necessaria. Ergo sapientia non potest esse practica.

* lib. 6. Moral. c. 28. circa med.

¶ 3. Præterea, Greg. dicit * in 6. Moral. quod *in contemplatione, principium, quod Deus est, quæritur. In operatione autem sub gravi necessitatis fasce laboratur.* Sed ad sapientiam pertinet divinorum visio, ad quam non pertinet sub aliquo fasce laborare: quia ut dicitur Sap. 8. *Non habet amaritudinem conversatio ejus, nec tædium convictus illius.* Ergo sapientia est contemplativa tantum, non autem practica sive activa.

SED CONTRA est, quod dicitur ad Colos. 4. *In sapientia ambulate ad eos qui foris sunt.* Hoc autem pertinet ad actionem. Ergo sapientia non est solum speculativa: sed etiam practica.

### CONCLUSIO.

*Sapientia, quæ donum Spiritus sancti est, non modo speculativa, sed etiam practica est.*

* lib. 12. cap. 14. tom. 3.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * Aug. dicit in 12. de Trin. (cap. 14.) Superior pars rationis sapientiæ deputatur, inferior autem scientiæ. Superior autem ratio, ut ipse in eodem libro dicit, *intendit rationibus supernis* (scilicet divinis) *& conspiciendis, & consulendis*: conspiciendis quidem secundum quod divina in seipsis contemplatur: consulendis autem secundum quod per divina judicat de humanis actibus, per divinas regulas dirigens actus humanos. Sic ergo sapientia, secundum quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica.

* Propos. 10. inter opera Aristot. habetur hic liber.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quanto aliqua virtus est altior, tanto ad plura se extendit, ut habetur in lib. de * causis. Unde ex hoc ipso, quod sapientia, quæ est donum, est excellentior quàm sapientia, quæ est virtus intellectualis, utpotè magis de propinquo Deum attingens per quandam unionem animæ ad ipsum: habet quod non solum dirigat in contemplatione, sed etiam in actione.

AD SECUNDUM dicendum, quòd divina in se quidem sunt necessaria & æterna: Sunt tamen regulæ contingentium quæ humanis actibus subsunt.

AD TERTIUM dicendum, quòd prius est considerare aliquid in seipso, quàm secundum quod ad alterum comparatur. Unde ad sapientiam prius pertinet contemplatio divinorum, quæ est *visio principij*, & posterius dirigere actus humanos secundum rationes divinas. Nec tamen in actibus humanis ex directione sapientiæ provenit amaritudo aut labor. Sed potius amaritudo propter sapientiam vertitur in dulcedinem & labor in requiem.

## ARTICULUS IV.

*Utrum sapientia possit esse sine gratia, & cum peccato mortali.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod sapientia possit esse sine gratia, cum peccato mortali. De his enim quæ cum peccato mortali haberi non possunt, præcipuè sancti gloriantur, secundum illud 2. ad Cor. 1. *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ.* Sed de sapientia sua non debet aliquis gloriari, secundum illud Ierem 9. *Non glorietur sapiens in sapientia sua.* Ergo sapientia potest esse sine gratia, cum peccato mortali.

† Art. 1. hujus q.

¶ 2. Præterea, Sapientia importat cognitionem divinorum, ut † dictum est. Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinæ, secundum illud Rom. 1. *Veritatem Dei in injustitia detinent.* Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali.

* lib. 15. c. 18. in princip. tom. 3.

¶ 3. Præterea, * Aug dicit in 15. de Trin. (cap. 8.) de charitate loquens: *Nullū est isto Dei dono excellentius, hoc solum est quod dividit inter filios regni æterni, & filios perditionis æternæ.* Sed sapientia differt a charitate. Ergo non dividit inter filios regni & filios perditionis. Ergo potest esse cum peccato mortali.

SED CONTRA est, quòd dicitur Sapient. 1. *In malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.*

### CONCLUSIO.

*Sapientia quæ est donum Spiritus sancti, quia præsupponit charitatem, cum peccato mortali esse non potest.*

* Art. 1. hujus q. † Art. 2. hujus q. & suprà q. 1. a. 6. * qu. 24. art. 12.

RESPONDEO dicendum, quòd sapientia quæ est donum Spiritus sancti (sicut * dictum est (art. 1.) facit rectitudinem judicij circa res divinas; vel per regulas divinas de aliis ex quadam connaturalitate sive unione ad divina, quæ quidem est per charitatem, ut † dictum est, qu. 28. art. 6.) Et ideo sapientia de qua loquimur, præsupponit charitatem. Charitas autem non potest esse cum peccato mortali, ut ex suprà * dictis patet (qu. 24. art. 12.) Unde relinquitur quòd sapientia de qua loquimur, non potest esse cum peccato mortali.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illud intelligendum est de sapientia in rebus mundanis, sive etiam in rebus divinis per rationes humanas; de qua sancti non gloriantur, sed eam se fatentur non habere, secundum illud Proverb. 30. *Sapientia hominum non est mecum.* Gloriantur autem de sapientia divina, secundum illud 1. ad Corinth. 1. *Factus est nobis sapientia à Deo*

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio illa procedit de cognitione divinorum quæ habetur per studium & inquisitionem rationis, quæ potest haberi cum peccato mortali, non autem de illa sapientia de qua loquimur.

AD TERTIUM dicendum, quòd sapientia etsi differat à cha-

sitate, tamen præsupponit eam : & ex hoc ipso dividit inter filios perditionis & regni.

ARTICULUS V.

*Utrum sapientia sit in omnibus habentibus gratiam.*

1.2.q.68. a.5 ad 1. AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd sapientia non sit in omnibus habentibus gratiam. Majus enim est sapientiam habere, quàm sapientiam audire. Sed solùm perfectorum est sapientiam audire, secundum illud 1. ad Cor. 2. *Sapientiam loquimur inter perfectos.* Cùm ergo non omnes habentes gratiam, sint perfecti, videtur quod multo minus omnes habentes gratiam, sapientiam habeant.

* l.1.c.2. tom.3. ¶ 2. Præterea, *Sapientis est ordinare*, ut Philos.* dicit in principio Metaph. (ubi sup.) & Iac. 3. dicitur quod est *judicans sine simulatione.* Sed non omnium habentium gratiam est de aliis judicare, aut alios ordinare, sed solum prælatorum. Ergo non omnium habentium gratiam est habere sapientiam.

* lib. 2. cap. 36. ¶ 3. Præterea, *Sapientia datur contra stultitiam*, ut Greg.* dicit in 2. Moral. Sed multi habentes gratiam sunt naturaliter stulti, ut patet de amentibus baptizatis, vel qui postmodum sine peccato mortali in amentiam inciderunt. Ergo non in omnibus habentibus gratiam est sapientia.

SED CONTRA est, quod quicunque est sine peccato mortali, diligitur à Deo, quia charitatem habet qua Deum diligit : *Deus autem diligentes se diligit*, ut dicitur Prov. 8. Sed Sap. 7. dicitur, quod *neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat.* Ergo in omnibus habentibus gratiam sine peccato mortali existentibus est sapientia.

CONCLUSIO.

*Sapientia donum, quod est gratia gratis data ad aliorum salutem ordinatum, non necessario est in omnibus gratiam gratum facientem habentibus : at sapientia qua ad nostram dirigimur salutem omnibus gratiam gratum facientem habentibus est communis.*

* In art. præced. RESPONDEO dicendum, quòd sapientia de qua loquimur, sicut dictum * est, importat quamdam rectitudinem judicij circa divina & conspicienda & consulenda. Et quantum ad utrumque ex unione ad divina secundum diversos gradus, aliqui sapientiam sortiuntur. Quidam enim tantum sortiuntur de recto judicio tam in contemplatione divinorum, quam etiam in ordinatione rerum humanarum secundum divinas regulas, quantum est necessarium ad salutem. Et hoc nulli deest sine peccato mortali existenti per gratiam gratum facientem, quia si natura non deficit in necessariis, multo minus gratia. Unde dicitur 1. Ioan. 2. *Unctio docet vos de omnibus.* Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiæ donum, & quantum ad contemplationem divinorum, inquantum scilicet altiora quædam mysteria & cognoscunt, & aliis manifestare possunt, & etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, inquantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare. Et iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus sanctus distribuit prout vult, secundum illud 1. ad Corinth. 12. *Alij datur per Spiritum sermo sapientiæ, &c.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Apostolus loquitur ibi de sapientia, secundum quod se extendit ad occulta mysteria divinorum, sicut & ibidem dicitur : *Loquimur Dei sapientiam in mysterio absconditam.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd quamvis ordinare alios homines, & de eis judicare, pertineat ad solos prælatos ; tamen ordinare proprios actus & de eis judicare, pertinet ad unumquemque, * Parum à medio illius, incipit, Hebr. ærum Lin. fin.ea. ut patet per * Dionys. epistola ad Demophilum.

AD TERTIUM dicendum, quòd amentes baptizati sicut & pueri, habent quidem habitum sapientiæ, secundum quod est donum Spiritus sancti, sed non habent actum propter impedimentum corporale, quo impeditur in eis usus rationis.

ARTICULUS VI.

*Utrum septima beatitudo respondeat dono sapientiæ.*

1.2.q.69. ar. 3. ar. fin. & ad 1. & 4.4. & 3. di. 34. q. 1. a. 4 & 6. cor. AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd septima beatitudo non respondeat dono sapientiæ. Septima enim beatitudo est : *Beati pacifici, quoniam filij Dei vocabuntur.* Utrumque autem horum pertinet immediatè ad charitatem. Nam de pace dicitur in Psalm. 118. *Pax multa diligentibus legem tuam.* Et ut Apost. dicit Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* Qui quidem est *spiritus adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba pater*, ut dicitur Rom. 8. Ergo septima beatitudo magis debet attribui charitati, quàm sapientiæ.

¶ 2. Præterea, Unumquodque magis manifestatur per proximum effectum, quàm per remotum. Sed proximus effectus sapientiæ videtur esse charitas, secundum illud Sap. 7. *Per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei, & prophetas constituit.* Pax autem & adoptio filiorum videntur esse remoti effectus, cùm procedant † q. 36. art. 3. ex charitate, ut † dictum est (qu. 36. art. 3.) Ergo beatitudo sapientiæ respondens, deberet magis determinari secundum dilectionem charitatis, quam secundum pacem.

¶ 3. Præterea, Iac. 3. dicitur : *Quæ desursum est sapientia primum quidem pudica est, deinde autem pacifica, modesta, suadibilis, bonis consentiens, plena misericordia & fructibus bonis, judicans sine* * l.1.cap. 9. Parum ante med. tom. 4. *simulatione.* Beatitudo ergo correspondens sapientiæ, non magis debuit accipi secundum pacem, quam secundum alios effectus cælestis sapientiæ.

SED CONTRA est, quod * Aug. dicit in lib. de serm. Domini in monte, quod *sapientia convenit pacificis, in quibus nullus motus est rebellis, sed obtemperans rationi.*

CONCLUSIO.

*Septima beatitudo, qua in Evangelio pacifici beati pronuntiantur sapientiæ dono quantum ad meritum & quantum ad præmium respondet.*

RESPONDEO dicendum, quòd septima beatitudo congruè adaptatur dono sapientiæ & quantum ad meritum, & quantum ad præmium. Ad meritum quidem pertinet quod dicitur : *Beati pacifici.* Pacifici autem dicuntur quasi pacem facientes, vel in seipsis vel etiam in aliis : quorum utrumque contingit per hoc quod ea in quibus pax constituitur, ad debitum ordinem rediguntur : Nam *pax est tranquillitas ordinis*, ut * Aug. dicit 19. de Civ. Dei Ordinare autem pertinet ad sapientiam, ut patet per Philosophum * in princ. Metaph. Et ideo esse pacificum convenienter attribuitur sapientiæ. Ad præmium autem pertinet quod dicitur : *Filij Dei vocabuntur* Dicuntur autem aliqui filij Dei, inquantum participant similitudinem Filij unigeniti & naturalis, secundum illud Rom. 8. *Quos præscivit conformes fieri imaginis filij sui* : qui quidem est sapientia genita. Et ideo participando donum sapientiæ, ad Dei filiationem homo pertingit. * l.19.c. 13. parum à princ. tom. 5. * lib. 1. Metaph. c. 2. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd charitatis est habere pacem : Sed facere pacem est sapientiæ ordinantis. Similiter etiam Spiritus sanctus intantum dicitur *spiritus adoptionis*, inquantum per eum datur nobis similitudo filij naturalis, qui est genita sapientia.

AD SECUNDUM dicendum, quod illud est intelligendum de sapientia increata quæ primò se nobis unit per donum charitatis : & ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa. Et ideo sapientia infusa quæ est donum, non est causa charitatis, sed magis effectus.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut jam * dictum est (art. 3.) ad sapientiam secundum quod est donum, pertinet non solum contemplari divina, sed etiam regulare humanos actus. In qua quidem directione, primò occurrit remotio à malis quæ contrariantur sapientiæ ; Unde & timor dicitur esse *initium sapientiæ*, inquantum facit recedere à malis : Ultimum autem, est sicut finis, quo omnia ad debitum ordinem rediguntur, quod pertinet ad rationem pacis. Et ideo convenienter Iacobus dicit, quod *sapientia quæ desursum est*, quæ est donum Spiritus sancti, *primum est pudica*, quasi vitans corruptelas peccati ; deinde autem *pacifica*, quod est finalis effectus sapientiæ, propter quod ponitur beatitudo. Jam verò omnia quæ sequuntur, manifestant ea per quæ sapientia ad pacem perducit, & ordine congruo. Nam homini per pudicitiam à corruptelis recedenti primò occurrit, quod quantum ex se potest, modum in omnibus teneat : & quantum ad hoc dicitur *modesta*. Secundò, ut in his in quibus ipse sibi non sufficit aliorum monitis acquiescat : & quantum ad hoc subdit, *suadibilis.* Et hæc duo pertinent ad hoc quod homo consequatur pacem in seipso. Sed ulterius ad hoc quod homo sit pacificus etiam aliis, primò requiritur, ut bonis eorum non repugnet : & hoc est quod dicit. *Bonis consentiens.* Secundò, quod defectibus proximi & compatiatur affectu, & subveniat effectu : & hoc est quod dicitur. *Plena misericordia & fructibus bonis.* Tertiò requiritur, ut charitativè emendare peccata aliorum satagat ; & hoc est quod dicit. *Iudicans sine simulatione*, ne scilicet correptionem prætendens, odium intendat explere. * Art. 3. hujus q.

QUÆSTIO XLVI.

*De stultitia, quæ sapientiæ opposita est, in tres articulos divisa.*

DEinde considerandum est de stultitia, quæ opponitur sapientiæ.

Et circa hoc quæruntur tria.

¶ Primò, utrum stultitia opponatur sapientiæ.

¶ Secundò, utrum stultitia sit peccatum.

¶ Tertiò, ad quod vitium capitale reducatur.

QUÆSTIONIS XLVI,

De Stultitia,

Trifariam partitæ.

AXIOMA.

*Cum stultitia qua mens hebes, & sensus obtusus, ad contemplandas rationes divinas redduntur, sapientiæ*
1 *virtuti præstantissimæ 1 sit contraria, perspicuum est eam*
2 *ad 2 peccatorum genus pertinere. Quoniam verò ex libidinum intemperantia, ejusmodi mentis sensuumque*
3 *hebetatio, accidere solet, ad luxuriam, 3 veluti ad suum caput primamque originem, ipsam referendam esse manifestum est.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum stultitia opponatur sapientiæ.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd stultitia non opponatur sapientiæ. Sapientiæ enim directè videtur opponi insipientia : Sed stultitia non videtur esse idem quòd insipientia, quia insipientia videtur esse solum circa divina, sicut & sapientia, stultitia autem se habet & circa divina & circa humana. Ergo sapientiæ non opponitur stultitia. Sup. q. a.6. ad

¶ 2. Præterea, Unum oppositorum non est via perveniendi ad aliud. Sed stultitia est via perveniendi ad sapientiam. Dicitur enim 1. ad Corinth 13. *Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc sæculo stultus fiat ut sit sapiens.* Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

¶ 3. Præterea, Unum oppositorum non est causa alterius. Sapientia autem est causa stultitiæ, dicitur enim Ierem. 10. *Stultus factus est omnis homo à scientia sua.* Sapientia autem quædam scientia est. Et Isa. 47. dicitur, *Sapientia tua & scientia tua, hæc decepit te.* Decipi autem ad stultitiam pertinet: Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

¶ 4. Præterea, * Isidor. dicit in lib. Etym. (vel originum lib. 10. cap. 18.) quòd *stultus est qui per ignominiam non commovetur ad dolorem, & qui non movetur injuria.* Sed hoc pertinet ad sapientiam spiritualem, ut † Gregor. dicit in 10. Moral. (cap. 27.) Ergo sapientiæ non opponitur stultitia.

* lib. 10. c. 18. in princ. sapient. et in med. † cap. 27.

SED CONTRA est, quod * Gregor. dicit in 2. Moral. (cap. 27. vel 36. ut jam sup.) Quod donum sapientiæ datur contra stultitiam.

* lib. 2. cap. 36.

CONCLUSIO.

*Stultitia quæ sensuum obtusionem & cordis hebetudinem importat, sapientiæ dono contrariè opponitur: fatuitas verò quæ totalem spiritualis sensus privationem significat, eidem negativè opponitur.*

RESPONDEO dicendum, quòd nomen stultitiæ à stupore videtur esse sumptum. Unde * Isidor. dicit in lib. Etymologiarum (vel originum ubi sup.) *Stultus est qui propter stuporem non movetur.* Et differt stultitia à fatuitate, sicut ibidem dicitur, quia stultitia importat hebetudinem cordis, & obtusionem sensuum: fatuitas autem importat totaliter spiritualis sensus privationem. Et ideo convenienter stultitia sapientiæ opponitur. Sapiens enim, ut ibidem Isidor. † dicit, *dictus est à sapore: quia sicut gustus est aptus ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dignoscentiam rerum atque causarum.* Unde patet, quòd *stultitia* opponitur sapientiæ sicut contrarium: *Fatuitas* autem sicut pura negatio. Nam fatuus caret sensu judicandi: Stultus autem habet sensum, sed hebetatum: sapiens autem subtilem & perspicacem.

* lib. 10. c. 18. in princ. sapient. dict. † lib. & c. num. dict. in princ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut † Isidor. ibidem dicit, *insipiens contrarius est sapienti: eo quod sine sapore est discretionis & sensus.* Unde idem videtur esse insipientia cum stultitia. Præcipuè autem videtur aliquis esse stultus, quando patitur defectum in * sapientia judicii, quæ attenditur secundum causam altissimam. Nam si deficiat in judicio circa aliquid modicum, non ex hoc vocatur aliquis stultus.

† Loco citato in argum. * Alias summa.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut est quædam sapientia mala, ut suprà † dictum est, quæ dicitur *sapientia sæculi*, quia accipit pro causa altissima & fine ultimo aliquod terrenum bonum: ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiæ malæ opposita, per quam aliquis terrena contemnit. Et de hac stultitia loquitur Apostolus.

† q. præc. art. 1. & art. 1. ad 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd sapientia sæculi est quæ decipit & facit esse stultum apud Deum, ut patet per Apost. 1. ad Cor. 3.

AD QUARTUM dicendum, quòd non moveri injuriis, quandoque quidem contingit ex hoc quod homini non sapiunt terrena, sed sola cælestia: unde hoc pertinet ad stultitiam quidem mundi, sed ad sapientiam Dei, ut Gregor. ibidem dicit. Quandoque autem contingit ex hoc quod homo est simpliciter circa omnia stupidus: ut patet in amentibus, qui non discernunt quid sit injuria. Et per hoc pertinet ad stultitiam simpliciter.

* lib. 10. cap. 27.

ARTICULUS II.

*Utrum stultitia sit peccatum.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd stultitia non sit peccatum. Nullum enim peccatum provenit in nobis à natura. Sed quidam sunt stulti naturaliter: ergo stultitia non est peccatum.

Infr. ar. 3. cor.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum est voluntarium, ut August. * dicit (lib. de vera religione c. 4.) Sed stultitia non est voluntaria. Ergo non est peccatum.

* lib. de vera re. li. c. 14. circa princip. cap. 1.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum opponitur alicui præcepto divino. Sed stultitia nulli præcepto opponitur. Ergo stultitia non est peccatum.

SED CONTRA est, quod dicitur Proverb. 1. *Prosperitas stultorum perdet eos.* Sed nullus perditur nisi pro peccato: ergo stultitia est peccatum.

CONCLUSIO.

*Stultitia quæ naturalis quædam amentia est, minimè peccatum est: at stultitia carnalis, quæ quispiam ita sese rebus terrenis immergit, ut ad res divinas percipiendas ineptus reddatur, peccato non vacat.*

RESPONDEO dicendum, quòd stultitia, sicut † dictum est, importat quendam stuporem sensus in judicando, & præcipuè circa altissimam causam, quæ est finis ultimus & summum bonum: Circa quod aliquis potest pati stuporem in judicando, dupliciter. Uno modo ex indispositione naturali, sicut patet in amentibus, & talis stultitia non est peccatum. Alio modo inquantum immergit homo sensum suum rebus terrenis; ex quo redditur ejus sensus ineptus ad percipienda divina, secundum illud 1. ad Cor. 2. *Animalis homo non percipit ea quæ Spiritus Dei:* sicut etiam homini habenti gustum infectum malo humore, non sapiunt dulcia. Et talis stultitia est peccatum.

† Artic. præced.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quamvis stultitiam nullus velit, vult tamen ea ad quæ consequitur esse stultum, scilicet abstrahere sensum suum à spiritualibus, & immergere terrenis. Et idem etiam contingit in aliis peccatis. Nam luxuriosus vult delectationem, sine qua non est peccatum, quamvis non simpliciter velit peccatum: vellet enim frui delectatione sine peccato.

AD TERTIUM dicendum, quòd stultitia opponitur præceptis quæ dantur de contemplatione veritatis: de quibus suprà † habitum est, cum de scientia & intellectu ageretur.

† qu. 16. art. 2.

ARTICULUS III.

*Utrum stultitia sit luxuriæ filia.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd stultitia non sit filia luxuriæ. * Gregor. enim 31. Moral. (cap. 17. vel 31.) enumerat luxuriæ filias, inter quas tamen non continetur stultitia: ergo stultitia non procedit ex luxuria.

Inf. 53 princip. * lib. 31. cap. 31.

¶ 2. Præterea, Apostolus dicit 1. ad Corinth. 3. *Sapientia hujus mundi, stultitia est apud Deum.* Sed sicut † Gregor. dicit 10. Moral. (cap. 27.) *Sapientia hujus mundi est cor machinationibus tegere,* quod pertinet ad duplicitatem: ergo stultitia est magis filia duplicitatis quam luxuriæ.

† lib. 10. c. 27. ante med.

¶ 3. Præterea, Ex ira aliqui præcipuè vertuntur in furorem & insaniam, quæ pertinent ad stultitiam: ergo stultitia magis oritur ex ira, quam ex luxuria.

SED CONTRA est, quod dicitur Proverbior. 7. *Statim eam sequitur,* (scilicet meretricem,) *ignorans quod ad vincula stultus trahatur.*

CONCLUSIO.

*Stultitia vitium ex ipsa luxuria maximè nascitur, & illius filia rectè dicitur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut jam † dictum est, stultitia secundum quod est peccatum, provenit ex hoc, quod sensus spiritualis hebetatus est, ut non sit aptus ad spiritualia dijudicanda. Maximè autem sensus hominis immergitur ad terrena per luxuriam, quæ est circa maximas delectationes, quibus anima maximè absorbetur. Et ideo stultitia, quæ est peccatum, maximè nascitur ex luxuria.

† Ar. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ad stultitiam pertinet, quod homo habeat fastidium de Deo, & de donis ipsius. Unde duo † Gregor. numerat inter filias luxuriæ, quæ pertinent ad stultitiam, scilicet odium Dei, & desperationem futuri sæculi, quasi dividens stultitiam in duas partes.

† lib. 31. Moral. cap. 31.

AD SECUNDUM dicendum, quòd verbum illud Apost. non est intelligendum causaliter, sed essentialiter; quia scilicet ipsa sapientia mundi est stultitia apud Deum. Unde non oportet, quod quæcunque pertinent ad sapientiam mundi; sint causa hujus stultitiæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd ira, ut suprà * dictum est, sua acuitate maximè immutat corporis naturam: unde maximè causat stultitiam, quæ provenit ex impedimento corporali. Sed stultitia quæ provenit ex impedimento spirituali, scilicet ex immersione mentis ad terrena, maximè provenit ex luxuria, ut † dictum est.

* 1. 2. q. 48. ar. 2. & 3. † In cor. art.

## QUÆSTIO XLVII.

*De prudentia secundum se, in sexdecim articulos divisa.*

CONSEQUENTER post virtutes Theologicas, primo considerandum est circa virtutes Cardinales de prudentia. Et primò de prudentia secundum se: secundò, de partibus ejus: tertiò, de dono ei correspondente: quartò, de vitiis oppositis: quintò, de præceptis ad hoc pertinentibus.

Circa primum quæruntur sexdecim.

¶ Primò, utrum prudentia sit in voluntate, vel in ratione.
¶ Secundò, si est in ratione, utrum in practica tantum, vel etiam in speculativa.
¶ Tertiò, utrum sit cognoscitiva singularium.
¶ Quartò, utrum sit virtus.
¶ Quintò, utrum sit virtus specialis.
¶ Sextò, utrum præstituat finem virtutibus moralibus.
¶ Septimò, utrum constituat medium in eis.
¶ Octavò, utrum præcipere sit proprius actus ejus.
¶ Nonò, utrum solicitudo vel vigilantia pertineat ad prudentiam.
¶ Decimò, utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis.
¶ Undecimò, utrum prudentia, quæ est respectu boni proprii, sit eadem specie cum ea, quæ se extendit ad bonum commune.
¶ Duodecimò, utrum prudentia sit in subditis, an solum in principibus.
¶ Decimotertiò, utrum inveniatur in malis.
¶ Decimoquartò, utrum inveniatur in omnibus bonis.
¶ Decimoquintò, utrum insit nobis à natura.
¶ Decimosextò, utrum perdatur per oblivionem.

## SCHEMA PRUDENTIÆ.

Quæstione

Quinque capita, ad quæ, omnia quæcunque de PRUDENTIA B. Thomas tradit, referuntur, videlicet:

- 1. PRUDENTIA, ipsa per se considerata. — 47
- 2. PARTES prudentiæ.
  - Generatim, unica quæstione, tractatæ. — 48
    - Integrales sine quibus perfectus non est prudentiæ actus, & sunt octo: Memoria. Intelligentia. Docilitas. Solertia. Ratio. Providentia. Circumspectio. Cautio.
    - Subjectæ, seu species prudentiæ: Henarchia, seu prudentia sui moderatrix. Poliarchia, seu prudentia, multitudinis gubernatrix.
    - Potentiales, seu virtutes prudentiæ finitimæ: Eubulia. Synesis. Gnome.
  - Speciatim tractatæ.
    - Integrales, ut Memoria, Intelligentia, Docilitas, Solertia, Ratio, cum reliquis, Subjectæ: & potissimum Poliarchia, multitudinis gubernatrix. — 49
    - Cujus species sunt: Monarchia. Politica. Oeconomica. Prudentia militaris. — 50
    - Potentiales, seu quæ magnam cum Prudentia cognationem habent: Eubulia. Synesis. Gnome. — 51
- 3. DONUM SPIRITUS SANCTI, Prudentiæ respondens, videlicet Consilium. — 52
- 4. VITIA prudentiæ opposita.
  - Prudentiæ manifestè repugnantia: Imprudentia. Negligentia. — 53, 54
  - Prudentiam falsò imitantia: Prudentia carnis. Astutia. Dolus. Fraus. Solicitudo immoderata temporalium rerum. — 55
- 5. PRÆCEPTA, quibus prudentia virtus præcipitur, eique contraria vitia prohibentur. — 56

### QUÆSTIONIS XLVII.
De Prudentia, secundum se considerata,
In sexdecim Quæstiunculas distributæ,

AXIOMA.

1.2 *Tametsi prudentia, quæ in [1.2] practica mentis parte residens, quid in quolibet honesto negotio accommodatè ad suum finem, vel agendum, vel omittendum sit, matura præteritarum, præsentium atque futurarum rerum*
8 *adhibita consideratione, perspicit, judicat, & ([8] quod*
9.3 *præcipuum est) [9] vigilanter imperat, [3] ad communia omnium laudabilium actionum principia cognoscenda, & ad earum singulares circunstantias dijudicandas, lucem*
7 *subministrat, cæterisque virtutibus, [7] tum in medio*
6 *statuendo, tum in iis quæ ad earũ finem idonea sunt, [6] deligendis, contrariisque repudiandis opituletur, non tamen*
15 *universale, neque [15] naturale, sed [4] particulare, quod-*
4 *dam est [5] virtutis genus, longo usu multisque experi-*
5 *mentis, divina juvante gratia, comparatum: [11] duas*
11 *complectens species, [10] henarchicam videlicet, &*
10 *polyarchicam prudentiam. Quod virtutis genus, ut*
13 *[13] in nullis improbis, ita [14] in omnibus probis, sive*
14 *præfecti, sive [12] subditi sint, invenitur: & qua parte*
12 *appetitus rectitudinem continet, [16] non per oblivionem,*
16 *sed per affectionum corruptelam, voluntatisque depravationem, amittitur.*

### ARTICULUS I.

*Utrum prudentia sit in vi cognoscitiva, an in appetitiva.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd prudentia non sit in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva. Dicit enim * Aug. in lib. de Moribus Ecclesiæ, (cap. 16.) *prudentia est amor, ea quibus adjuvatur, ab eis quibus impeditur, sagaciter eligens.* Sed amor non est in vi cognoscitiva, sed in appetitiva. Ergo prudentia est in vi appetitiva.

[1. qu. 22. a. 1. 1. ad 3. & 1. 2 qu. 61. ar. 2. cor. & q. 85. art. 3. cor & mal. q. 4. art. 5. ad 4. & ver. q. 5. a. 1. co. fin. * cap. 15. circ. med. tom. 1.]

¶ 2. Præterea, Sicut ex prædicta diffinitione apparet, ad prudentiam pertinet eligere sagaciter. Sed electio est actus appetitivæ virtutis, ut suprà † habitum est (1. 2. qu. 13. art. 1.) Ergo prudentia non est in vi cognoscitiva, sed in vi appetitiva.

[† qu. 13. art. 1.]

¶ 3. Præterea, * Philosophus dicit in 6. Ethic. quòd *in arte quidem volens peccans, eligibilior est, circa prudentiam autem minus, quemadmodum & circa virtutes.* Sed virtutes morales, de quibus ibi loquitur, sunt in parte appetitiva, ars autem in ratione. Ergo prudentia magis est in parte appetitiva, quam in ratione.

[* c. 5. 1. 5. non mul. à fin. … † lib. 83. qu. 61. tom. 4.]

SED CONTRA est, quod † August. dicit in lib. 83. qu. (qu. 61.) *Prudentia est cognitio rerum appetendarum & fugiendarum.*

CONCLUSIO.

*Prudentiam, qua futura ex præteritis & præsentibus judicamus in parte cognoscitiva, ac rationali esse oportet.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Isidor. dicit in lib. * Etymolog. *prudens dicitur quasi porrò videns. Perspicax enim est, & incertorum prævidet casus.* Visio autem non est virtutis appetitivæ, sed cognoscitivæ. Unde manifestum est, quod prudentia directè pertinet ad vim cognoscitivam, non autem ad vim sensitivam: quia per eam cognoscuntur solum ea, quæ præsto sunt & sensibus offeruntur. Cognoscere autem futura ex præsentibus vel præteritis quod pertinet ad prudentiam, propriæ rationis est: qua hoc per quandam collationem agitur. Unde relinquitur quod prudentia propriè sit in ratione.

[* l. 10. c. 1. in litt. P, Prudens, in princip.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est (1. part. qu. 82. art. 4.) voluntas movet omnes potentias ad suos actus. Primus autem actus appetitivæ virtutis est amor, ut suprà † habitum est. Sic ergo prudentia dicitur esse amor: non quidem essentialiter, sed inquantum amor movet ad actum prudentiæ. Unde & postea subdit * August. quòd *prudentia est amor discernens ea, quibus adjuvetur ad tendendum in Deum, ab his, quibus prudentia impediri potest.* Dicitur autem amor discernere, inquantum movet rationem ad discernendum.

[* 1. p. q. 82. ar. 4. † 1. 2. q. 25. ar. 1. & 2. * Eodem l. & cap. citatis in argum.]

AD SECUNDUM dicendum, quòd prudens considerat ea, quæ sunt procul, inquantum ordinantur ad juvandum, vel impediendum ea quæ sunt præsentialiter agenda. Unde patet, quod ea quæ considerat prudentia, ordinantur ad alia sicut ad finem. Eorum autem quæ sunt ad finem, est consilium in ratione, & electio in appetitu: quorum duorum consilium magis propriè pertinet ad prudentiam, Dicit enim Philosophus in 6. * Ethicorum, quòd *prudens est benè consiliativus.* Sed quia electio præsupponit consilium: (est enim *appetitus præconsiliati*, ut dicitur in 3. Ethicorum †) ideo etiam eligere potest attribui prudentiæ consequenter inquantum scilicet electionem per consilium dirigit.

[* l. 6. c. 5 tom. 5. † l. 3. c. 5. circa fin. tom. 5.]

AD TERTIUM dicendum, quòd laus prudentiæ non consistit in sola consideratione, sed in applicatione ad opus: quod est finis practicæ rationis. Et ideo si in hoc defectus accidat, maximè est contrarium prudentiæ: quia sicut finis est potissimus in unoquoque: ita & defectus qui est circa finem, est pessimus. Unde ibidem Philosophus subdit, quòd *prudentia non est solum cum ratione sicut ars.* Habet enim, ut dictum est, applicationem ad opus, quod fit per voluntatem. *

[* In ipsa solutione. & 1. 2. q. 57. art. 4.]

### ARTICULUS II.

*Utrum prudentia pertineat solum ad rationem practicam, an etiam ad speculativam.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd prudentia non solum pertineat ad rationem practicam, sed etiam ad speculativam. Dicitur enim Proverb. 10. *Sapientia est viro prudentia:* sed sapientia principalius consistit in contemplatione: ergo & prudentia.

[1. 2. q. 57. ar. 5. … & 3. … 33. qu. … ar. 4. …]

¶ 2. Præterea, * Ambros. dicit in 1. de Officiis; *Prudentia in veri investigatione versatur, & scientiæ plenioris infundit cupiditatem.* Sed hoc pertinet ad rationem speculativam: ergo prudentia consistit etiam in ratione speculativa.

[* lib. 1. c. 24. circa fin. …]

¶ 3. Præterea, In eadem parte animæ ponitur à philosopho ars & prudentia, ut patet in 6. † Ethicorum (ubi sup.) Sed ars non solum invenitur practica, sed etiam speculativa, ut patet in artibus liberalibus. Ergo etiam prudentia invenitur & practica & speculativa.

[† lib. … cap. 1. … fin. & c. 12.]

SED CONTRA est, quod * Philosophus dicit in 6. Ethic. (ubi sup.) quòd *prudentia est recta ratio agibilium.* Sed hoc non pertinet nisi ad rationem practicam: Ergo prudentia non est nisi in ratione practica.

[* l. 6. c. … tom. 5.]

CONCLUSIO.

*Cùm bonum consilium dare ad prudentem spectet, non nisi in ratione practica prudentia consistit.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut * Philosoph. dicit in 6. Ethicor. (ut sup.) *prudentis est benè posse consiliari.* Consilium autem

[* l. 6. c. … in princ. tom. 5.]

autem est de his quæ sunt per nos agenda in ordine ad finem aliquem: Ratio autem eorum quæ sunt agenda propter finem, est ratio practica. Unde manifestum est quod prudentia non consistit nisi in ratione practica.

* q. 45. a. 1. & 3. AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causæ altissimæ in quolibet genere, pertinet ad sapientiam in illo genere. In genere autem humanorum actuum causa altissima est finis communis toti vitæ humanæ: & hunc finem intendit prudentia. Dicit enim † Phil. in 6. Eth. quod sicut ille qui ratiocinatur bene ad aliquem finem particularem, putà ad victoriam, dicitur esse prudens, non simpliciter, sed in hoc genere scilicet in rebus bellicis; ita ille qui bene ratiocinatur ad totum *bene vivere*, dicitur prudens simpliciter. Unde manifestum est, quod prudentia est sapientia in rebus humanis, non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter: est enim circa bonum humanum. Hoc autem non est optimum eorum, quæ sunt. Et ideo signanter dicitur quod *prudentia est sapientia viro*, non autem sapientia simpliciter. († l. 6. c. 5. & 7. l. 5.)

* Ambr. Loco citato in arg. † Tullius in l. 2. de inventione inf. 4. ante fin. libri. AD SECUNDUM dicendum, quòd * Ambr. (ubi sup.) & etiam † Tullius (lib. 2. de inventione) nomen prudentiæ largius sumunt pro qualibet cognitione humana, tam speculativa quam practica. Quamvis dici possit, quod ipse actus speculativæ rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione & consilio quantum ad suum exercitium: & per consequens cadit sub ordinatione prudentiæ. Sed inquantum ad suam speciem, prout comparatur ad objectum, quòd est *verum necessarium*, non cadit sub consilio, nec sub prudentia.

AD TERTIUM dicendum, quòd omnis applicatio rationis rectæ ad aliquid factibile, pertinet ad artem. Sed ad prudentiam non pertinet nisi applicatio rationis rectæ ad ea de quibus est consilium: & hujusmodi sunt, in quibus non sunt viæ determinatæ perveniendi ad finem, ut dicitur in 3. * Ethicor. (* lib. 3. c. 3. tom. 5.) Quia ergo ratio speculativa quædam facit, putà syllogismum, propositionem, & alia hujusmodi, in quibus proceditur secundum certas & determinatas vias: inde est quod respectu horum potest salvari ratio artis, non autem ratio prudentiæ. Et ideo invenitur aliqua ars speculativa, non autem aliqua prudentia.

## ARTICULUS III.

*Utrum prudentia sit cognoscitiva singularium.*

(Inf. a. 15. art. & q. 49. ar. 2. ad 1. & 3. ad 2. & a. 7.)

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd prudentia non sit cognoscitiva singularium. Prudentia enim est in ratione ut * dictum est (art. 1. & 3.) Sed ratio est universalium, ut dicitur in 1. † Phys. (text. 48.) Ergo prudentia non est cognoscitiva nisi universalium. (* Art. 1. & 2 hujus q. † lib. 1. Phys. tex. 49. to. 2. * lib. 6. c. 9. circa fin. to. 5.)

¶ 2. Præterea, Singularia sunt infinita. Sed infinita non possunt comprehendi à ratione. Ergo prudentia, quæ est ratio recta, non est singularium.

¶ 3. Præterea, Particularia per sensum cognoscuntur. Sed prudentia non est in sensu. Multi enim habentes sensus exteriores perspicaces, non sunt prudentes. Ergo prudentia non est singularium.

SED CONTRA est, quod Phil. dicit in 6. * Eth. quòd *prudentia non est universalium solum, sed oportet etiam singularia cognoscere.*

### CONCLUSIO.

*Ad prudentiā pertinet, non modo universalia rationis practicæ principia cognoscere, sed & singularia, circa quæ operationes contingunt.*

† Art. 1. ad 3. arg. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà † dictum est, ad prudentiam pertinet non solum consideratio rationis, sed etiam applicatio ad opus, quæ est finis practicæ rationis. Nullus autem potest convenienter alteri aliquid applicare, nisi utrumque cognoscat, scilicet & id quod applicandum est, & id cui applicandum est. Operationes autem sunt in singularibus. Et ideo necesse est quod prudens & cognoscat universalia principia rationis, & cognoscat singularia, circa quæ sunt operationes.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio primo quidem & principaliter est universalium. Potest tamen universales rationes ad particularia applicare. Unde syllogismorum conclusiones non solum sunt universales, sed etiam particulares, quia intellectus per quandam reflexionem se ad materiam extendit: ut dicitur in tertio de * Anima (text. 20.) (* l. 3. tex. 10. to. 2.)

AD SECUNDUM dicendum, quòd quia infinitas singularium non potest ratione humana comprehendi: inde est quod sunt *incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur Sap. 9. tamen per experientiam singularia infinita reducuntur ad aliqua finita, quæ ut in pluribus accidunt: quorum cognitio sufficit ad prudentiam humanam.

(* l. 6. c. 8. ad fi. t. 5.) AD TERTIUM dicendum, quòd sicut * Phil. dicit in 6. Eth. prudentia non consistit in sensu exteriori, quo cognoscimus sensibilia propria: sed in sensu interiori, qui perficitur per memoriam & per experimentum ad promptè judicandum de particularibus expertis. Non tamen ita, quod prudentia sit in sensu interiori, sicut in subjecto principali: sed principaliter quidem est in ratione, per quandam autem applicationem pertingit ad hujusmodi sensum.

## ARTICULUS IV.

*Utrum prudentia sit virtus.*

(Inf. q. 55. a. 1. ad 1. & 1. 2. q. 57. ar. 5. ad 3. & q. 61. a. 1. ... * lib. 1. c. 13. in fi. tom. 1.)

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd prudentia non sit virtus. Dicit enim Aug. * in 1. de liber. arbitr. (c. 13.) quòd *prudentia est appetendarum & vitandarum rerum scientia*. Sed scientia contra virtutem dividitur, ut patet in prædicamentis (cap. de qualitate.) Ergo prudentia non est virtus.

¶ 2. Præterea, Virtutis non est virtus. Sed artis est virtus, ut Phil. dicit in † 6. Eth. Ergo ars non est virtus. Sed in arte est prudentia: Dicitur enim 2. Paral. 2. de Hiram, quòd *sciebat calare omnem sculpturam, & adinvenire prudenter quodcunque in opere necessarium est*. Ergo prudentia non est virtus. († l. 6. c. 5. non procul a fin. tom. 5.)

¶ 3. Præterea, Nulla virtus potest esse immoderata. Sed prudentia est immoderata, alioquin frustra diceretur in Proverb. 23. cap. *Prudentiæ tuæ pone modum*. Ergo prudentia non est virtus.

SED CONTRA est, quod * Greg. in 2. Moral. Prudentiam, temperantiam, fortitudinem, & justitiam dicit esse quatuor virtutes. (* lib. 2. Mor. cap. 36.)

### CONCLUSIO.

*Cum applicatio rectæ rationis ad prudentiam spectet, in ipsa necessario non modo intellectualis, sed & moralis virtus est.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut † suprà dictum est, cum de virtutibus in communi ageretur (1. 2. q. 55.) *virtus est quæ bonum facit habentem & opus ejus bonum reddit*. Bonum autem potest dici dupliciter. Uno modo materialiter pro eo quod est bonum: alio modo formaliter secundum rationem boni. Bonum autem inquantum hujusmodi, est objectum appetitivæ virtutis: Et ideo si qui habitus sunt qui faciant rectam considerationem rationis, non habito respectu ad rectitudinem appetitus, minus habent de ratione virtutis tanquam ordinantes ad bonum materialiter, id est, ad id quod est bonum: non sub ratione boni. Plus autem habent de ratione virtutis habitus illi qui respiciunt rectitudinem appetitus, quia respiciunt bonum non solum materialiter, sed etiam formaliter, id est, id quod est bonum sub ratione boni. Ad prudentiam autem pertinet, sicut * dictum est, applicatio rectæ rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis, quam habent aliæ virtutes intellectuales, sed etiam habet rationem virtutis, quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur. († Art. 1. hujus q. ad 3. & 1. 2. q. 55. a. 2. & 3. & q. 56. & 57. * Art. 3. hujus q. & art. 1. ad tertiū.)

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Aug. ibi largè accipit scientiam pro qualibet recta ratione.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Philosoph. dicit, *artis esse virtutem*: quia non importat rectitudinem appetitus. Et ideo ad hoc, quod homo rectè utatur arte, requirit quod habeat virtutem, quæ faciat rectitudinem appetitus. Prudentia autem non habet locum in his, quæ sunt artis. Tum quia ars ordinatur ad aliquem particularem finem: Tum quia ars habet determinata media per quæ pervenitur ad finem: dicitur tamen aliquis prudenter operari in his, quæ sunt artis per similitudinem quandam. In quibusdam autem artibus propter incertitudinē eorum, quibus pervenitur ad finem, necessarium est consilium, sicut in medicinali & in navigatoria, ut dicitur in 3. * Ethicor. (cap. 5. vel 7. non ut prius 3.) (* lib. 3. c. 3. t. 5.)

AD TERTIUM dicendum, quòd illud dictum Sapientis non est sic intelligendum, quod ipsa prudentia sit moderanda: sed quia secundum prudentiam est aliis modus imponendus.

## ARTICULUS V.

*Utrum prudentia sit virtus specialis.*

(2. d. 9. q. 1. ar. 10. 1. q. 1. co. & d. 33. q. 1. ar. 1. q. 1. & q. 2. a. 1. q. 3 ad secundum.)

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd prudentia non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus ponitur in communi diffinitione virtutis. Sed prudentia ponitur in communi diffinitione virtutis: quia in 2 * Ethic. diffinitur virtus *habitus electivus in medioeritate existens, determinata ratione quo ad nos, prout sapiens determinabit*. Recta autem ratio intelligitur secundum prudentiam, ut dicitur in 6. Ethicor. (ubi sup.) Ergo prudentia non est specialis virtus.

(* l. 2. c. 6. † l. 6. c. 5. a med. & c ult. circa me. & circa, fi. t. 10 5.) ¶ 2. Præterea, † Philosophus dicit in 6. Ethic. quòd *virtus moralis rectè facit operari finem; prudentia autem ea quæ sunt ad finem*. Sed in qualibet virtute sunt aliqua operanda propter finem. Ergo prudentia est in qualibet virtute. Non est ergo virtus specialis.

¶ 3. Præterea, Specialis virtus habet speciale objectum. Sed prudentia non habet speciale objectum; est enim *recta ratio agibilium*; ut dicitur in 6. Ethic. * Agibilia autem sunt omnia opera virtutum. Ergo prudentia non est specialis virtus. (* l. 6. c. 5.)

SED CONTRA est, quod condividitur & connumeratur aliis virtutibus. Dicitur enim Sap. 8. *Sobrietatem & prudentiam docet, justitiam & virtutem*.

### CONCLUSIO.

*Prudentia in ratione existens, materialiter quidem à virtutibus intellectualibus distinguitur, quia est circa agibilia contingentia, ars circa factibilia, sapientia verò & scientia circa necessaria; à moralibus autem virtutibus formali ratione prudentia distinguitur.*

RESPONDEO dicendum, quòd cum actus & habitus recipiant speciē ex objectis, ut ex suprà * dictis patet (1. 2. q. 1. a. 2.) necesse est quod habitus, cui respondet speciale objectum ab aliis distinctum, specialis sit habitus: & si est bonus est, specialis virtus. Speciale autem objectum dicitur non solum secundū materialem considerationem ipsius, sed magis secundū rationem formalem, ut ex suprà dictis † patet (1. 2. q. 54. a. 2.) Nam una & eadem res cadit sub actu diversorum habituum, & etiam diversarum potentiarum secundum rationes diversas. Major autē diversitas objecti requiritur ad diversitatem potentiæ, quā ad diversitatē habitus, cum plures habitus inveniantur in una potentia, ut suprà * dictū est (1. 2. q. 54. a. 1.) Diversitas ergo rationis objecti quæ diversificat potentiā, multo magis diversificat habitum. Sic ergo dicendum est, quod cū prudentia sit in ratione, ut † dictum est, diversificatur quidem ab aliis virtutibus intellectualibus secundum materialem diversitatem objectorum. Nam sapientia, scientia, & intelle-

(* 1. 2. q. 1. a. 3. & q. 18. a. 2. & q. 54. art. 2. † 1. 2. q. 54. ar. 2. & in hac q. art. 1. * 1. 2. q. 54. ar. 1. † Art. 2. hujus q.)

intellectus sunt circa necessaria: ars autē & prudentia circa cōtingentia. Sed ars circa factibilia, quæ scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus, & hujusmodi, prudentia autem est circa agibilia, quæ scilicet in ipso operante consistunt, ut suprà * habitum est (1.2.q.57.a.4.) Sed à virtutibus moralibus distinguitur prudentia secundum formalem rationem potentiarū distinctivam, scilicet intellectivi, in quo est prudentia, appetitivi, in quo est virtus moralis. Unde manifestum est, prudentiam esse specialem virtutem ab omnibus aliis virtutibus distinctam.

* 1. 2. q. 57. ar. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illa diffinitio non datur de virtute in communi, sed de virtute morali; in cujus diffinitione convenienter ponitur virtus intellectualis, cōmunicans in materia cum ipsa, scilicet prudentia. Quia sicut virtutis moralis subjectum est aliquid participans rationem: ita virtus moralis habet rationem virtutis, inquantum participat virtutē intellectualem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ex illa ratione habetur, quod prudentia adjuvet omnes virtutes, & in omnibus operetur. Sed hoc non sufficit ad ostendendum, quod non sit virtus specialis, quia nihil prohibet in aliquo genere esse aliquam speciem, quæ aliqualiter operetur in omnibus speciebus ejusdem generis; sicut Sol aliqualiter influit in omnia corpora.

AD TERTIUM dicendum, quòd agibilia sunt quidem materia prudentiæ, secundum quod sunt objectū rationis, scilicet sub ratione veri. Sunt autem materia moralium virtutum, secundum quod sunt objectū virtutis appetitivæ, scilicet sub ratione boni.

## ARTICULUS VI.

*Utrum prudentia præstituat finem virtutibus moralibus.*

1. q. 13. art. 1. ad 2. & 1. 2. q. 66. art. 3. ad 3 Et 3. d. 33. q. 2. art. 2. & 3. cor.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd prudentia præstituat finem virtutibus moralibus. Cùm enim prudentia sit in ratione, virtus autem moralis in vi appetitiva: videtur quod hoc modo se habeat prudentia ad virtutem moralem; sicut ratio ad vim appetitivam. Sed ratio præstituit finem potentiæ appetitivæ. Ergo prudentia præstituit finem virtutibus moralibus.

¶ 2. Præterea. Homo excedit res irrationales secundum rationem, sed secundum alia cum eis communicat. Sic ergo se habent aliæ partes hominis ad rationem, sicut se habet homo ad creaturas irrationales. Sed *homo est finis creaturarum irrationalium*, ut dicitur in 2. * Phys. Ergo omnes aliæ partes hominis ordinantur ad rationem sicut ad finem. Sed prudentia est *recta ratio agibilium*, ut † dictum est. Ergo omnia agibilia ordinantur ad prudentiam sicut ad finem. Ipsa ergo præstituit finem omnibus virtutibus moralibus.

* lib. 2. Physic. text. 24. tom. 2. & lib. 1. Polit. c. 5. tom. 5. † Art. 2. hujus q. * lib. 6. c. 12 circa medium tom. 5.

¶ 3. Præterea. Proprium est virtutis vel artis, seu potentiæ, ad quam pertinet finis, ut præcipiat aliis virtutibus, seu artibus, ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Sed prudentia disponit de aliis virtutibus moralibus, & præcipit eis. Ergo præstituit eis finem.

SED CONTRA est, quòd Phil. dicit in 6. Ethic. quòd *virtus moralis intentionem finis facit rectam.* Prudentia autem, quæ ad hanc. Ergo ad prudentiā non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quæ sunt ad finem.

CONCLUSIO.

*Cum prudentia sit universalium principiorum ad particulares operabilium conclusiones applicatio, non spectat ad ipsam præstituere rationalibus virtutibus finem, sed solummodo de his, quæ ad finem sunt, disponere.*

RESPONDEO dicendum, quòd finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanæ animæ est secundum rationem esse, ut patet per Dionysium 4. cap. de Divin. nomin. Unde necesse est, quod fines moralium virtutum præexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quædam ut naturaliter nota, quorum est intellectus, & quædam, quæ per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia: ita in ratione practica præexistunt quædā, ut principia naturaliter nota. Et hujusmodi sunt fines virtutum moralium: quia finis se habet in operabilibus, sicut principiū in speculativis, ut suprà † habitum est. Et quædam sunt in ratione practica, ut conclusiones. Et hujusmodi sunt ea, quæ sunt ad finem, in quæ pervenimus ex ipsis finibus. Et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet præstituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his, quæ sunt ad finem.

† q. 4. ar 7. & q. 13. ar. 7. ad 3. & q. 26. ar. 1. & 1. 2. q. 13. ar. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd virtutibus moralibus præstituit finē ratio naturalis, quæ dicitur synderesis, ut in 1. * habitum est (scilicet 1. part. q. 79. a. 12.) non autem prudentia, ratione jam † dicta. Et per hoc patet responsio ad SECUNDUM.

* 1. p. q. 79. ar. 12. † In cor. arti.

AD TERTIUM dicendum, quòd finis non pertinet ad virtutes morales, tanquam ipsæ præstituant finem: sed quia tendunt in finem à ratione naturali præstitutum, ad quod juvantur per prudentiam, quæ eis viam parat, disponendo ea quæ sunt ad finem. Unde relinquitur quod prudentia sit nobilior virtutibus moralibus, & moveat eas. Sed synderesis movet prudentiam, sicut intellectus principiorum, scientiam.

## ARTICULUS VII.

*Utrum ad prudentiam pertineat invenire medium in virtutibus moralibus.*

Infrà q. 123. art. 12. q. 141. ar. 8. & 1. 2. q. 61. art. 3. ad 1. Et quæ 66. ar. 1. Et 3. d. 33. q. 2. art. 5. * Art. præced.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod ad prudentiam non pertineat invenire medium in virtutibus moralibus. Consequi enim medium, est finis moralium virtutum. Sed prudentia non constituit finem moralibus virtutibus, ut * ostensum est. Ergo non invenit in eis medium.

¶ 2. Præterea, Illud quod est per se, non videtur causam habere, sed ipsum esse est sui ipsius causa; quia unumquodque dicitur esse per causam suam. Sed *existere in medio* convenit virtuti morali per se, quasi positum in ejus diffinitione, ut * ex dictis patet. Non ergo prudentia causat medium in virtutibus moralibus.

* Art. 5. hujus q.

¶ 3. Præterea, Prudentia operatur secundum modum rationis. Sed virtus moralis tendit ad medium per modum naturæ: quia ut Tullius dicit in 2. † Rhetor. *Virtus est habitus per modum naturæ rationi consentaneus.* Ergo prudentia non præstituit medium virtutibus moralibus.

† l. 2. de invent. in inf. 4. ante fi. * Art. 4. hujus q. 1.

SED CONTRA est, quod in suprà posita * diffinitione virtutis moralis dicitur, quod est *in medietate existens determinata ratione, prout sapiens determinabit.*

CONCLUSIO.

*Cum medium attingere moralis virtutis sit finis, & hoc medium non attingatur nisi per convenientem eorum quæ ad finem referuntur dispositionem, quæ dispositio prudentiæ est propria, liquet hinc mediū in virtutibus moralibus inventionem ad prudentiam pertinere.*

RESPONDEO dicendum, quòd hoc ipsum quod est conformari rationi rectæ, est finis proprius cujuslibet virtutis moralis; Temperantia enim hoc intendit, ne propter concupiscentias homo divertat à ratione: Et similiter fortitudo ne à recto judicio rationis divertat propter timorem vel audaciam. Et hic finis præstitutus est homini secundum naturalem rationem. Naturalis enim ratio dictat unicuique, ut secundum rationem operetur: sed qualiter & per quæ homo in operando attingat medium rationis, pertinet ad dispositionem prudentiæ. Licet enim attingere medium sit finis virtutis moralis, tamen per rectam dispositionem eorum quæ sunt ad finem, medium invenitur. Et per hoc patet responsio ad PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut agens naturale facit ut forma sit in materia, non tamen facit ut formæ conveniant ea quæ per se ei insunt; ita etiam prudentia medium constituit in passionibus & operationibus, non tamen facit quod medium quærere conveniat virtuti.

AD TERTIUM dicendum, quòd virtus moralis per modum naturæ intendit pervenire ad medium: Sed quia medium, secundum quod medium, non eodem modo invenitur in omnibus, ideo inclinatio naturæ, quæ semper eodem modo operatur, ad hoc non sufficit, sed requiritur ratio prudentiæ.

## ARTICULUS VIII.

*Utrum præcipere sit principalis actus prudentiæ.*

Inf. q. 51. a. 2. Et 3. d. 33. q. 2. ar. 3. ad Ro. 8 lec. 1 fin. Et Ephes. 5. lect. 8. col. 2.

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quòd præcipere non sit principalis actus prudentiæ. Præcipere enim pertinet ad bona quæ sunt fienda. Sed * Aug. 14. de Trinitate (cap. 9.) ponit actum prudentiæ *præcavere insidias.* Ergo præcipere non est principalis actus prudentiæ.

* lib. 14. c. 9. circa fin.

¶ 2 Præterea, † Phil. dicit in 6. Eth. (ubi sup.) quòd *prudentis est benè consiliari.* Sed alius actus videtur esse *consiliari* & *præcipere*, ut ex suprà * dictis patet. Ergo prudentiæ principalis actus non est præcipere.

† lib. 6. c. 5. in pri. tom. 5. * Art. 6 & 7. hujus q. & 1. 2. q. 14. & 17.

¶ 3. Præterea, Præcipere vel imperare videtur pertinere ad voluntatem, cujus objectum est finis, & quæ movet alias potentias animæ. Sed prudentia non est in voluntate, sed in ratione. Ergo prudentiæ actus non est præcipere.

SED CONTRA est, quòd † Philosophus dicit in 6. Eth. quòd *prudentia præceptiva est.*

† lib. 6. c. 10. & ib. fin. tom. 5.

CONCLUSIO.

*Quanquam consiliari, judicare de inventis & præcipere actus sint rationis practicæ, ex his tamen præcipere, proprius est prudētiæ actus.*

RESPONDEO dicendum, quòd prudentia est *recta ratio agibiliū*, ut suprà * dictum est (a. 2.) Unde oportet quod ille sit præcipuus actus prudentiæ, qui est præcipuus actus rationis agibilium: Cujus quidem sunt tres actus quorum primus est *consiliari*; quod pertinet ad inventionem, nam consiliari est quærere, ut suprà habitum † est (1. 2. q. 14. art. 2.) Secundus actus est *judicare de inventis*; & hoc facit speculativa ratio: sed practica ratio, quæ ordinatur ad opus, procedit ulterius. Et est tertius actus ejus *præcipere*: qui quidem actus consistit in applicatione consiliatorū & judicatorum ad operandum. Et quia iste actus est propinquior fini rationis practicæ, inde est quod iste est principalis actus rationis practicæ, & per consequens prudentiæ. Et hujus signum est quod perfectio artis consistit in judicando, non autem in præcipiendo. Ideo reputatur melior artifex, qui volens peccat in arte, quasi habens rectum judicium; quam qui peccat nolens, quod videtur esse ex defectu judicii. Sed in prudentia est è converso, ut dicitur in 6. Ethic. † Imprudentior enim est qui volens peccat, quasi deficiens in principali actu prudentiæ, qui est præcipere, quam qui peccat nolens.

* Art. 5. hujus q. 1. 2. q. 14 † 1. 2. q. 14. ar. 2 † lib. 6. c. 5. longè à fi. tom. 5

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd actus præcipiendi se extendit & ad bona prosequenda, & ad mala cavenda: & tamen *præcavere insidias* non attribuit Aug. prudentiæ quasi principalem actum ipsius: sed quia iste actus prudentiæ non manet in patria.

AD SECUNDUM dicendum, quod bonitas consilii requiritur ut ea quæ sunt bene inventa, applicentur ad opus. Et ideo præcipere pertinet ad prudentiam, quæ est bene consiliativa.

† Art. hujus & 1. 2. q. 17.

AD TERTIUM dicendū, quòd movere absolutè pertinet ad voluntatē: Sed præcipere importat motionem cum quadam ordinatione. Et ideo est actus rationis, ut suprà † dictū est (1. 2. q. 17. a. 1.)

## ARTICULUS IX.

*Utrum solicitudo pertineat ad prudentiam.*

Inf. q. 4. a. ... ad 5 q. 54. a. cor

AD NONUM sic proceditur. Videtur quòd solicitudo non pertineat ad prudentiam. Solicitudo enim inquietudinem

quandam

quandam importat. Dicit enim * Isidor. in lib. Etym. quòd *sollicitus dicitur qui est inquietus.* Sed motio maximè pertinet ad vim appetitivam. Ergo & solicitudo. Sed prudentia non est in vi appetitiva, sed in ratione: ut suprà † habitum est (art.1.) Ergo solicitudo non pertinet ad prudentiam.

¶ 2. Præterea, Solicitudini videtur opponi certitudo veritatis: Unde dicitur 1. Reg. 9. quod Samuel dixit ad Saul, *de asinis, quas nudiustertius perdidisti, non solicitus sis quia inventa sunt.* Sed certitudo veritatis pertinet ad prudentiam, cum sit virtus intellectualis. Ergo solicitudo opponitur prudentiæ magis quam ad eam pertineat.

¶ 3. Præterea,* Philosophus dicit in 4. Eth. quòd *ad magnanimum pertinet pigrum esse & otiosum*: pigritiæ autem opponitur sollicitudo. Cum ergo prudentia non opponatur magnanimitati, quia *bonum non est bono contrarium*, ut dicitur † in prædicamentis. Videtur quod sollicitudo non pertineat ad prudentiam.

Sed contra est, quòd dicitur 1. Petr. 4. *Estote prudentes, & vigilate in orationibus.* Sed vigilantia est idem solicitudini. Ergo solicitudo pertinet ad prudentiam.

CONCLUSIO.

*Solicitudo propriè ad prudentiam spectat.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dicit * Isidor. in lib. Etymol. *Solicitus dicitur quasi solers citus*, inquantum scilicet aliquis ex quadam solertia animi velox est ad prosequendum ea, quæ sunt agenda. Hoc autem pertinet ad Prudentiam, cujus præcipuus actus est circa agenda præcipere de præconsiliatis & judicatis, unde † Philosophus dicit in 6. Ethic. quòd *oportet operari quidem velociter consiliata, consiliari autem tardè.* Et inde est, quod solicitudo propriè ad prudentiam pertinet. Et propter hoc * August. dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, quòd *prudentiæ sunt excubiæ atque diligentissima vigilantia, ne subrepente paulatim mala suasione fallamur.*

Ad primum ergo dicendum, quòd motus quidem pertinet ad vim appetitivam sicut ad principium movens; tamen secundum directionem & præceptum rationis, in quo consistit ratio solicitudinis.

Ad secundum dicendum, quòd secundum † Philosoph. in 1. Ethicor. *Certitudo non est similiter quærenda in omnibus, sed in unaquaque materia secundum proprium modum.* Quia verò materia prudentiæ sunt singularia contingentia, circa quæ sunt operationes humanæ, non potest certitudo prudentiæ tanta esse, quod omnino solicitudo tollatur.

Ad tertium dicendum, quòd magnanimus dicitur esse piger & otiosus: non quia de nullo sit solicitus, sed quia non est superfluè solicitus de multis: sed confidit in his de quibus confidendum est, & circa illa non superfluè solicitatur. Superfluitas enim timoris & diffidentiæ facit superfluitatem solicitudinis: quia timor facit consiliari nos ut suprà * habitum est, cum de passione timoris ageretur.

ARTICULUS X.

*Utrum prudentia se extendat ad regimen multitudinis.*

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quòd prudentia non se extendat ad regimen multitudinis, sed solum ad regimen sui ipsius. Dicit enim Philos. in 5. Ethic. † quòd *virtus relata ad bonum commune est justitia.* Sed prudentia differt à justitia. Ergo prudentia non refertur ad bonum commune.

¶ 2. Præterea, Ille videtur esse prudens qui sibi ipsi bonum quærit & operatur. Sed frequenter, illi qui quærunt bona communia negligunt sua. Ergo non sunt prudentes.

¶ 3. Præterea, Prudentia dividitur contra temperantiam & fortitudinem. S[illegible] temperantia & fortitudo videntur dici solum per comparationem ad bonum proprium. Ergo etiam prudentia.

Sed contra est, quod Dominus dicit Matth. 24. *Quis putas est fidelis servus prudens quem constituit Dominus super familiam suam.*

CONCLUSIO.

*Cum ad prudentiam spectet rectè consiliari, ac judicare, & ea præcipere, quæ ad debitum finem conducunt, ea non modo privatum respicit bonum, sed etiam commune multitudinis bonum.*

Respondeo dicendum, quòd sicut Phil. * dicit in 6. Ethic. Quidam posuerunt quod prudentia non se extendit ad bonum commune, sed solum ad bonum proprium: Et hoc ideo, quia existimabant quod non oportet hominem quærere nisi bonum proprium. Sed hæc existimatio repugnat charitati, *quæ non quærit quæ sua sunt*, ut dicitur 1. ad Cor. 13. Unde & Apost. de seipso dicit. 1. Cor. 10. *Non quærens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant.* Repugnat etiam rationi rectæ, quæ hoc judicat, quod bonum commune sit melius quam bonum unius. Quia ergo ad prudentiam pertinet rectè consiliari, judicare, & præcipere de his per quæ pervenitur ad debitum finem; manifestum est quod prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de virtute morali. Sicut autem omnis virtus moralis relata ad bonum commune dicitur *legalis justitia*: ita prudentia relata ad bonum commune, vocatur *prudentia politica*. Nam sic se habet politica ad justitiam legalem, sicut se habet prudentia simpliciter dicta ad virtutem moralem.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui quærit bonum commune multitudinis, ex consequenti etiam quærit bonum suum propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiæ, vel civitatis: aut regni. Unde & Valerius Maximus dicit de antiquis Romanis, quòd *malebant esse pauperes in divite imperio, quam divites in paupere imperio.* Secundo, quia cum homo sit pars domus vel civitatis, oportet quod consideret quid sit sibi bonum ex hoc, quod est prudens circa bonum multitudinis. Bona enim dispositio partium accipitur secundum habitudinem ad totum: quia, ut * August. dicit in lib. confess. *Turpis est omnis pars suo toti non conveniens, vel non congruens.*

Ad tertium dicendum, quòd etiam temperantia, & fortitudo possunt referri ad bonum commune. Unde de actibus earum dantur præcepta legis, ut dicitur in 5. Ethic. † Magis autem prudentia & justitia, quæ pertinent ad partem rationalem, ad quam directè pertinent communia, sicut ad partem sensitivam pertinent singularia.

ARTICULUS XI.

*Utrum prudentia, quæ est respectus boni proprii, sit eadem specie cum ea quæ se extendit ad bonum commune.*

AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quòd prudentia, quæ est respectus boni proprii, sit eadem specie cum ea, quæ se extendit ad bonum commune. Dicit enim * Philosoph. in 6. Ethic. (ut [illegible]) quòd *politica & prudentia idem habitus est, esse autem non idem ipsis.*

¶ 2. Præterea, † Philosophus dicit in 3. Politicæ, quod eadem est virtus viri boni, & boni Principis. Sed politica maximè est in principe in quo est sicut architectonica. Cum ergo prudentia sit virtus boni viri, videtur quòd sit idem habitus prudentia & politica.

¶ 3. Præterea, Ea quorum unum ordinatur ad aliud, non diversificant speciem, aut substantiam habitus. Sed bonum proprium, quod pertinet ad prudentiam simpliciter dictam, ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad politicam. Ergo politica & prudentia neque differunt specie, neque secundum habitus substantiam.

Sed contra est, quòd diversæ scientiæ sunt *politica*, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis: & *œconomica*; quæ de his est, quæ pertinent ad bonum commune domus vel familiæ: & *monastica*, quæ est de his quæ pertinent ad bonum unius personæ. Ergo pari ratione & prudentiæ sunt species diversæ, secundum hanc diversitatem materiæ.

CONCLUSIO.

*Cum proprium bonum unius & bonum familiæ vel hujus civitatis, vel regni diversi sint fines, alia est prudentia species, quæ proprium respicit bonum ab ea quæ est circa bonum familiæ, & ab ea, quæ est circa commune bonum civitatis, vel regni.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est: species habituum diversificantur secundum diversitatem objecti, quæ attenditur penes rationem formalem ipsius. Ratio autem formalis omnium, quæ sunt ad finem, attenditur ex parte finis, sicut de supra † dictis patet. Et ideo necesse est, quod ex relatione ad diversos fines diversificentur species habitus. Diversi autem fines sunt bonum proprium unius, & bonum familiæ, & bonum civitatis & regni. Unde necesse est, quod prudentiæ differant specie secundum differentiam horum finium: ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quæ ordinatur ad bonum proprium; alia autem *œconomica*, quæ ordinatur ad bonum commune domus, vel familiæ. Et tertia *politica*, quæ ordinatur ad bonum commune civitatis, vel regni.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus non intendit dicere, quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiæ, sed prudentiæ, quæ ordinatur ad bonum commune. Quæ quidem *prudentia* dicitur secundum communem rationem prudentiæ: prout scilicet est quædam *ratio recta agibilium.* Dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus ibidem dicit: *Ad bonum virum pertinet posse benè principari, & benè subjici.* Et ideo in virtute boni viri includitur etiam virtus boni principis. Sed virtus principis & subditi differt specie sicut etiam virtus viri & mulieris, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum, quòd etiam diversi fines, quorum unus ordinatur ad alium diversificant speciem habitus, sicut equestris & militaris & civilis differunt specie, licet finis unius ordinetur ad finem alterius: & similiter licet bonum unius ordinetur ad bonum multitudinis: tamen hoc non impedit quin talis diversitas faciat habitus differre specie. Sed ex hoc sequitur quod habitus qui ordinatur ad finem ultimum, sit principalior, & imperet aliis habitibus.

ARTICULUS XII.

*Utrum prudentia sit in subditis, an solum principibus.*

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quòd prudentia non sit in subditis, sed solum in principibus. Dicit enim Philosophus in 3. * Politicorum, quòd *prudentia sola est propria virtus principis: aliæ autem virtutes sunt communes subditorum & principum. Subditi autem non est virtus prudentia, sed opinio vera.*

¶ 2. Præterea, In primo † Politicorum dicitur, quòd *servus omnino non habet quid consiliativum*: sed prudentia facit benè consilia

*Margin notes:* * lib. 10. Etym. c. 19. | † Art. 1. hujus q. | * lib. 4. Eth. c. 3. à med. tom. 5. | † In post-prædicamentis, de opposit. c. 1. | * lib. 10. c. 19. | † lib. 6. c. 9. tom. 5. | * c. 24. in med. tom. 1. | † lib. 1. c. 3. circa princ. tom. 5. | * 1. 2. q. 44. ar. 2. | † lib. 5. c. 1. circa fin. | * lib. 6. c. 8. circa fin. tom. 5. | * lib. 3. c. 8. inter med. & fin. t. 1. | † lib. 5. c. 1. à med. tom. 5. | Infrà q. 48. art. unic. | * lib. 6. c. 8. in pr. tom. 5. | † lib. 3. c. 3. à med. tom. 5. | * Art. 5. hujus q. & 1. 2. q. 54. ar. 2. | Loco cit. in arg. | Infrà q. 49. art. 3. ad 2. & q. 50. & 2. cor. | * l. 3. Polit. c. 3. à med. t. 5. | † lib. 4. c. ult. post. med. t. 5.

* lib. 6. c. 5. i. 5. † Art. 8. hujus q. consiliativos, ut dicitur in 6. Ethic. * (ut sup.) Ergo prudentia non competit servis seu subditis.

¶ 3. Præterea, Prudentia est præceptiva, ut supra † dictum est. Sed præcipere non pertinet ad servos vel subditos, sed solum ad principes. Ergo prudentia non est in subditis, sed solum in principibus.

* lib. 6. cap. 8. in princ. tom. 5. Sed contra est, quòd Philos. dicit in 6. Eth. * quod prudentiæ politicæ sunt duæ species. Una quæ est legum positiva, quæ pertinet ad principes: alia quæ retinet commune nomen politicæ quæ est circa singularia. Hujusmodi autem singularia peragere, pertinet etiam ad subditos. Ergo prudentia non est solum principum, sed etiam subditorum.

Conclusio.

*Prudentia non modo in Principibus, sed etiam in subditis est.*

Respondeo dicendum, quòd prudentia in ratione est: regere autem & gubernare propriè rationis est; & ideo unusquisque intantum participat de regimine, & gubernatione, inquantum convenit sibi habere rationem & prudentiam. Manifestum est autem, quod subditi inquantum est subditus, & servi inquantum est servus, non est regere & gubernare, sed magis regi & gubernari: & ideo prudentia non est virtus servi, inquantum est servus: nec subditi, inquantum est subditus. Sed quia quilibet homo inquantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, intantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicæ, ut
† lib. 6. c. 8. circa princ. tom 5. dicitur in 6. † Ethic. in subditis autem ad modum artis manu operantis.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Philosophi est intelligendum, per se loquendo: quia scilicet prudentia non est virtus subditi, inquantum hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quòd servus non habet quid consiliativum, inquantum est servus, sic enim est instrumentum Domini: est tamen consiliativum, inquantum est animal rationale.

Ad tertium dicendum, quòd per prudentiam homo non solum præcipit aliis, sed etiam sibi ipsi, prout scilicet ratio dicitur præcipere inferioribus viribus.

Articulus XIII.

*Utrum prudentia possit esse in peccatoribus.*

Infrà q. 50. ar. 3. ad 1. Et q. 51. a. 1. ad tertium Et ver. q. 5. art. 2. cor. & ad tertium. Ad decimum-tertium sic proceditur. Videtur quòd prudentia possit esse in peccatoribus. Dicit enim Dominus Luc. 16. *Filij hujus sæculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt.* Sed filii hujus sæculi sunt peccatores. Ergo in peccatoribus potest esse prudentia.

¶ 2. Præterea, Fides est nobilior virtus, quam prudentia. Sed fides potest esse in peccatoribus. Ergo & prudentia.

* lib 6. c. 5. circa princ. & cap. 7. & med. t. 5 † lib. 6 c. 12. in fin t. 5. ¶ 3. Præterea, *Prudentis hoc maxime opus dicimus, benè consiliari*, ut dicitur in 6. * Eth. Sed multi peccatores sunt boni consilii: ergo multi peccatores habent prudentiam.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 6. † Eth. *Impossibile est prudentem esse non existentem bonum.* Sed nullus peccator est bonus. Ergo nullus peccator est prudens.

Conclusio.

*Prudentia simpliciter perfecta, non nisi in justis hominibus esse potest: prudentia autem carnis in solis peccatoribus est: at prudentia vera, sed imperfecta in justis & peccatoribus esse potest.*

Respondeo dicendum, quòd prudentia dicitur tripliciter. Est enim quædam prudentia falsa, vel per similitudinem dicta. Cùm enim prudens sit qui bene disponit ea quæ sunt agenda propter aliquem bonum finem; ille qui propter malum finem aliqua disponit congruentia illi fini, habet falsam prudentiam, inquantum illud quod accipit pro fine, non est verè bonum, sed secundum similitudinem, sicut dicitur aliquis *bonus latro*. Hoc enim modo potest secundum similitudinem dici *prudens latro*, qui convenientes vias adinvenit ad latrocinandum. Et hujusmodi est prudentia, de qua Apostolus dicit ad Roman. 8. *Prudentia carnis, mors est*: quæ scilicet finem ultimum constituit in delectatione carnis. Secunda autem prudentia est quidem vera, quia adinvenit vias accommodatas ad finem verè bonum, sed est imperfecta duplici ratione. Uno modo, quia illud bonum quod accipit pro fine, non est communis finis totius humanæ vitæ, sed alicujus specialis negotii: putà cum aliquis adinvenit vias accommodatas ad negotiandum, vel ad navigandum, dicitur prudens negotiator, vel nauta. Alio modo, quia deficit in principali actu prudentiæ: puta cum aliquis benè consiliatur, & rectè judicat etiam de his quæ pertinent ad totam vitam, sed non efficaciter præcipit. Tertia autem prudentia est & vera & perfecta, quæ ad bonum finem totius vitæ rectè consiliatur, judicat & præcipit. Et hæc sola dicitur prudentia simpliciter, quæ in peccatoribus esse non potest. Prima autem prudentia est in solis peccatoribus. Prudentia autem imperfecta est communis bonis & malis, maximè illa quæ est imperfecta propter finem particularem. Nam illa quæ est imperfecta propter defectum principalis actus, etiam non est nisi in malis.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Domini intelligitur de prima prudentia. Unde non dicitur simpliciter quòd sint prudentes, sed *in generatione sua*.

Ad secundum dicendum, quòd fides in sui ratione non importat aliquam conformitatem ad appetitum rectorum operum, sed ratio fidei consistit in sola cognitione. Sed prudentia importat ordinem ad appetitum rectum: tum quia principia prudentiæ sunt fines operabilium, de quibus aliquis habet rectam æstimationem per habitus virtutum moralium, quæ faciunt appetitum rectum: unde prudentia non potest esse sine virtutibus moralibus, ut suprà † ostensum est: tum etiam quia prudentia est præceptiva rectorum operum, quod non contingit nisi existente appetitu recto. Unde fides, licet sit nobilior quam prudentia, propter objectum; tamen prudentia secundum sui rationem magis repugnat peccato, quod procedit ex perversitate appetitus. † 1. 2. q. 58. ar. 5. & q. 65. art. 1.

Ad tertium dicendum, quòd peccatores possunt quidem esse benè consiliativi ad aliquem finem malum, vel ad aliquod particulare bonum. Ad finem autem bonum totius vitæ non sunt benè consiliativi perfectè, quia consilium ad effectum non perducunt. Unde non est in eis prudentia, quæ se habet solum ad bonum, sed, sicut Philosoph. dicit in 6. Eth. (ut sup.) † est in talibus *dinotica*, id est, naturalis industria, quæ se habet ad bonum & malum: vel astutia, quæ se habet solum ad malum, quam suprà * diximus *falsam prudentiam, vel prudentiam carnis.* † lib. 6. cap. 12. à med. t. 5. * In cor. art.

Articulus XIV.

*Utrum prudentia sit in omnibus habentibus gratiam.*

Infrà q. 51. art. 1. ad 3. Ad decimum-quartum sic proceditur. Videtur quòd prudentia non sit in omnibus habentibus gratiam. Ad prudentiam enim requiritur industria quædam, per quam sciant benè providere quæ agenda sunt. Sed multi habentes gratiam, carent tali industria. Ergo non omnes habentes gratiam, habent prudentiam.

¶ 2. Præterea, Prudens dicitur qui est benè consiliativus, ut † dictum est: Sed multi habent gratiam qui non sunt benè consiliativi, sed necesse habent regi consilio alieno. Ergo non omnes habentes gratiam, habent prudentiam. † Artic. praeced. & 8.

¶ 3. Præterea, Philos. dicit in 3. Topicor. quòd *juvenes constat non esse prudentes*. Sed multi juvenes habent gratiam. Ergo prudentia non invenitur in omnibus gratiam habentibus.

Sed contra est, quod nullus habet gratiam nisi sit virtuosus. Sed nullus potest esse virtuosus nisi habeat prudentiam: dicit enim Gregor. * in 2. Moral. quòd *cæteræ virtutes nisi ea quæ appetunt prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.* Ergo omnes habentes gratiam, habent prudentiam. * lib. 2. c. 33. parum ante med.

Conclusio.

*Cum prudentia sit virtus, eam habere oportet eum, qui Dei gratiam habet.*

Respondeo dicendum, quòd necesse est virtutes esse connexas, ita ut qui unam habet, omnes habeat, sicut suprà † ostensum est. Quicumque autem habet gratiam, habet charitatem; unde necesse est quod habeat omnes alias virtutes: Et ita cum prudentia sit virtus, ut * ostensum est, necesse est quod habeat prudentiam. † 1. 2. q. 65. art. 1. * Art. 4. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est industria. Una quidem, quæ est sufficiens ad ea quæ sunt de necessitate salutis: & talis industria datur omnibus habentibus gratiam, quos *unctio docet de omnibus*, ut dicitur 1. Joan. 2. Est autem alia industria plenior, per quam aliquis sibi & aliis potest providere, non solum de his, quæ sunt necessaria ad salutem, sed etiam de quibuscunque pertinentibus ad humanam vitam. Et talis industria non est in omnibus habentibus gratiam.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui indigent regi consilio alieno, saltem in hoc sibi ipsis consulere sciunt, si gratiam habent, ut aliorum requirant consilia, & discernant consilia bona à malis.

Ad tertium dicendum, quòd prudentia acquisita causatur ex exercitio actuum: unde indiget ad sui generationem experimento & tempore, ut dicitur in 2. Ethic. † Unde non potest esse in juvenibus, nec secundum habitum nec secundum actum. Sed prudentia gratuita causatur ex infusione divina: Unde in pueris baptizatis nondum habentibus usum rationis, est prudentia secundum habitum, sed non secundum actum, sicut etiã in amentibus. In his autem qui jam habent usum rationis, est etiam secundum actum, quantum ad ea quæ sunt de necessitate salutis; sed per exercitium meretur augmentum quousque perficiatur, sicut & cæteræ virtutes. Unde & Apostolus dicit ad Hebr. 5. quòd *perfectorum est solidus cibus; eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni & mali.* † lib. 1. in princ. lib. & lib. 6. c. 8. à med. tom. 5.

Articulus XV.

*Utrum prudentia insit nobis à natura.*

2. di. 8 q. 2. ar. col. & ver. q. 1 art. 7. septimum * lib. 6. cap. 11. med. † lib. 9. cap. 1. lib. 9. 5 & tom. 4. Ad decimum-quintum sic proceditur. Videtur quòd prudentia insit nobis à naturâ. Dicit enim * Philos. in 6. Eth. (cap. 9. vel 11.) quod ea quæ pertinent ad prudentiam, naturalia videntur esse, scilicet synesis, gnome, & hujusmodi; non autem ea quæ pertinent ad sapientiam speculativam. Sed eorum quæ sunt unius generis, eadem est originis ratio. Ergo etiam prudentia inest nobis à natura.

¶ 2. Præterea, Ætatum variatio est secundum naturam. Sed prudentia consequitur ætates, secundum illud Iob. 12. *In antiquis est sapientia, & in multo tempore prudentia.* Ergo prudentia est naturalis.

¶ 3. Præterea, Prudentia magis convenit naturæ humanæ, quam naturæ brutorum animalium. Sed bruta animalia habent quasdam naturales prudentias: ut patet per † Philosophum in 8. de historiis animalium. Ergo prudentia est naturalis.

* l. 2. tom. 5. Sed contra est, quod Philosophus dicit in 2. Ethicor. * quò *virtus intellectualis plurimum ex doctrina habet & generationem & augmentum: ideo experimento indiget & tempore.* Sed prudentia

[* Art. 4. huius q.] prudentiæ est virtus intellectualis, ut suprà habitum * est (art 4.) Ergo prudentia non inest nobis à natura, sed ex doctrina & experimento.

CONCLUSIO.

*Prudentia, cùm non circa fines, sed circa ea, quæ sunt ad finem, versetur, non à natura nobis inest.*

[† Art. 1. & 3.] RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex † præmissis patet (art. 1. & 3.) prudentia includit cognitionem & universalium, & singularium operabilium, ad quæ prudens universalia principia applicat. Quantum ergo ad universalem cognitionem, eadem ratio est de prudentia & de scientia speculativa. quia utriusque prima principia universalia sunt naturaliter nota, ut ex suprà dictis * patet, nisi quod principia communia prudentiæ, sunt magis connaturalia homini, ut enim Philosophus dicit in 10. † Ethicor. *Vita quæ est secundum speculationem, est melior quàm quæ secundum hominem.* Sed illa principia universalia posteriora, sive sint rationis speculativæ, sive practicæ, non debentur, per naturam, sed per inventionem secundum viam experimenti, vel per disciplinam. Quantum autem ad particularem cognitionem eorum, circa quæ operatio consistit, est iterum distinguendum: quia operatio consistit circa aliquid, vel sicut circa finem, vel sicut circa ea, quæ sunt ad finem. Fines autem recti humanæ vitæ sunt determinati: & ideo potest esse naturalis inclinatio respectu horum finium, sicut suprà dictum * est (1. 2. qu. 63. art. 1.) quòd quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes, quibus inclinantur ad rectos fines, & per consequens etiam habent naturaliter rectum judicium de hujusmodi finibus. Sed ea quæ sunt ad finem in rebus humanis non sunt determinata, sed multipliciter diversificantur secundum diversitatem personarum & negotiorum. Unde quia inclinatio naturæ semper est ad aliquid determinatum, talis cognitio non potest homini inesse naturaliter, licet ex naturali dispositione unus sit aptior ad hujusmodi discernenda, quam alius, sicut etiam accidit circa conclusiones speculativarum scientiarum. Quia ergo prudentia non est circa fines, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut suprà habitum * est (art. 6.) ideo prudentia non est naturalis. [* Art. 6. huius q.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Philosophus ibi loquitur de pertinentibus ad prudentiam, secundum quod ordinatur ad fines. Unde suprà præmiserat quod *principia sunt ejus, quod est cujus gratia*, id est, finis. Et propter hoc non facit inter ea mentionem de eubulia, quæ est consiliativa eorum, quæ sunt ad finem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd prudentia magis est in senibus, non solum propter naturalem dispositionem quietantem motum passionum sensibilium sed etiam propter experientiam longi temporis.

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam in brutis animalibus sunt determinatæ viæ perveniendi ad finem. Unde videmus quod omnia animalia ejusdem speciei similiter operantur. Sed hoc non potest esse in homine propter rationem ejus, quæ cum sit cognoscitiva universalium, ad infinita singularia se extendit.

ARTICULUS XVI.

*Utrum prudentia possit amitti per oblivionem.*

AD SEXTUM-DECIMUM sic proceditur. Videtur quòd prudentia possit amitti per oblivionem. Scientia enim cum sit necessariorum, est certior quàm prudentia, quæ est contingentium operabilium. Sed scientia amittitur per oblivionem. Ergo multo magis prudentia.

¶ 2. Præterea, Sicut Philos. * dicit in 2. Ethic. *Virtus ex eisdem generatur & corrumpitur, contrario modo factis.* Sed ad generationem prudentiæ necessarium est experimentum: quod fit ex multis memoriis, ut dicitur in principio Metaphys. † Ergo cùm oblivio memoriæ opponatur, videtur quod prudentia per oblivionem possit amitti.

¶ 3. Præterea, Prudentia non est sine cognitione universalium. Sed universalium cognitio potest per oblivionem amitti: Ergo & prudentia.

SED CONTRA est, quòd Philosoph. * dicit in 6. Ethicor. quod *oblivio est artis, & non prudentiæ.*

CONCLUSIO.

*Cùm prudentia non in sola cognitione, sed etiam in appetitu consistat, non sola oblivione, sicut artes, & scientia, sed multo magis vitiosa passione tollitur atque amittitur.*

RESPONDEO dicendum, quòd oblivio respicit cognitionem tantum, & ideo per oblivionem potest aliquis artem totaliter perdere, & similiter scientiam, quæ in ratione consistunt. Sed prudentia non consistit in sola cognitione, sed etiam in appetitu: quia, ut dictum * est (art. 8.) principalis ejus actus est præcipere, quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum & operandum. Et ideo prudentia non directè tollitur per oblivionem, sed magis corrumpitur per passiones. Dicit enim Philos. * in 6. Eth. quod *delectabile & triste pervertit æstimationem prudentiæ.* Unde Dan. 13. dicitur: *Species decepit te, & concupiscentia subvertit cor tuum.* Et Exod. 23. dicitur: *Ne accipias munera, quæ excæcant etiam prudentes.* Oblivio tamen potest impedire prudentiam, inquantum procedit ad præcipiendum ex aliqua cognitione, quæ per oblivionem tolli potest.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd scientia est in sola ratione. Unde de ea est alia ratio, ut suprà dictum * est.

AD SECUNDUM dicendum, quod experimentum prudentiæ non acquiritur ex sola memoria, sed ex exercitio rectè præcipiendi.

AD TERTIUM dicendum, quòd prudentia principaliter consistit non in cognitione universalium, sed in applicatione ad opera, ut dictum * est (art. 3.) Et ideo oblivio, universalis cognitionis non corrumpit id quod est principale in prudentia: sed aliquod impedimentum eis affert, ut dictum est. [* Art. 3. huius q.]

QUÆSTIO XLVIII.

*De partibus prudentiæ, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est de partibus prudentiæ.
Circa quas quæruntur quatuor.
¶ Primò, quæ sunt partes prudentiæ.
¶ Secundò, de partibus quasi integralibus ejus.
¶ Tertiò, de partibus subjectis ejus.
¶ Quartò, de partibus potentialibus.

QUÆSTIONIS XLVIII,

Generatim de omnibus Prudentiæ partibus, Unicò articulo seu quæstiuncula absolutæ,

AXIOMA.

| | | |
|---|---|---|
| *Triplices enumerantur prudentiæ partes* | *Quædam sunt sine quibus perfectus prudentiæ actus esse non potest, integrales vulgò appellatæ, cujusmodi octo recensentur: videlicet.* | *Memoria, Intelligentia, Docilitas, Solertia, Ratio, Providentia, Circumspectio, & Cautio.* |
| | *Quædam sunt species prudentiæ, ut suo generi subjectæ: videlicet* | *Monarchica, Prudentia, & Polyarchica, cujus variæ sunt species.* |
| | *Quædam sunt virtutes finitimæ, accedentes quidem non tamen pertingentes ad perfectam prudentiæ rationem: cujusmodi sunt.* | *Eubulia, Synesis, & Gnome.* |

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum convenienter assignentur tres partes prudentiæ.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter assignentur tres partes prudentiæ, Tullius enim in 2. * Rhet. ponit tres partes prudentiæ scilicet *memoriam, intelligentiam, & providentiam* Macrobius autem * secundum sententiam Plotini, attribuit prudentiæ sex, scilicet *rationem, intellectum, circumspectionem providentiam, docilitatem, & cautionem.* Arist. autem * in 6. Ethic. dicit ad prudentiam pertinere *eubuliam, synesim, & gnomen.* Facit etiam mentionem circa prudentiam de *eustochia & solertia, sensu & intellectu.* Quidam autem alius Philosophus Græcus dicit quod ad prudentiam decem pertinent, scilicet *eubulia solertia, providentia, regnativa, militaris, politica, œconomica, dialectica, Rhetorica, & Physica.* Ergo videtur quod vel una assignatio sit superflua, vel alia diminuta. [Inf. q. 49. Et 3. d. 33. q. 3. art. 1. * Tullius in lib. 2. de inventione in f. 4. ante finem. † Macr. lib. 1. in Somnium Scipionis cap. 2. * lib. 6. cap. 9. 10 & 11 item. 5.]

¶ 2. Præterea, Prudentia dividitur contra scientiam. Sed politica, œconomica, dialectica, rhetorica, physica, sunt quædam scientiæ. Non ergo sunt partes prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Partes non excedunt totum sed memoria intellectus vel intelligentia, ratio, sensus, & docilitas non solum pertinent ad prudentiam, sed etiam ad omnes habitus cognoscitivos. Ergo non debent poni partes prudentiæ.

¶ 4. Præterea, Sicut consiliare & judicare & præcipere sunt actus rationis practicæ: ita etiam & uti, sicut suprà habitum * est. Sicut ergo eubulia adjungitur prudentiæ quæ pertinet ad consilium & synesis & gnome, quæ pertinent ad judicium: ita etiam debuit poni aliquid pertinens ad usum. [* 1. 2. q. 16. a. 1.]

¶ 5. Præterea, Solicitudo ad prudentiam pertinet sicut suprà dictum * est. Ergo etiam inter partes prudentiæ solicitudo poni debuit. [* q. præc. art. 9.]

CONCLUSIO.

*Integrales prudentiæ partes sunt, Memoria, Intelligentia, Docilitas, Solertia. Ratio, Prudentia, Circumspectio, & Cautio: partes verò subjectivæ sunt Prudentia sui regitiva, & prudentia multitudinis directiva, partes verò ejus potentiales sunt, Eubulia, Synesis, & Gnome.*

RESPONDEO dicendum, quòd triplex est pars, scilicet *integralis*, ut paries, tectum & fundamentum sunt partes domus: *subjectiva*, sicut bos & leo sunt partes animalis, & *potentialis*, sicut nutritivum & sensitivum sunt partes animæ. Tribus ergo modis possunt assignari partes alicui virtuti. Uno modo ad similitudinem partium integralium: ut scilicet illa dicantur esse partes virtutis alicujus, quæ necesse est concurrere ad perfectum actum virtutis illius. Et sic ex omnibus enumeratis possunt accipi octo partes prudentiæ, scilicet sex, quas enumerat Macrob. * quibus addenda est septima, scilicet *memoria*, quam ponit Tullius, & *eustochia* sive *solertia*, quam ponit Arist. Nam sensus prudentiæ, [* Locis citatis in arg.]

* lib. 6. c. 11. circa finem. tom. 5.

etiam *intellectus* dicitur. Unde Philosoph. dicit * in 6. Ethicor. *Horum ergo oportet habere sensum, hic autem est intellectus.* Quorum octo quinque pertinent ad prudentiam, secundum id quod est cognoscitiva, scilicet *memoria, ratio, intellectus, docilitas, & solertia*; Tria vero alia pertinent ad eam, secundum quod est præceptiva applicando cognitionem ad opus, scilicet *providentia, circumspectio & cautio.* Quorum diversitatis ratio patet ex hoc quod circa cognitionem tria sunt consideranda. Primò quidem ipsa cognitio, quæ si sit præteritorum, est *memoria*, si autem præsentium, sive contingentium, sive necessariorum, vocatur *intellectus*, sive *intelligentia.* Secundò ipsa cognitionis acquisitio, quæ fit vel per disciplinam, & ad hoc pertinet *docilitas*: vel per inventionem, & ad hoc pertinet *eustochia* quæ est *bona conjecturatio*; hujus autem pars, ut dicitur in sexto † Ethic. est *solertia* quæ est *velox conjecturatio medij*, ut dicitur in primò Posterior. Tertiò considerandus est usus cognitionis, secundum scilicet quod ex cognitis aliquis procedit ad alia cognoscenda, vel judicanda. Et hoc pertinet *ad rationem.* Ratio autem ad hoc, quod rectè præcipiat, tria debet habere. Primò quidem, ut ordinet ad aliquid accommodum ad finem: & hoc pertinet ad providentiam. Secundò ut attendat circunstantias negotij: quod pertinet ad *circumspectionem.* Tertiò, ut vitet impedimenta: quod pertinet ad *cautionem.*

† lib. 6. c. 9. & 1. Poster. circa fin. tom. 5.

Partes autem subjectivæ virtutis dicuntur species ejus diversæ. Et hoc modo partes prudentiæ, secundum quod propriè sumitur, sunt prudentia per quam aliquis regit seipsum, & prudentia per quam aliquis regit multitudinem quæ differunt specie, ut dictum * est; & iterum prudentia quæ est multitudinis regitiva, dividitur in diversas species secundum diversas species multitudinis. Est autem quædam multitudo adunata ad aliquod speciale negotium, sicut exercitus congregatur ad pugnandum, cujus regitiva est *prudentia militaris.* Quædam verò multitudo est adunata ad totam vitam, sicut multitudo unius domus vel familiæ, cujus regitiva est *prudentia œconomica.* Et etiam multitudo unius civitatis vel regni; cujus quidem regula *directiva*, est in principe regnativa, in subditis autem *politica* simpliciter dicta. Si verò prudentia sumatur largè secundum quod includit etiam scientiam speculativam, ut suprà dictum * est, tunc etiam partes ejus ponuntur *Dialectica, Rhetorica, & Physica*, secundum tres modos procedendi in scientiis. Quorum unus est per demonstrationem ad scientiam causandam quod pertinet ad Physicam, ut sub Physica intelligantur omnes scientiæ demonstrativæ. Alius modus est ex probabilibus ad opinionem faciendam: quod pertinet ad Dialecticam. Tertius modus est ex quibusdam conjecturis ad suspicionem inducendam, vel ad aliqualiter persuadendum: quod pertinet ad Rhetoricam. Potest tamen dici, quod hæc tria pertinent ad prudentiam etiam propriè dictam, quæ ratiocinatur, interdum quidem ex necessariis, interdum ex probabilibus; interdum autem ex quibusdam conjecturis; Partes autem potentiales alicujus virtutis dicuntur virtutes adjunctæ quæ ordinantur ad aliquos secundarios actus vel materias, quasi non habentes totam potentiam principalis virtutis. Et secundum hoc ponuntur partes prudentiæ *eubulia*, quæ est circa consilium: & *synesis*, quæ est circa judicium eorum, quæ secundum regulas communes fiunt: & *gnome*, quæ est circa judicium eorum in quibus oportet quandoque à communi lege recedere. Prudentia vero est circa principalem actum, qui est præcipere.

* qu. 47. art. 11.

* præced. art. 2. ad 1. arg.

Ad primum ergo dicendum, quod diversæ assignationes differunt, secundum quod diversa genera partium ponuntur, vel secundum quod sub una parte unius assignationis includuntur multæ partes alterius assignationis, sicut * Tullius sub providentia includit *cautionem & circumspectionem*; sub intelligentia autem *rationem, docilitatem, & solertiam.*

* Loco citato in art.

Ad secundum dicendum, quòd œconomica & politica non accipiuntur hîc secundum quod sunt scientiæ, sed secundum quod sunt prudentiæ quædam. De aliis autem tribus patet responsio ex † dictis.

† In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd omnia illa ponuntur partes prudentiæ non secundum suam communitatem, sed secundum quod se habent ad ea quæ pertinent ad prudentiam.

Ad quartum dicendum, quòd rectè præcipere & ratione uti, semper se concomitantur, quia ad præceptum rationis sequitur obedientia inferiorum virium, quæ pertinent ad usum.

Ad quintum dicendum, quòd solicitudo includitur in ratione providentiæ.

## QUÆSTIO XLIX.

*De singulis prudentiæ partibus integralibus, in octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de singulis prudentiæ partibus quasi integralibus.

Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, de memoria.
¶ Secundò, de intellectu vel intelligentia.
¶ Tertiò, de docilitate.
¶ Quartò, de solertia.
¶ Quintò, de ratione.
¶ Sextò, de providentia.
¶ Septimò, de circumspectione.
¶ Octavò, de cautione.

## QUÆSTIONIS XLIX,

De prudentiæ iis partibus, quæ integrales nominantur, In octo partes distributæ.

AXIOMA.

*Prudentiæ actus, ut perfectus omnibúsque suis numeris absolutus sit, his octo partibus, memoria, intelligentia, docilitate, solertia, ratione, providentia, circumspectione, atque cautione opus habet:*
1 *ne, atque cautione opus habet: [1] Memoria quidem, ad*
2 *variorum experimentorū recordationem: [2] Intelligentia*
3 *ad extremi seu singularis principij cognitionem: [3] Docilitate ad mutuandum ab aliis plurimarum rerum noti-*
4 *tiam: [4] Solertia ad rectam celerémque ejus quod con-*
5 *venit, excogitationem: [5] Ratione ad naturam variarum rerum inter se collationem faciendam, earúmque cohæ-*
6 *rentiam perspiciendam? [6] Providentia ad cordatam eorum quæ fini laudabili proposito congruunt, ordinatio-*
7 *nem. [7] Circunspectione, ad eorum quæ actionem quamlibet circunstant, acutam perlustrationem. Et postre-*
8 *mo [8] Cautione ad eorum malorum, quæ bonorum speciem per se ferentia, plerisque imponunt, solicitam diligentémque vitationem.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum memoria sit pars prudentiæ.*

Sup. q. 48. cor. & 3. d. 33. q. 3. art. 1. q. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod memoria non sit pars prudentiæ: Memoria enim (ut probat * Philos.) est in parte animæ sensitiva. Prudentia autem est in ratiocinativa, ut patet in † 6. Ethic. Ergò memoria non est pars prudentiæ.

* in lib. de Memoria c. 1. tom. 2.

† l. 6. c. 5. non procul à fin. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Prudentia per exercitium acquiritur & perficitur. Sed memoria inest nobis à natura. Ergo memoria nō est pars prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Memoria est præteritorum, prudentia autem est futurorum operabilium, de quibus est consilium, ut dicitur in 6. * Ethic. Ergo memoria non est pars prudentiæ.

* lib. 6. c. 2. & 7. simul. t. 5.

Sed contra est, quod Tullius in 2. † Rhet. ponit memoriam inter partes prudentiæ.

† lib. 2. de Inventione in f. 4. ante fin. lib.

CONCLUSIO.

*Cùm ad prudentiam requiritur experimentum, necessario ipsa memoria pars prudentiæ est.*

Respondeo dicendum, quòd prudentia est circa contingentia operabilia, sicut dictum * est. In his autem non potest homo dirigi per ea quæ sunt simpliciter & ex necessitate vera, sed ex his quæ ut in pluribus accidunt. Oportet enim principia conclusionibus esse proportionata: ex *talibus talia concludere*, ut dicitur † in 6. Eth. quid autem sit in pluribus verum, oportet per experimentum considerare. Unde & in 2. Eth. Philosoph. dicit, quod *virtus intellectualis habet generationem & augmentum ex experimento & tempore.* Experimentum autem est ex pluribus memoriis, ut patet in primo * Metaphys. Unde consequens est, quod ad prudentiam requiritur plurium memoriam habere. Unde convenienter memoria ponitur pars prudentiæ.

* qu. 47. a. 2. & 4.

† lib. 6. ex capo. videtur haberi

* lib. 1. Ethic. in princ. lib. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum † est prudentia applicat universalem cognitionem ad particularia, quorum est sensus: Unde multa quæ pertinent ad partem sensitivam, requiruntur ad prudentiam, inter quæ est memoria.

† lib. 1. c. 1. non longè à prin. to. 3.

* qu. 47. a. 3. & 7.

Ad secundum dicendum, quòd sicut prudentia aptitudinem quidem habet ex natura, sed ejus complementum est ex exercitio vel gratia; ita etiam, ut Tull. dicit * in sua Rhet. memoria non solum à natura perficitur, sed etiam *habet plurimū artis & industriæ*: Et sunt quatuor per quæ homo proficit in bene memorando. Quorum primum est, ut eorum quæ vult memorari quasdam similitudines assumat convenientes, nec tamen omninò consuetas; quia ea quæ sunt inconsueta, magis miramur, & sic in eis animus magis & vehementius detinetur; ex quo fit, quod eorum quæ in pueritia vidimus magis memoremur. Ideo autem necessaria est hujusmodi similitudinum vel imaginum adinventio, quia intentiones simplices & spirituales facilius ex animo elabuntur, nisi quibusdam similitudinibus corporalibus quasi alligentur, quia humana cognitio potentior est circa sensibilia: unde & memorativa ponitur in parte sensitiva. Secundò oportet, ut homo ea quæ memoriter vult tenere, sua consideratione ordinatè disponat, ut ex uno memorato facilè ad aliud procedatur. Unde Philosoph. dicit in lib. * de memoria (cap. 3.) *A locis videntur reminisci aliquando; causa autem est quia velociter ab alio in aliud veniunt.* Tertiò oportet, ut homo solicitudinem apponat & affectum adhibeat ad ea quæ vult rememorari: quia quantò aliquid magis fuerit impressum animo, tanto minus elabitur. Unde & Tull. dicit in sua Rhet. quod *solicitudo conservat integras simulacrorum figuras.* Quartò oportet, quod ea frequenter meditemur, quæ volumus memorari: Unde Philos. dicit in lib. * de Memoria (cap. 3.) quod *meditationes memoriam salvant*: quia, ut in eodem lib. dicitur *consuetudo est quasi natura.* Unde quæ multoties intelligimus, citò reminiscimur quasi naturali quodam ordine ab uno ad aliud procedentes.

* lib. 3. ad Herennium in 4. fol. ante fin. lib.

* Cap. 2. in med. tom. 2.

* Cap. 2. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quòd ex præteritis oportet nos quasi argumentum sumere de futuris: & ideo memoria præteritorum necessaria est ad bene consiliandum de futuris.

ARTICULUS II.

*Utrum intellectus sit pars prudentiæ.*

Sup. qu. 48. cor. Et 3. di. 33 qu. 3. art. 1. q. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd intellectus non sit pars prudentiæ. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur,

duntur, unum non est pars alterius. Sed intellectus ponitur virtus intellectualis condivisa prudentiæ, ut patet in 6.* Ethic. Ergo intellectus non debet poni pars prudentiæ.

¶ 2. Præterea, Intellectus ponitur inter dona Spiritus sancti, & correspondet fidei, ut supra habitum † est (quæst. 8. art. 2.) Sed prudentia est alia virtus à fide, ut per supra dicta * patet (1. 2. quæst. 62. art. 2.) Ergo intellectus non pertinet ad prudentiam.

¶ 3. Præterea, Prudentia est singularium operabilium, ut dicitur in 6. † Ethic. Sed intellectus est universalium cognoscitivus & immaterialium, ut patet in 3. * de Anima (text. 38.) Ergo intellectus non est pars prudentiæ.

Sed contra est, quòd † Tullius ponit *intelligentiam* partem prudentiæ, & Macrobius *intellectum*, quod in idem redit.

** lib. 6. c. 3. & 6. tom. 5. † qu. 8. art. 2. * 1. 2. qu. 62. art. 2. & supra q. 4. † lib. 6. c. 7. & 8. tom. 5. * lib. 3. de anima, text. 38. tom. 2. † Tullius lib. 2. de inventione fol. 4. ante fin. lib.*

CONCLUSIO.

*Cùm prudentia sit agibilium recta ratio: intellectus, non ut potentia quædam, sed ut quædam recta æstimatio est alicujus extremi principij, prudentiæ pars est.*

Respondeo dicendum, quòd intellectus non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quandam rectam æstimationem alicujus extremi principij, quod accipitur ut per se notum: sicut & prima demonstrationum principia intelligere dicimur. Omnis autem deductio rationis ab aliquibus procedit quæ accipiuntur ut prima: unde oportet quod omnis processus rationis ab aliquo intellectu procedat. Quia ergo prudentia est *recta ratio agibilium*, ideo necesse est quod totus processus prudentiæ ab intellectu derivetur: & propter hoc intellectus ponitur pars prudentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio prudentiæ terminatur sicut ad conclusionem quandam ad particulare operabile ad quod applicat universalem cognitionem, ut ex dictis patet: Conclusio autem singularis syllogizatur ex universali & singulari propositione. Unde oportet quòd ratio prudentiæ ex duplici intellectu procedat: quorum unus est, qui est cognoscitivus universalium, quod pertinet ad intellectum, qui ponitur virtus intellectualis, qua naturaliter nobis cognita sunt, non solum universalia principia speculativa, sed etiam practica: sicut *nulli esse malefaciendum*, ut ex dictis * patet (qu. 47. art. 3. & 6.) Alius autem intellectus est, qui (ut dicitur in 6. † Ethicorum,) est *cognoscitivus extremi*, id est alicujus primi singularis, seu principij contingentis operabilis, propositionis scilicet minoris, quam oportet esse singularem in syllogismo prudentiæ, ut dictum * est (qu. 47. art. 3. 6. & 7.) Hoc autem principium singulare est aliquis singularis finis, ut dicitur ibidem: unde *intellectus*, qui ponitur pars prudentiæ, est quædam recta æstimatio de aliquo particulari fine.

** qu. 47. a. 3. & 6. † lib. 6. cap. 11. circa med. * qu. 47. art. 3. 6. & 7.*

Ad secundum dicendum, quòd intellectus qui ponitur donum Spiritus sancti, est quædam acuta perspectio divinorum, ut ex suprà dictis * patet (art. 8.) aliter autem ponitur intellectus pars prudentiæ, ut dictum † est.

** qu. 8. a. 1. & 2. † In corp.*

Ad tertium dicendum, quòd ipsa recta æstimatio de fine particulari, & *intellectus* dicitur, inquantum est alicujus principij, & *sensus* inquantum est particularis. Et hoc est quod Philosophus dicit in 6. * Ethicorum. *Horum* (scilicet singularium) *oportet habere sensum: hic autem est intellectus.* Non autem hoc est intelligendum de sensu particulari, quo cognoscimus propria sensibilia, sed de sensu interiori, quo de particularibus judicamus.

** lib. 6. cap. 11. in med. tom. 5.*

## ARTICULUS III.

*Utrum docilitas debeat poni pars prudentiæ.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd docilitas non debeat poni pars prudentiæ. Illud enim quod requiritur ad omnem virtutem intellectualem, non debet appropriari alicui earum. Sed docilitas necessaria est ad quamlibet virtutem intellectualem. Ergo non debet poni pars prudentiæ.

*Sup. q. 48. art. unic. cor. Et 3. d. 33. q. 3. art. 1.*

¶ 2. Præterea, Ea quæ ad virtutes humanas pertinent, sunt in nobis: quia secundum ea quæ in nobis sunt, laudamur vel vituperamur. Sed non est in potestate nostra, ut dociles simus: sed hoc ex naturali dispositione quibusdam convenit. Ergo non est pars prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Docilitas ad discipulum pertinet. Sed prudentia cùm sit præceptiva, videtur magis ad magistros pertinere, qui etiam *præceptores* dicuntur. Ergo docilitas non est pars prudentiæ.

Sed contra est, quod Macrobius * secundùm sententiam Plotini, ponit *docilitatem* inter partes prudentiæ.

** lib. 1. in somnium Scipionis c. 8. circa med. lib.*

CONCLUSIO.

*Cùm prudentia consistat circa particularia operabilia contingentia, convenienter ejus pars ponitur docilitas.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum † est (art. 2. ad 1. & qu. 47. art. 3.) prudentia consistit circa particularia operabilia, in quibus cum sint quasi infinitæ diversitates non possunt ab uno homine sufficienter omnia considerari; nec per modicum tempus, sed per temporis diuturnitatem. Unde in his quæ ad prudentiam pertinent maximè indiget homo ab aliis erudiri, & præcipuè ex senibus qui sanum intellectum adepti sunt circa fines operabilium. Unde Philosophus dicit in 6. Ethicor. *oportet attendere expertorum & seniorum & prudentium indemonstrabilibus enuntiationibus & opinionibus, non minus quàm demonstrationibus.* Propter experientiam enim vident principia: unde & Proverb. 3. dicitur: *Ne innitaris prudentiæ tuæ*, & Eccles. 6. dicitur, *in multitudine Presbyterorum* (id est, seniorum) *prudentium sta, & sapientiæ illorum ex corde conjungere.* Hoc autem pertinet ad docilitatem, ut aliquis sit bene disciplinæ susceptivus: & ideo convenienter *docilitas* ponitur pars prudentiæ.

*† Artic. præc. ad 1. & q. 47. art. 3. * lib. 6. cap. 11. in fine, tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd etsi *docilitas* utilis sit ad quamlibet virtutem intellectualem, præcipuè tamen ad prudentiam ratione jam * dicta.

** In corp. art.*

Ad secundum dicendum, quòd docilitas, sicut & alia quæ ad prudentiam pertinent, secundum aptitudinem quidem est à natura: sed ad ejus consummationem plurimum valet humanum studium, dum scilicet homo sollicitè, frequenter, & reverenter applicat animum suum documentis majorum, non negligens ea propter ignaviam, nec contemnens, propter superbiam.

Ad tertium dicendum, quòd per prudentiam aliquis præcipit non solum aliis, sed etiam sibiipsi, ut dictum * est (quæst. 47. art. 12. ad 3.) unde etiam in subditis locum habet, ut suprà dictum † est (qu. 47. art. 12.) ad quorum prudentiam pertinet *docilitas*, quamvis etiam ipsos majores oportet *dociles* quantum ad aliqua esse, quia nullus in his quæ subsunt prudentiæ, sibi quantum ad omnia sufficit, ut dictum * est.

** q. 47. a. 12. ad 3. † q. 47. art. 12. * In corp. art.*

## ARTICULUS IV.

*Utrum solertia sit pars prudentiæ.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod solertia non sit pars prudentiæ. Solertia enim se habet ad facilè invenienda media in demonstrationibus, ut patet in 1. † Poster. (cap. ult.) Sed ratio prudentiæ non est demonstrativa, cùm sit contingentium. Ergo ad prudentiam non pertinet solertia.

*Sup. q. 48. art. unic. cor. Et 3. d. 33. q. 3. a. 1. q. 4. † Circa fin. lib. 1. Posterior. tom. 1.*

¶ 2. Præterea, Ad prudentiam pertinet benè consiliari, ut dicitur in 6. * Ethicorum. Sed in benè consiliando non habet locum solertia, quæ est eustochia quædam, id est, *bona conjecturatio*, quæ est sine ratione & velox. Oportet autem consiliari tardè, ut dicitur in 6. Ethic. Ergo solertia non debet poni pars prudentiæ.

** lib. 6. cap. 5. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Solertia, ut dictum † est (qu. 48. art. unico.) est quædam *bona conjecturatio*. Sed conjecturis uti est proprium Rhetorum. Ergo solertia magis pertinet ad Rhetoricam, quam ad prudentiam.

*† q. præc. art. 1.*

Sed contra est, quod Isidor. dicit in lib. * Etymol. *Sollicitus dicitur quasi solers & citus.* Sed sollicitudo ad prudentiam pertinet: sicut suprà dictum † est (qu. 47. art. 9.) Ergo & solertia.

** lib. 10. c. 1. 8. & in ipsis: Sapiens. † qu. 47. art. 9.*

CONCLUSIO.

*Sicut docilitas pars dicitur prudentiæ, qua homo benè se habet in suscipiendo ab alio de agendis rectam æstimationem, ita solertia, qua homo per se ipsum benè se habet in inveniendo talem æstimationem, ejusdem prudentiæ pars rectè dicitur.*

Respondeo dicendum, quòd prudentis est rectam æstimationem habere de operandis. Recta autem æstimatio sive opinio acquiritur in operativis sicut in speculativis, dupliciter. Uno quidem modo per se inveniendo: alio modo ab alio addiscendo. Sicut autem docilitas ad hoc pertinet, ut homo bene se habeat, in acquirendo rectam opinionem ab alio; ita solertia ad hoc pertinet: ut homo benè se habeat in acquirendo rectam æstimationem per seipsum: ita tamen ut solertia accipiatur pro eustochia, cujus est pars. Nam eustochia est bene conjecturativa de quibuscunque: Solertia autem est *facilis & prompta conjecturatio circa inventionem medij*, ut dicitur in primo Posteriorum. Tamen ille Philosophus, qui ponit solertiam partem prudentiæ, accipit eam communiter pro omni eustochia. Unde dicit: *Solertia est habitus, qui provenit ex repentino, inveniens quod congruit.*

Ad primum ergo dicendum, quod *solertia* non solum se habet circa inventionem medij in demonstrativis, sed etiam in operativis: putà cùm aliquis videns aliquos alicui amicos factos, conjecturando putat eos fuisse inimicos ejusdem, ut ibidem Philosophus dicit: & hoc modo *solertia* pertinet ad prudentiam.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus unam rationem inducit in 6. * Ethic. ad ostendendum, quod eubulia, quæ est benè consiliativa, non est *eustochia* cujus laus est in veloci consideratione ejus quod oportet: potest autem aliquis esse benè consiliativus, etsi diutius consilietur vel tardius: nec tamen propter hoc excluditur quin bona conjecturatio ad bene consiliandum valeat, & quandoque necessaria sit, quando scilicet ex improviso occurrit aliquid agendum, & ideo *solertia* convenienter pars prudentiæ ponitur.

** lib. 6. cap. 9. tom. 5.*

Ad tertium dicendum, quòd Rhetorica etiam ratiocinatur circa operabilia. Unde nihil prohibet idem ad Rhetoricam & prudentiam pertinere: & tamen *conjecturatio* hic non sumitur solum secundum quod pertinet ad conjecturas quibus utuntur Rhetores: sed secundum quod in quibuscunque conjicere dicitur homo veritatem.

## ARTICULUS V.

*Utrum ratio debeat poni pars prudentiæ.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd ratio non debeat poni pars prudentiæ. Subjectum enim accidentis, non est pars ejus. Sed prudentia est in ratione sicut in subjecto, ut dicitur in 6. * Ethic. Ergo *ratio* non debet poni pars prudentiæ.

*S. p. q. 48. art. unic. cor. Et 3. d. 33. q. 3. a. 1. q. 4. * lib. 6. cap. 5. non procul a fin. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Illud quod est multis commune, non debet alicuius eorum poni pars, vel si ponatur, debet poni pars ejus cui potissimè convenit. *Ratio* autem necessaria est in omnibus virtutibus intellectualibus, & præcipuè in sapientia & scientia, quæ utuntur

utuntur ratione demonstrativa. Ergo *ratio* non debet poni pars prudentiæ.

¶ 2. Præterea, Ratio non differt per essentiam potentiæ ab intellectu, ut prius habitum † est (1. part. quæst. 79.) Si igitur intellectus ponitur pars prudentiæ superfluum fuit addere *rationem*.

† 1. p. q. 79. art. 8. * lib. 1. in somnium Scip. in 2 fol. ante med.

SED CONTRA est, quod Macrob. * secundum sententiam Plotini, *rationem* numerat inter partes prudentiæ.

CONCLUSIO.

*Cùm prudentis sit esse bene consiliativum, rectè ipsa ratio, per quam homo bene ratiocinatur, pars prudentiæ ponitur.*

RESPONDEO dicendum, quòd opus prudentis est esse benè consiliativum, ut dicitur in sexto Ethicorum. † Consilium autem est inquisitio quædam ex quibusdam ad alia procedens: hoc autem est opus rationis. Unde ad prudentiam necessarium est quòd homo sit bene ratiocinativus: & quia ea, quæ exiguntur ad perfectionem prudentiæ dicuntur quasi integrales partes prudentiæ; inde est, quod *ratio* inter partes prudentiæ connumerari debet.

† lib. 6. c. 5. & 9.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *ratio* non sumitur hic pro ipsa potentia rationis, sed pro ejus bono usu.

AD SECUNDUM dicendum, quod certitudo rationis est ex intellectu sed necessitas rationis est ex defectu intellectus. Illa enim in quibus vis intellectus plenariè viget, ratione non indigent, sed suo simplici intuitu veritatem comprehendunt; sicut Deus & Angeli. Particularia autem operabilia, in quibus prudentia dirigit, recedunt præcipuè à conditione intelligibilium, & tanto magis, quanto sunt minus certa seu determinata. Ea enim quæ sunt artis, licet sint singularia, tamen sunt magis determinata & certa: Unde in pluribus eorum non est consilium propter certitudinem, ut dicitur in tertio * Ethicorum: & ideo quamvis in quibusdam aliis virtutibus intellectualibus sit certior ratio, quam in prudentia, tamen ad prudentiam maximè requiritur, quod sit homo benè ratiocinativus, ut possit benè applicare universalia principia ad particularia, quæ sunt varia & incerta.

* lib. 3. c. 3. ante med. t. 5.

AD TERTIUM dicendum, quod etsi intellectus & ratio non sint diversæ potentiæ, tamen denominantur ex diversis actibus. Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione & discursu: & ideo utrumque ponitur pars prudentiæ, ut ex dictis * patet (quæst. 47. art. 2. & 3.)

* In corp. art. 2. & 4 præc. a. 1. & 5. Sup. qu. 59. art. unic. cor. Et 1. qu. 11. ar. 1. cor.

ARTICULUS VI.

*Utrum providentia debeat poni pars prudentiæ.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd providentia non debeat poni pars prudentiæ. Nihil enim est pars suiipsius. Sed providentia, videtur idem esse quod prudentia: quia, ut Isidorus * dicit in libro Ethimolog. *Prudens dicitur quasi porro videns & ex hoc etiam nomen providentiæ sumitur*, ut Boët. * dicit in libro de Consolatione. Ergo prudentia non est pars prudentiæ.

† lib. 10. c. 15. incipit, Prudens, in princ. * lib. 1. in somnium Scip. in fol. 2. ant med. † Tullius lib. 2. de Inventione in fol. ante fin. * qu. 48.

¶ 2. Præterea, Prudentia est solum practica. Sed providentia potest etiam esse speculativa, quia visio ex qua sumitur nomen providentiæ, magis pertinet ad speculativam, quam ad operativam. Ergo Prudentia non est pars prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Principalis actus prudentiæ est præcipere, secundarius autem est judicare & consiliari. Sed nihil horum videtur importari propriè per nomen providentiæ. Ergo providentia non est pars prudentiæ.

SED CONTRA est, auctoritas Tullij & * Macrobij qui ponunt *providentiam* partem prudentiæ, ut ex suprà * dictis patet (quæst. 48.)

CONCLUSIO.

*Providentia est pars prudentiæ.*

† qu. 47. art. 7.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum † est (qu. 47. art. 7.) prudentia propriè est circa ea quæ sunt ad finem: & hoc ad ejus officium propriè pertinet, ut ad finem debitè ordinentur: & quamvis aliqua necessaria sint propter finem, quæ subjiciuntur divinæ providentiæ, humanæ tamen providentiæ non subjiciuntur nisi contingentia operabilia, quæ per hominem possunt fieri propter finem. Præterita autem in necessitatem quandam transeunt, quia impossibile est non esse quod factum est. Similiter etiam præsentia inquantum hujusmodi, necessitatem quandam habent, necesse est enim Socratem sedere dum sedet. Unde consequens est, quod contingentia futura secundum quod sunt per hominem in finem humanæ vitæ ordinabilia, pertineant ad prudentiam: utrumque autem horum importatur in nomine providentiæ; importat enim providentia respectum quendam alicujus distantis ad ea quæ in præsenti occurrunt, & ordinanda sunt. Unde *providentia* est pars prudentiæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quandoque multa requiruntur ad unum, necesse est unum eorum esse principale, ad quod omnia alia ordinantur: unde in quolibet toto necesse est, esse unam formalem partem & prædominantem, à qua totum unitatem habet & secundum hoc providentia est principaliter inter omnes partes prudentiæ, quia omnia alia quæ requiruntur ad prudentiam ad hoc necessaria sunt, ut aliquid rectè ordinetur in finem. Et ideo nomen ipsius prudentiæ sumitur à providentia sicut à principaliori sua parte.

AD SECUNDUM dicendum, quòd speculatio est circa universalia & circa necessaria, quæ secundum se non sunt procul, cum sint ubique & semper; etsi sint procul quoad nos, inquantum ab eorum cognitione deficimus. Unde providentia non propriè dicitur in speculativis, sed solum in practicis.

AD TERTIUM dicendum, quòd in recta ordinatione ad finem, qui includitur in ratione providentiæ, importatur rectitudo consilij & judicij & præcepti, sine quibus recta ordinatio in finem esse non potest.

ARTICULUS VII.

*Utrum circunspectio possit esse pars prudentiæ.*

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd *circunspectio* non possit esse pars prudentiæ; *circunspectio* enim videtur esse consideratio quædam eorum, quæ circunstant. Hujusmodi autem sunt infinita, quæ non possunt comprehendi ratione, in qua est prudentia. Ergo circunspectio non debet poni pars prudentiæ.

Supr. q. 48. art. unic. cor. Et 3 d. 33. qu. 3. a. 1. q. 1.

¶ 2. Præterea, Circunstantiæ magis videntur pertinere ad virtutes morales, quam ad prudentiam. Sed *circunspectio* nihil aliud esse videtur, quàm respectus circunstantiarum. Ergo *circunspectio* magis videtur ad morales virtutes pertinere, quàm ad prudentiam.

¶ 3. Præterea, Qui potest videre quæ procul sunt, multo magis potest videre quæ circa sunt. Sed per providentiam homo est potens prospicere quæ procul sunt. Ergo ipsa sufficit ad considerandum ea, quæ circunstant. Non ergo oportuit præter providentiam ponere *circunspectionem* partem prudentiæ.

SED CONTRA est, auctoritas * Macrobij, ut suprà dictum † est.

* lib. 6. in somnium Scip. in fol. 2. ante medium. † 7 præc. art. 1.

CONCLUSIO.

*Circunspectio, qua homo id quod ordinatur in finem, cum his comparat quæ circunstant, prudentiæ pars est.*

RESPONDEO dicendum, quòd ad prudentiam, sicut dictum * est (quæst. 47. art. 6. & 7.) præcipuè pertinet rectè ordinare aliquid ad finem. Quod quidem rectè non fit, nisi finis bonus sit, & id, quod ordinatur in finem, sit etiam bonum & conveniens fini. Sed quia prudentia, sicut dictum † est (quæst. 47. art 6.) est circa singularia operabilia, in quibus multa concurrunt: contingit aliquid secundum se consideratum esse bonum & conveniens fini, quod tamen ex aliquibus concurrentibus redditur vel malum, vel non opportunum ad finem. Sicut ostendere signa amoris alicui secundum se consideratum, videtur, esse conveniens ad alliciendum ejus animum ad amorem: sed si contingat in animo illius superbia, vel suspicio adulationis, non erit hoc conveniens ad finem: & ideo necessaria est circunspectio ad prudentiam, ut scilicet homo id quod ordinatur ad finem, comparet etiam cum his quæ circunstant.

* qu. 47. art. 6. 7. & a. 6. præc. * qu. 47. art. 6.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod licet ea quæ possunt circunstare, sint infinita: tamen ea quæ circunstant in actu, non sunt infinita, sed pauca quædam sunt quæ immutant judicium rationis in agendis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd circunstantiæ pertinent ad prudentiam quidem sicut ad determinandum eam, ad virtutes autem morales, inquantum per circunstantiarum determinationem perficiuntur.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut ad providentiam pertinet prospicere id, quod est per se conveniens fini: ita ad circunspectionem pertinet considerare an sit conveniens fini secundum ea quæ circunstant. Utrumque autem eorum habet specialem difficultatem: & ideo utrumque eorum seorsum ponitur pars prudentiæ.

ARTICULUS VIII.

*Utrum cautio debeat poni pars prudentiæ.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod *cautio* non debeat poni pars prudentiæ. In his enim in quibus malum esse non potest esse, non est necessaria cautio. Sed *virtutibus nemo male utitur*, ut dicit August. in lib. * de lib. arbit. Ergo *cautio* non pertinet ad prudentiam quæ est directiva virtutum.

Locis suprà art. 7. indicatis. * lib. 2. c. 18. & 19. to. 1.

¶ 2. Præterea, Ejusdem est providere bona, & cavere mala. sicut ejusdem artis est facere sanitatem & curare ægritudinem. Sed providere bona pertinet ad providentiam: Ergo etiam cavere mala. Non ergo *cautio* debet poni pars alia prudentiæ à providentia.

¶ 3. Præterea, Nullus prudens conatur ad impossibile; sed nullus potest præcavere omnia mala que possunt contingere. Ergo cautio non pertinet ad prudentiam.

SED CONTRA est, quod Apost. dicit ad Eph. 5. *Videte quomodo cautè ambuletis.*

CONCLUSIO.

*Cùm contingentia operabilia, materia sint prudentiæ, cautio convenienter pars prudentiæ ponitur.*

RESPONDEO dicendum, quòd ea circa quæ est prudentia sunt contingentia operabilia: in quibus sicut verum potest admisceri falso, ita & malum bono propter multiformitatem hujusmodi operabilium, in quibus bona plerumque impediuntur à malis, & mala habent speciem boni. Et ideo necessaria est *cautio* ad prudentiam, ut sic accipiantur bona, quod vitentur mala.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cautio non est necessaria in moralibus actibus, ut aliquis sibi caveat ab actibus virtutum, sed ut sibi caveat ab eis, per quæ actus virtutum impediri possunt.

AD SECUNDUM dicendum, quod opposita mala cavere ejusdem rationis est, & prosequi bona: sed vitare aliqua impedimenta extrinseca, hoc pertinet ad aliam rationem. Et ideo *cautio* distinguitur à providentia, quamvis utrumque pertineat ad unam virtutem prudentiæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd malorum quæ homini vitanda

da occurrunt, quædam sunt quæ ut in pluribus accidere solent, & talia comprehendi ratione possunt: & contra hæc ordinatur *cautio*, ut totaliter vitentur, vel ut minus noceant. Quædam verò sunt quæ ut in paucioribus & casualiter accidunt: & hæc cum sint infinita, ratione comprehendi non possunt nec homo sufficit ea præcavere, quamvis per officium prudentiæ homo contra omnes fortunæ insultus se disponere possit ut minus lædatur.

## QVÆSTIO L.

*De prudentia partibus subjectivis, in quatuor articulos divisa.*

POstea considerandum est de partibus subjectivis prudentiæ. Et quia de prudentia, per quam aliquis regit seipsum, jam dictum est, restat nunc dicendum de speciebus prudentiæ, quibus multitudo gubernatur.

Circa quas quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum regnativa debeat poni species prudentiæ.
¶ Secundò, utrum politica.
¶ Tertiò, utrum œconomica.
¶ Quartò, utrum militaris.

## QVÆSTIONIS QVINQVAGESIMÆ, De partibus prudentiæ Poliarchicæ subjectivis, Quadripartitò distributæ,

### AXIOMA.

*Cum virtutes, & similiter artes universæ, objectorum in*
1 *quibus versantur diversitate varientur, palam est,* ¹ *laudabilem regni administrationem, seu Monarchiam:*
2 ² *rectam civitatis gubernationem, seu Politicam,*
3 ³ *item familiæ cordatam institutionem, seu œcono-*
4 *micam,* ⁴ *cum ea virtute, qua exercitus laudabiliter administratur, distinctas esse prudentiæ Poliarchicæ formas.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum regnativa debeat poni species prudentiæ.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd *regnativa* non debeat poni species prudentiæ. Regnativa enim ordinatur ad justitiam conservandam: dicitur enim in 5.* Ethic. quod *princeps est custos justi.* Ergo *regnativa* magis pertinet ad justitiam quam ad prudentiam.

¶ 2. Præterea, Secundum Philosoph. in 3.† Politicorum (cap. 5.) regnum est una sex specierum Politiarum, sed nulla species prudentiæ sumitur secundum alias quinque politias, quæ sunt *aristocratia, timocratia, tyrannis, olicratia, democratia.* Ergo nec secundum regnum debet sumi *regnativa.*

¶ 3. Præterea, Leges condere non solum pertinet ad reges, sed etiam ad quosdam alios principatus, & etiam ad populum, ut patet per Isidor.* in lib. Etymol. Sed Philosophus in 6. Ethic.† ponit *legispositivam* partem prudentiæ. Inconvenienter ergo loco ejus ponitur regnativa.

SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 6.* Politicor. (cap. 3.) quod *prudentia est propria virtus principis.* Ergo principalis prudentia debet esse *regnativa.*

### CONCLUSIO.

*Cum ad prudentiam spectet regere ac præcipere convenienter pars prudentiæ specifica est ipsa regnativa, quæ est ipsa regis prudentia qua civitatem vel regnum regit.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex supra dictis † patet, ad prudentiam pertinet regere & præcipere: & ideo ubi invenitur specialis ratio regiminis & præcepti in humanis actibus, ibi etiam invenitur specialis ratio prudentiæ. Manifestum est autem quòd in eo qui non solum seipsum habet regere, sed etiam communitatem perfectam civitatis vel regni, invenitur specialis & perfecta ratio regiminis. Tantò enim regimen perfectius est, quantò universalius est, ad plura se extendens, ulteriorem finem attingens: & ideo regi ad quem pertinet regere civitatem vel regnum, prudentia competit secundum specialem & perfectissimam sui rationem. Et propter hoc *regnativa* ponitur species prudentiæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd omnia quæ sunt virtutum moralium, pertinent ad prudentiam, sicut ad dirigentem unde & *ratio recta prudentiæ* ponitur in diffinitione virtutis moralis ut suprà dictum * est (quæst. 47. art. 5. ad 1.) Et ideo etiam executio justitiæ prout ordinatur ad bonum commune, quod pertinet ad officium regis, indiget directione prudentiæ. Unde istæ duæ virtutes sunt maximè propriæ regi, scilicet prudentia & justitia, secundum illud Hierem. 23. *Regnabit rex, & sapiens erit, & faciet judicium & justitiam in terra.* Quia tamen dirigere magis pertinet ad regem, exequi autem ad subditos, & ideo *regnativa* magis ponitur species prudentiæ quæ est directiva, quam justitiæ quæ est executiva.

AD SECUNDUM dicendum, quod regnum inter alias politias est optimum regimen, ut dicitur in 8.* Ethic. Et ideo species prudentiæ magis debuit denominari à regno: ita tamen quod sub *regnativa* comprehendantur omnia alia regimina recta, non autem perversa quæ virtuti opponuntur, unde non pertinent ad prudentiam.

AD TERTIUM dicendum, quòd Philosophus denominat *regnativam* à principali actu regis, qui est leges ponere. Quod etsi conveniat aliis, non convenit eis nisi secundum quòd participant aliquid de regimine regis.

### ARTICULUS II.

*Utrum politica convenienter ponatur pars prudentiæ.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd politica inconvenienter ponatur pars prudentiæ. Regnativa enim est pars politicæ prudentiæ, ut dictum * est. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo *politica* non debet poni alia species prudentiæ.

¶ 2. Præterea, Species habituum distinguuntur secundum diversa objecta: sed eadem sunt quæ oportet regnantem præcipere, & subditum exequi. Ergo *politica* secundum quod pertinet ad subditos, non debet poni species prudentiæ distincta à regnativa.

¶ 3. Præterea, Unusquisque subditorum est singularis persona. Sed quælibet singularis persona seipsam sufficienter dirigere potest per prudentiam communiter dictam. Ergo non oportet poni aliam speciem prudentiæ, quæ dicatur *politica.*

SED CONTRA est, quòd Philosophus dicit in 6.* Ethicor. *Ejus autem quæ circa civitatem, hæc quidem ut architectonica prudentia legis positiva, hæc autem commune nomen habet politica, circa singularia existens.*

### CONCLUSIO.

*Politica est pars specifica prudentiæ per quam homines seipsos regunt in obediendo præfectis in ordine ad commune bonum.*

RESPONDEO dicendum, quòd servus per imperium movetur à domino, & subditus à principante: aliter tamen quàm irrationalia & inanimata moventur à suis motoribus. Nam inanimata & irrationabilia aguntur solum ab alio, non autem ipsa agunt seipsa: quia non habent dominium sui actus per liberum arbitrium. Et ideo rectitudo regiminis ipsorum non est in ipsis, sed solum in motoribus: Sed homines servi, vel quicunque subditi ita aguntur ab aliis per præceptum, quod tamen agunt seipsos per liberum arbitrium, & ideo requiritur in eis quædam rectitudo regiminis, per quam seipsos dirigant in obediendo principantibus. Et ad hoc pertinet species prudentiæ, quæ *politica* vocatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut dictum est,* regnativa est perfectissima species prudentiæ: & ideo prudentia subditorum, quæ deficit à prudentia regnativa, retinet sibi nomen commune, ut prudentia dicatur: sicut in logicis *convertibile*, quod non significat essentiam, retinet sibi commune nomen proprii.

AD SECUNDUM dicendum, quòd diversa ratio objecti diversificat habitum secundum speciem: ut ex suprà dictis * patet. Eadem autem agenda considerantur quidem à rege secundum universaliorem rationem, quam considerentur à subdito qui obedit. Uni enim regi in diversis officiis multi obediunt. Et ideo regnativa comparatur ad hanc politicam, de qua loquimur, sicut ars architectonica ad eam, quæ manu operatur.

AD TERTIUM dicendum, quòd per prudentiam communiter dictam regit homo seipsum in ordine ad proprium bonum: Per politicam autem, de qua loquimur, in ordine ad bonum commune.

### ARTICULUS III.

*Utrum œconomica debeat poni species prudentiæ.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd *œconomica* non debet poni species prudentiæ. Quia, ut Philosophus dicit in 6. Ethicor. prudentia ordinatur ad *bene vivere* totum. Sed œconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias, ut dicitur in 1.† Ethicorum (cap. 1.) Ergo *œconomica* non est species prudentiæ.

¶ 2. Præterea, Sicut suprà habitum * est (qu. 47. art. 13.) prudentia non est nisi bonorum, Sed *œconomica* potest etiam esse malorum Multi enim peccatores providi sunt in gubernatione familiæ: Ergo *œconomica* non debet poni species prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Sicut in regno invenitur *principans* & *subditus*, ita etiam in domo. Si ergo œconomica est species prudentiæ, sicut & politica, deberet etiam paterna prudentia poni, sicut & regnativa. Non autem ponitur: ergo nec *œconomica* debet poni species prudentiæ.

SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 6 † Ethic. quod *illarum* (scilicet prudentiarum quæ se habent ad regimen multitudinis) *hæc quidem est œconomica, hæc autem legispositiva, hæc autem politica.*

### CONCLUSIO.

*OEconomica est species prudentiæ media inter politicam, & prudentiam quæ ad unius regimen est ordinata.*

RESPONDEO dicendum, quòd ratio objecti diversificata secundum universale & particulare, vel secundum totum & partem, diversificat artes & virtutes: secundum quam diversitatem una est principalis respectu alterius. Manifestum est autem quod domus medio modo se habet inter unam singularem personam, & civitatem, vel regnum. Nam sicut una singularis persona est pars domus, ita una domus est pars civitatis vel regni. Et ideo sicut prudentia communiter dicta quæ est regnativa unius, distinguitur à politica prudentia, ita oportet quod *œconomica* distinguatur ab utraque.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd divitiæ comparantur ad œconomicam, non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quæ-

SECUNDA SECUNDÆ. KKk 3 dam

Margin notes (left column): In q. 48. hunc. ar. Et 3. d. 33. q. 4. ... † lib. 3. cap. 5. ... * lib. 5. Etymol. cap. 10. † lib. 6. c. 8. paulo à princ. tom. 5. * lib. 3. c. 3. post med. tom. 5. † q. 47. art. 8. * q. 47. a. 1. ad 1. ... * lib. 8. cap. 10. circa princ. tom. 5.

Margin notes (right column): Locis supra ar. 1. notatis. * Art. praec. * lib. 6. cap. 8. ad princ. tom. 5. * In cor. art. & in sol. arg. art. praec. * q. 47. a. 5. & 1. 2. qu. 54. art. 2. Sup. qu. 47. a. 11. Et q. 49. ... * lib. 6. cap. 5. tom. 5. † lib. 1. cap. 1. tom. 5. * qu. 47. art. 13. † lib. 6. c. 8. paulo à princ. tom. 5.

dam, ut dicitur in 1.* Politicorum. Finis autem ultimus œconomicæ est *totum bene vivere* secundum domesticam conversationem. Philosophus autem in 1. † Ethic. ponit exemplificando, divitias, finem œconomicæ, secundum studium plurimum.

* lib. 5. c. 5 & 7. tom. 5
† lib. 1. Eth. c. 1.

Ad secundum dicendum, quòd ad aliqua particularia quæ sunt in domo disponenda, possunt aliqui peccatores providè se habere: sed non ad ipsum *totum bene vivere* domesticæ conversationis, ad quod præcipuè requiritur vita virtuosa.

Ad tertium dicendum, quòd pater in domo habet quandam similitudinem regii principatus, ut dicitur in 8.* Eth. non tamen habet perfectam potestatem regiminis, sicut Rex: Et ideo non ponitur separatim potestas paterna, species prudentiæ, sicut regnativa.

* lib. 8. cap. 10. parum a med. t. 5.

## Articulus IV.

*Utrum militaris debeat poni species prudentiæ.*

Locis supra ar. 3. notatis.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd militaris non debeat poni species prudentiæ. Prudentia enim contra artem dividitur, ut dicitur in 6.* Ethic. Sed *militaris* videtur esse quædam ars in rebus bellicis, sicut patet per Philosophum in 3. † Eth. Ergo *militaris* non debet poni species prudentiæ.

* lib. 6. Eth. c. 3. 4. & 5. tom. 5.
† Cap. 8. vnauiter & lib. 1 Eth. c. 1. & 2. t. 5.

¶ 2. Præterea, Sicut militare negotiū continetur sub politico: ita etiam & plura alia negotia, sicut mercatorum, artificum, & aliorum hujusmodi. Sed secundum alia negotia, quæ sunt in civitate non accipiuntur aliquæ species prudentiæ: Ergo etiam neque secundum militare negotium.

¶ 3. Præterea, In rebus bellicis plurimum valet militum fortitudo. Ergo *militaris* magis pertinet ad fortitudinem, quam ad prudentiam.

Sed contra est, quòd dicitur Prov. 24. *Cum dispositione initur bellum, & erit salus ubi sunt multa consilia.* Sed consiliari pertinet ad prudentiam: ergo in rebus bellicis maximè necessaria est aliqua species prudentiæ; quæ *militaris* dicitur.

### Conclusio.

*Præter politicam prudentiam per quam ea quæ ad commune bonum spectant, convenienter disponuntur, est militaris species prudentiæ qua hostium nocumenta repelluntur.*

Respondeo dicendum, quòd ea quæ secundum artem & rationem aguntur, conformia esse oportet his quæ secundum naturam quæ à ratione divina sunt instituta. Natura autem ad duo tendit. Primò quidem ad regendam unamquamque rem in seipsa: secundò verò ad resistendum extrinsecis impugnantibus & corruptivis. Et propter hoc non dedit solum animabus vim concupiscibilem, per quam moveantur ad ea quæ sunt saluti eorum accommoda, sed etiam vim irascibilem, per quam animal resistit impugnantibus. Unde & in his quæ sunt secundum rationem non solum oportet esse prudentiam *politicam* per quam convenienter disponantur ea quæ pertinent ad bonum commune, sed etiam *militarem*, per quam hostium insultus repellantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd *militaris* potest esse ars, secundum quod habet quasdam regulas rectè utendi quibusdam exterioribus rebus putà, armis & ejus: sed secundum quod ordinatur ad bonum commune, habet magis rationem prudentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd alia negotia quæ sunt in civitate ordinantur ad aliquas particulares utilitates: sed militare negotium ordinatur ad tuitionem totius boni communis.

Ad tertium dicendum, quod executio militiæ pertinet ad fortitudinem; sed directio ad prudentiam, & præcipuè secundum quod est in duce exercitus.

## QUÆSTIO LI.

*De virtutibus adjunctis prudentiæ, in quatuor articulos divisa.*

POstea considerandum est de virtutibus adjunctis prudentiæ, quæ sunt quasi potentiales ipsius.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum Eubulia sit virtus.
¶ Secundò, utrum sit specialis virtus à prudentia distincta.
¶ Tertiò, utrum synesis sit specialis virtus.
¶ Quartò, utrum gnome sit specialis virtus.

## QUÆSTIONIS LI.

De virtutibus prudentiæ annexis, quæ potentiales prudentiæ partes vulgò nominantur,

In quatuor partes distributæ,

### Axioma.

*Cum proprium sit virtutis actum humanum, bonum laudabilémq; reddere, id autem præstet*
1 *Eubulia in consi-*
3 *lio dando:* 3 *Synesis, in iis rebus, quæ sub actionem cadunt, secundum quædam generalia principia judicandis;*
4 4 *Gnome, in iisdem rebus aliunde quam ex generalibus principiis, decernendis: dubitandum non est, quin isti tres habitus, ad virtutis genus sint referendi. Quoniam verò diversorum actuum, diversæ sunt virtutes, præsertim quando in hujusmodi actibus diversa est bonitatis*
2 *ratio:* 2 *Eubuliam quæ in consilio dando cernitur, à prudentia quæ in præcipiendo maximè versatur, sejunctam esse virtutem, facilè quivis intelligere potest.*

## Articulus primus.

*Utrum Eubulia sit virtus.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd *Eubulia* non sit virtus. Quia secundum August.* in lib. de lib. arbi. *virtutibus nullus male utitur.* Sed eubulia quæ est bene consiliativa aliqui male utuntur, vel quia astuta consilia excogitant ad malos fines consequendos; aut quia etiam ad bonos fines consequendos aliqua peccata ordinant, putà qui furatur, ut eleemosynam det: ergo eubulia *non est virtus.*

1. 2. q. 57. a. 6. & 1. d. 33. q. 3. ar. 1 q. 2. Et 6. Eth. lect. 8. & 9.
* lib. 2. de liber. arb. c. 18. & 19. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Virtus perfectio quædam est, ut dicitur in 7. † Physic. (text. 17.) Sed *Eubulia* circa consilium consistit, quod importat dubitationem & inquisitionem, quæ imperfectionis sunt: Ergo *eubulia* non est virtus.

† lib. 7. text. 17. tom 2.

¶ 3. Præterea, Virtutes sunt connexæ ad invicem, ut suprà habitum * est (1. 2. qu. 65. art. 1.) Sed *eubulia* non est connexa aliis virtutibus. Multi enim peccatores sunt bene consiliativi, & multi justi sunt in consiliis tardi. Ergo *eubulia* non est virtus.

* 1. 2. qu. 65. ar. 1.

Sed contra est, quòd *eubulia est rectitudo consilii,* ut Philosophus dicit in 6. † Ethic. Sed recta ratio perficit rationem virtutis: ergo *eubulia* est virtus.

† lib. 6. c. 9. circa med. t. 5.

### Conclusio.

*Eubulia, quum ad ejus munus pertineat bonum consilium suggerere, homini proculdubio virtus est.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (1. 2. q. 55. art. 2. & 3.) de ratione virtutis humanæ est, quod facit actum hominis bonum. Inter cæteros autem actus hominis proprium est ei consiliari: quia hoc importat quandam rationis inquisitionem circa agenda, in quibus consistit vita humana. Nam vita speculativa est suprà hominem, ut dicitur in 10. † Eth. *Eubulia* autem importat bonitatem consilii. Dicitur enim ab *eu.* quod est *bonum*, & *bule*, quod est *consilium*, quasi *bona consiliatio*; vel potius *bene consiliativa.* Unde manifestum est, quod *eubulia* est virtus humana.

* qu. 47. art. 4. & 1. 2. q. 55. a. 2. & 3.
† lib. 10. cap. 7. à med. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd non est bonum consilium, sive aliquis malum finem in consiliando præstituat, sive etiam ad bonum finem malas vias adinveniat, sicut etiam in speculativis non est bona ratiocinatio, sive aliquis falsum concludat, sive etiam concludat verum ex falsis, quia non utitur convenienti medio. Et ideo utrumque prædictorum est contra rationem Eubuliæ, ut Philosophus dicit in 6. Ethic.* (ubi sup.)

* lib. 6. cap. 9. t. 5.

Ad secundum dicendum, quòd etsi virtus sit essentialiter perfectio quædam, non tamē oportet quod omne illud quod est materia virtutis, importet perfectionem. Oportet enim circa omnia humana perfici, per virtutes. & non solum circa actus rationis, inter quos est consilium, sed etiam circa passiones appetitus sensitivi, quæ adhuc sunt multo imperfectiores. Vel potest dici, quod virtus humana est perfectio secundum modum hominis, qui non potest per certitudinem comprehendere veritatem rerum simplicium, intuitu simplici: & præcipuè in agibilibus, quæ sunt contingentia.

Ad tertium dicendum, quòd in nullo peccatore inquantum hujusmodi invenitur eubulia: Omne enim peccatum est contra bonam consiliationem: Requiritur enim ad bene consiliandum non sola adinventio vel excogitatio eorum quæ sunt opportuna ad finem, sed etiam aliæ circumstantiæ, scilicet tempus congruum, ut nec nimis tardus, nec nimis velox sit in consiliis: & modus consiliandi, ut scilicet sit firmus in suo consilio: & aliæ hujusmodi debitæ circumstantiæ, quæ peccatores peccando non observant. Quilibet autem virtuosus est benè consiliativus in his quæ ordinantur ad finem virtutis: licet forte in aliquibus particularibus negotiis non sit bene consiliativus, putà in mercationibus, vel in rebus bellicis, vel in aliquo hujusmodi.

## Articulus II.

*Utrum eubulia sit virtus distincta à prudentia.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd eubulia non sit virtus distincta à prudentia. Quia ut philosophus dicit in 6.* Ethicorum, *videtur prudentis esse bene consiliari.* Sed hoc pertinet ad eubuliam; ut dictum † est. Ergò *eubulia* non distinguitur à prudentia.

Locis supra ar. 1. notatis.
* L. 6. c. 5.
† ar. pra.

¶ 2. Præterea, Humani actus ad quos ordinantur humanæ virtutes, præcipuè specificantur ex fine, ut suprà dictum * est. Sed ad eundem finem ordinantur *eubulia* & *prudentia*, ut dicitur in 6 † Ethic. non autem ad quendam particularem finem sed ad communem finem totius vitæ: ergo *eubulia* non est virtus distincta à prudentia.

* 1. 2. qu. 18. ar. 4.
† lib. 6. cap. 11. tom. 5.

¶ 3. Præterea, In scientiis speculativis, ad eandem scientiam pertinet inquirere & determinare: ergo pari ratione in operativis hoc pertinet ad eandem virtutem. Sed inquirere pertinet ad *eubuliam*, determinare autem ad prudentiam: ergo *eubulia* non est alia virtus à prudentia.

Sed contra est, quod prudentia est præceptiva; ut dicitur in 6. Ethicor. hoc autem non convenit *eubuliæ*: ergo *eubulia* est alia virtus à prudentia.

* lib. 5. c. 10. circ. med. t. 5.

### Conclusio.

*Eubulia diversa est à prudentia. quod ea est benè consiliativa, & ad prudentiam ordinatur, quæ præceptiva virtus est.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum † est suprà, virtus propriè ordinatur ad actum quem reddit bonum: & ideo oportet secundum differentiam actuum esse diversas virtutes; & maximè quando non est eadem ratio bonitatis in actibus. Si enim esset eadem

† ar. præ. & 1. 2. q. 55. a. 2. & 3.

dem ratio bonitatis in eis, tunc ad eandem virtutem pertinerent diversi actus: Sicut ex eodem dependet bonitas amoris, desiderii, & gaudii, & ideo omnia ista pertinent ad eandem virtutem charitatis. Actus autem rationis ordinati ad opus, sunt diversi, nec habent eandem rationem bonitatis: ex alio enim efficitur homo *benè consiliativus*, & *benè judicativus*, & *bene præceptivus*: Quod patet ex hoc, quod ista aliquando ab invicem separantur. Et ideo oportet aliam esse virtutem *eubuliam*, per quam homo est bene consiliativus; & aliam prudentiam, per quam homo est *bene præceptivus*. Et sicut consiliari ordinatur ad *præcipere* tanquam ad principalius; ita etiam *eubulia* ordinatur ad prudentiam tanquam ad principaliorem virtutem, sine qua nec virtus esset, sicut nec morales virtutes sine prudentia, nec cæteræ virtutes sine charitate.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ad prudentiam pertinet bene consiliari imperativè, ad eubuliam autem elicitivè.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ad unum finem ultimum, quod est *benè vivere totum*, ordinantur diversi actus secundum quendam gradum: Nam præcedit consilium, sequitur judicium, & ultimum est præceptum, quod immediatè se habet ad finem ultimum. Alii autem duo actus remotè se habent: qui tamen habent quosdam proximos fines: Consilium quidem, inventionem eorum quæ agenda sunt, judicium autem, certitudinem. Unde ex hoc non sequitur quòd eubulia & prudentia non sint diversæ virtutes, sed quod eubulia ordinetur ad prudentiam, sicut virtus secundaria ad principalem.

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quæ ordinatur ad inquisitionem inventivam, & alia scientia demonstrativa, quæ est veritatis determinativa.

### ARTICULUS III.

*Utrum synesis sit virtus.*

1.2.q.57. art.6. & 3. q. 51. q. 1. art. 1.q.1. Et 6. Ethic. lect. 9. * lib. 2. Ethic. c. 1. † lib. 6. cap. 11. à med. * lib. 6. cap. 10. tom. 5.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod *synesis* non sit virtus. Virtutes enim non insunt nobis à natura, ut dicitur in secundo * Ethic. Sed synesis inest aliquibus à natura, ut dicit Philosoph. in 6.† Ethicorum. Ergo *synesis* non est virtus.

¶ 2. Præterea, Synesis, ut in eodem * libro dicitur, est solum judicativa. Sed judicium solum sine præcepto potest etiam esse in malis. Cum ergo virtus sit solum in bonis, videtur quod *synesis* non sit virtus.

¶ 3. Præterea, Nunquam est defectus in præcipiendo, nisi sit aliquis defectus in judicando, saltem in particulari operabili, in quo omnis malus errat. Si ergo synesis ponitur virtus ad bene judicandum, videtur quod non sit necessaria alia virtus ad bene præcipiendum: & ideo prudentia erit superflua, quod est inconveniens: ergo *synesis* est virtus.

SED CONTRA, Judicium est perfectius quàm consilium. Sed *eubulia* quæ est benè consiliativa, est virtus. Ergo multò magis *synesis* quæ est bene judicativa, est virtus.

CONCLUSIO.

*Præter eubuliam, quæ virtus est benè consiliativa, est synesis virtus, quæ bene judicativa est de agendis ab homine.*

RESPONDEO dicendum, quòd *synesis* importat judicium rectum, non quidem circa speculabilia, sed circa particularia operabilia, circa quæ etiam est prudentia: Unde secundum synesim dicuntur aliqui in Græco *syneti*, id est, *sensati*, vel *eusyneti*, id est, *homines boni sensus*. Sicut econtrariò qui carent hac virtute, dicuntur *asyneti* id est, *insensati*. Oportet autem quod secundum differentiam actuum qui non reducuntur in eandem causam, sit etiam diversitas virtutum. Manifestum est autem quòd bonitas consilii & bonitas judicii, non reducuntur in eandem causam. Multi enim sunt bene consiliativi, qui tamen non sunt bene sensati, quasi rectè judicantes: sicut etiam in speculativis aliqui sunt benè inquirentes, propter hoc quòd ratio eorum prompta est ad discurrendum per diversa; quod videtur provenire ex dispositione imaginativæ virtutis, quæ de facili potest formare diversa phantasmata: & tamen hujusmodi quandoque non sunt boni judicii, quod est propter defectum intellectus, qui maximè contingit ex mala dispositione communis sensus non bene judicantis. Et ideo oportet præter eubuliam esse aliam virtutem, quæ est benè judicativa, & hæc dicitur *synesis*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd rectum judicium in hoc cōsistit, quòd vis cognoscitiva apprehendat rem aliquam secundum quod in se est: quod quidem provenit ex recta dispositione virtutis apprehensivæ. Sicut in speculo si fuerit bene dispositum, imprimuntur formæ corporum secundum quod sunt: si verò fuerit speculum malè dispositum, apparent ibi imagines distortæ, & pravè se habentes. Quòd autem virtus cognoscitiva sit bene disposita ad recipiendum res secundum quod sunt, contingit quidem radicaliter ex natura, consummativè autem ex exercitio vel ex munere gratiæ. Et hoc dupliciter. Uno modo directè ex parte ipsius cognoscitivæ virtutis, putà quia non est imbuta pravis conceptionibus, sed veris & rectis: Et hoc pertinet ad synesim, secundum quod est specialis virtus. Alio modo indirectè ex bona dispositione appetitivæ virtutis, ex qua sequitur quod homo benè judicet de appetibilibus. Et sic bonum virtutis judicium consequitur habitus virtutum moralium, sed circa fines: *synesis* autem est magis circa ea quæ sunt ad finem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in malis potest quidem judicium rectum esse in universali, sed in particulari agibili semper eorum judicium corrumpitur, ut suprà habitum † est. † qu. 47. art. 2. & 13.

AD TERTIUM dicendum, quòd contingit quandoque id quod benè judicatum est, differri, vel negligenter agi, aut inordinatè. Et ideo post virtutem, quæ est benè judicativa, necessaria est finalis virtus principalis, quæ est benè præceptiva, scilicet prudentia.

### ARTICULUS IV.

*Utrum gnome sit specialis virtus.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod gnome non sit specialis virtus à synesi distincta. Quia secundum synesim dicitur aliquis *bene judicativus*: Sed nullus potest dici benè judicativus, nisi in omnibus benè judicet: Ergo synesis se extendit ad omnia dijudicanda. Non est ergo aliqua alia virtus bene judicativa, quæ *gnome* dicatur. Locis suprà ar. 3. citatis.

¶ 2. Præterea, Judicium medium est inter consilium & præceptum. Sed una tantum virtus est bene consiliativa, scilicet eubulia: & una tantum virtus est bene præceptiva, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est virtus benè judicativa, scilicet synesis.

¶ 3. Præterea, Ea quæ rarò accidunt, in quibus oportet aliquando à communibus legibus discedere, videntur præcipuè casualia esse, quorum non est ratio, ut dicitur * in 2. Physicorum. Omnes autem virtutes intellectuales pertinent ad rationem rectam. Ergo circa prædicta non est aliqua virtus intellectualis. * lib. 2. text. 48. & 57. tom. 2.

SED CONTRA est, quod Philosophus determinat in 6. † Eth. *gnomen* esse specialem virtutem (cap. 9. sive 11. ut jam supra.) † lib. 9. cap. 11.

CONCLUSIO.

*Præter synesim virtutem benè judicativam de agendis secundum quædam universalia principia, est gnome virtus judicativa de agendis præter communia principia.*

RESPONDEO dicendum, quòd habitus cognoscitivi distinguuntur secundum altiora, vel inferiora principia, sicut sapientia in speculativis altiora principia considerat, quàm scientia, & ideo ab ea distinguitur. Et ita etiā oportet esse in activis. Manifestum est autem, quod illa, quæ sunt præter ordinem inferioris principii sive causæ, reducuntur quandoque in ordinem altioris principii, sicut monstruosi partus animalium sunt præter ordinem virtutis activæ in semine, tamen cadunt sub ordine altioris principii, scilicet cælestis corporis, vel ulterius, providentiæ divinæ. Unde ille, qui consideraret virtutem activam in semine, non posset certum judicium ferre de hujusmodi monstris, de quibus, tamen potest judicari secundum considerationem divinæ providentiæ. Contingit autem quandoque aliquid esse faciendum præter communes regulas agendorum: putà cum impugnatori patriæ non est depositum reddendum, vel aliquid aliud hujusmodi. Et ideo oportet de hujusmodi judicare secundum aliqua altiora principia, quam sint regulæ communes, secundum quas judicat synesis. Et secundum illa altiora principia exigitur altior virtus judicativa quæ vocatur *gnome*, quæ importat quandam perspicacitatem judicii.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd synesis est verè judicativa de omnibus, quæ secundum communes regulas fiunt: sed præter communes regulas sunt quædam alia dijudicanda, ut jam dictum † est. † Artic. præced.

AD SECUNDUM dicendum, quòd judicium debet sumi ex propriis principiis rei, inquisitio autem fit etiam per communia. Unde etiam in speculativis dialectica, quæ est inquisitiva, procedit ex communibus: demonstrativa autem, quæ est judicativa, procedit ex propriis. Et ideo *eubulia*, ad quam pertinet inquisitio consilii, est una de omnibus; non autem *synesis*, quæ est judicativa. Præceptum autē respicit in omnibus unam rationem boni: & ideo etiam prudentia non est nisi una.

AD TERTIUM dicendum, quòd omnia illa, quæ præter communem cursum contingere possunt, considerare pertinet ad solam providentiā divinam. Sed inter homines ille, qui est magis perspicax potest plura horum sua ratione dijudicare. Et ad hoc pertinet *gnome*, quæ importat quandam perspicacitatem judicii.

## QUÆSTIO LII.

*De dono consilii, in quatuor articulos divisa.*

POSTEA considerandum est de dono consilii, quod respondet prudentiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum consilium debeat poni inter septem dona Spiritus sancti.

¶ Secundò, utrum donum consilii respondeat virtuti prudentiæ.

¶ Tertiò, utrum donum consilii maneat in patria.

¶ Quartò, utrum quinta beatitudo, quæ est, beati misericordes, &c. respondeat dono consilii.

## QUÆSTIONIS LII,

De consilio, quod Spiritus sancti donum est,

In quatuor partes distributæ,

AXIOMA.

1 ¹ *Consilium, Spiritus sancti donum est, justorum animos,*
3 *non modo in præsenti vita, ³ sed etiam in cælesti patria,*
*ad ea quæ in actionibus recta sunt videnda, illustrans,*
2 ² *quod prudentiæ, virtuti finitimæ, ⁴ & misericordiæ*
4 *beatitudini quintæ, ita respondet, ut utramque dirigat,*
*juvet, atque perficiat.*

### Articulus I.

*Utrum consilium debeat poni inter dona Spiritus sancti.*

[3. di. 35. q. 1 ar. 4. qu. 1. * lib. 2. Mo. c. 16. ante me. † qu. 47. & 51. ar. 1. & 2.] **Ad primum** sic proceditur. Videtur quòd consilium non debeat poni inter dona Spiritus sancti. Dona enim Spiritus sancti in adjutorium virtutum dantur, ut patet per Gregor. in * 2. Moral. Sed ad consiliandum homo sufficienter perficitur per virtutem prudentiæ vel etiam eubuliæ, ut ex † dictis patet (qu. 47. & 51. art. 2. & 1.) Ergo consilium non debet poni inter dona Spiritus sancti.

¶ 2. Præterea. Hæc videtur esse differentia inter septem dona Spiritus sancti, & gratias gratis datas; quod gratiæ gratis datæ non dantur omnibus, sed distribuuntur diversis: dona autē Spiritus sancti dantur omnibus habentibus Spiritum sanctum. Sed consilium videtur esse de his quæ specialiter aliquibus à Spiritu sancto dantur secundū illud 1. Mach. 2. *Ecce Simeon frater vester, ipse vir consilii est*. Ergo consilium magis debet poni inter gratias gratis datas, quam inter septem dona Spiritus sancti.

¶ 3. Præterea, Romanor. 8. dicitur. *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. Sed his qui ab alio aguntur non competit consilium. Cum ergo dona Spiritus sancti maximè competant filiis Dei, qui acceperunt Spiritum adoptionis filiorum, videtur quod consilium inter dona Spiritus sancti poni non debeat.

**Sed contra** est, quod Isa. 11. dicitur: *Requiescet super eum Spiritus consilij & fortitudinis.*

#### Conclusio.

*Consilium est Spiritus sancti donum, quo rationalis creatura à divina bonitate movetur sufficienter ad rectum consilium dandum de singulis agendis.*

[† 1. 2. q. 68. ar. 1.] **Respondeo** dicendum, quòd dona Spiritus sancti, ut suprà dictum † est (1. 2. qu. 68. art. 1.) sunt quædam dispositiones, quibus anima redditur benè mobilis à Spiritu sancto. Deus autem movet unumquodque secundum modum ejus quod movetur: sicut creaturam corporalem movet per tempus & locum; creaturam autem spiritualem per tempus, & non per locum, ut Aug. dicit in 8. super genesim ad literam (cap. 20.) Est autem proprium rationali creaturæ, quòd per inquisitionem rationis moveatur ad aliquid agendum: quæ quidem inquisitio *consilium* dicitur; Et ideo Spiritus sanctus dicitur per modum consilii creaturam rationalem movere. Et propter hoc consilium ponitur inter dona Spiritus sancti.

**Ad primum** ergo dicendum, quòd prudentia vel eubulia, sive sit acquisita, sive sit infusa, dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quæ ratio comprehendere potest: Unde homo per prudentiam vel eubuliam fit bene consilians, vel sibi, vel alii. Sed quia humana ratio non potest comprehendere singularia contingentia quæ occurrere possunt, fit, quòd *cogitationes mortalium sint timidæ, & incertæ providentiæ nostræ*, ut dicitur Sap. 9. Et ideo indiget homo in inquisitione consilii dirigi à Deo qui omnia comprehendit. Quod fit per donum consilii, per quod homo dirigitur, quasi consilio à Deo accepto. Sicut etiam in rebus humanis qui sibiipsis non sufficiunt in inquisitione consilii, à sapientibus consilium requirunt.

**Ad secundum** dicendum, quòd hoc potest pertinere ad gratiam gratis datam, quòd aliquis sit ita boni consilii, quòd aliis consilium præbeat: sed quòd aliquis à Deo consilium habeat, quid fieri oporteat in his quæ sunt necessaria ad salutem, hoc est commune omnium Sanctorum.

**Ad tertium** dicendum, quòd filii Dei aguntur à Spiritu sancto secundum modum eorum, salvo scilicet, libero arbit. quod est facultas voluntatis & rationis. Et sic inquantum ratio à Spiritu sancto movetur vel instruitur de agendis, competit filiis Dei donum consilii.

### Articulus II.

*Utrum donum consilij respondeat virtuti prudentiæ.*

[3. d. 34. q 1 ar. 2. qu. 1. fin. Et d. 35. q 2 ar. 4. q. 1. ar. 2. cor * c. 7 inter med & fin. illius. † 1. 2. q. 68. ar 8.] **Ad secundum** sic proceditur. Videtur quòd donum consilii non respondeat convenienter virtuti prudentiæ. Inferius enim in suo supremo attingit id quod est superius, ut patet per Dion. 7. c. de * div. nom. sicut homo attingit Angelum secundum intellectum: Sed virtus Cardinalis est inferior dono, ut suprà † habitum est. Cùm ergo consilium sit primus & infimus actus prudentiæ, supremus autem actus ejus est præcipere, medius autem judicare, videtur quòd donum respondens prudentiæ, non sit consilium, sed magis judicium vel præceptum.

¶ 2. Præterea, Uni virtuti sufficienter auxilium præbetur per unum donum, quia *quantò aliquid est superius, tantò est magis unitum*, ut probatur in lib. de causis. Sed prudentiæ auxilium præbetur per donum scientiæ, quæ non solùm est speculativa, [* qu. 47. art. 3.] sed etiam practica, ut suprà habitum * est (qu. 47. art. 3.) Ergo donum consilii non respondet virtuti prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Ad prudentiam propriè pertinet, dirigere, ut [† qu. 47. art. 8. * Ar. præ.] suprà habitum † est (q. 47. a. 8.) Sed ad donum consilii pertinet, quòd homo dirigatur à Deo, sicut dictum * est (art. 1.) Ergo donum consilii non pertinet ad virtutem prudentiæ.

**Sed contra** est, quod donum consilii est circa ea quæ sunt agenda propter finem. Sed circa hæc est etiam prudentia. Ergo sibi invicem correspondent.

#### Conclusio.

*Donum consilii ad ipsam prudentiam refertur, ut perficiens & adjuvans ipsam.*

**Respondeo** dicendum, quòd principium motivum inferius adjuvatur præcipuè, & perficitur per hoc, quod movetur à superiori motivo principio; sicut corpus in hoc, quod movet à spiritu. Manifestum est autem quod rectitudo rationis humanæ comparatur ad rationem divinam, sicut principium motivum inferius quod movetur ad superius, & refertur in ipsam. Ratio enim æterna est suprema regula omnis humanæ rectitudinis. Et ideo prudentia quæ importat rationis rectitudinem, maximè perficitur & juvatur secundum quod regulatur & movetur à Spiritu sancto: quod pertinet ad donum consilii, ut dictum † [† Ar. præ.] est (art. 1.) Unde donum consilii respondet prudentiæ, sicut ipsam adjuvans & perficiens.

**Ad primum** ergo dicendum, quòd judicare & præcipere non est moti, sed moventis. Et quia in donis Spiritus sancti, mens humana non habet se ut movens, sed magis ut mota, ut suprà dictum † est: [† Ar. præ. & 1. 2. 1. q. 68. a.] inde est quod non fuit conveniens quod donum correspondens prudentiæ, *præceptum* diceretur vel *judicium*, sed *consilium*: per quod potest significari motio mentis consiliatæ ab alio consiliante.

**Ad secundum** dicendum, quòd scientiæ donum non directè respondet prudentiæ, cùm sit in speculativis, sed secundum quandam extensionem eam adjuvat. Donum autem consilii directe respondet prudentiæ, sicut circa eadem existens.

**Ad tertium** dicendum, quòd movens motum, ex hoc, quod movetur, movet: Unde mens humana ex hoc ipso, quòd dirigitur à Spiritu sancto, fit potens dirigere se, & alios.

### Articulus III.

*Utrum donum consilii maneat in patria.*

[3. d. 35. q. 3. ar. 4. qu. 3.] **Ad tertium** sic proceditur. Videtur quòd donum consilii non maneat in patria. Consilium enim est eorum quæ sunt agenda propter finem. Sed in patria nihil erit agendum propter finem: quia ibi homines ultimo fine potientur. Ergo in patria non est donum consilii.

¶ 2. Præterea, Consilium dubitationem importat. In his enim quæ manifesta sunt, ridiculum est consiliari: sicut patet per Philosophum in 3. † Ethic. [† l. 3. c. 3. tom. 5.] In patria autem tolletur omnis dubitatio. Ergo in patria non erit consilium.

¶ 3. Præterea, In patria sancti maximè Deo conformantur, secundum illud 1. Joan. 3. *Cum apparuerit, similes illi erimus*. Sed Deo non convenit consilium, secundum illud Rom. 11. *Quis consiliarius ejus fuit?* Ergo etiam neque Sanctis in patria competit donum consilii.

**Sed contra** est, quòd Greg. † dicit 17. Moral. [† lib. 17. Mor. c. 7.] *Cumque uniuscujusque gentis, vel culpa, vel justitia ad superna curiæ consilium ducitur, ejusdem gentis præpositus, vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur.*

#### Conclusio.

*Manet in patria donum consilii, non quidem secundum aliquam de agendis consultationem, sed in quantum in beatis à Deo continuatur eorum cognitio, quæ ipsi noverunt, & de his illuminantur, quæ circa agenda nescierunt.*

[† Ar. præ. & 1. 2. q. 68. a. 11.] **Respondeo** dicendū, quòd sicut dictum † est (1. 2. q. 68. a. 2.) dona Spiritus sancti ad hoc pertinent, quòd creatura rationalis moveatur à Deo. Circa motionem autem humanæ mentis à Deo, duo considerari oportet. Primò quidem quod alia est dispositio ejus quod movetur, dum movetur, & alia dum est in termino motus. Et quidem, quando movens est solum principium movendi, cessante motu, cessat actio moventis super mobile, quod jam pervenit ad terminum: sicut domus postquam ædificata est, non ædificatur ulterius ab ædificatore. Sed quando movens non solùm est causa movendi, sed etiam est causa ipsius formæ ad quam est motus, tunc non cessat actio moventis etiam post adeptionem formæ, sicut sol illuminat aërem etiam postquam est illuminatus. Et hoc modo Deus causat in nobis & virtutem & cognitionem, non solùm quando primò acquirimus, sed etiam quandiu in eis perseveramus. Et sic cognitionē agendorum causat Deus in beatis, non quasi in ignorantibus: sed quasi continuādo in eis cognitionem eorū quæ agenda sunt. Tamen quædā sunt, quæ beati vel Angeli, vel homines nō cognoscunt, quæ non sunt de essentia beatitudinis, sed pertinet ad gubernationem rerum secundum divinam providentiam. Et quantum ad hoc, est aliud considerandum, scilicet quod mens beatorum movetur aliter à Deo: & aliter mens viatorum. Nam mens viatorum movetur à Deo in agendis per hoc quòd sedatur anxietas dubitationis in eis præcedens. In mente verò beatorum circa ea quæ nō cognoscunt, est simplex nescientia, à qua etiam Angeli purgantur, [* Cap. 7. à med.] secundum * Dionys. 7. cap. Cœlest. Hier. Non autem præcedit in eis inquisitio dubitationis, sed simplex conversio ad Deum: Et hoc est Deum consulere: sicut Aug. dicit 5. super † Gen. ad [† lib. 5. c. 19. circa princ. tom. 3.] literam, quòd *Angeli de inferioribus Deum consulunt*. Unde & instructio, qua super hoc à Deo instruuntur, *consilium* dicitur. Et secundum hoc donum consilii est in beatis, inquantum in eis à Deo continuatur cognitio eorum quæ sciunt; & inquantum illuminantur de his quæ nesciunt circa agenda.

**Ad primum** ergo dicendum, quòd etiam in beatis sunt aliqui actus ordinati ad finem, vel quasi procedentes ex consecutione finis, sicut quod Deum laudant, vel quibus alios pertrahunt ad finem, quem ipsi sunt consecuti, sicut sunt ministeria Angelorum, & orationes Sanctorum: Et quantum ad hoc habet in eis locum donum consilii.

**Ad secundum** dicendum, quòd dubitatio pertinet ad consilium secundum statum præsentis vitæ, non autem pertinet secundum quod est consilium in patria: sicut etiam virtutes Cardinales non habent omnino eosdem actus in patria & in via.

**Ad tertium** dicendum, quòd consilium non est in Deo sicut

sicut in recipiente, sed sicut in dante. Hoc autem modo conformantur Deo sancti in patria sicut recipiens influenti.

ARTICULUS IV.

*Utrum quinta beatitudo quæ est de misericordia, respondeat dono consilij.*

2.2.q.69. art. 1. ad 3. & 3. & q. 14. q. 1. art. 4. in. & Matt. 5. col. 10. * 1. 2. q. 69. art. 1.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd quinta beatitudo, quæ est de misericordia non respondeat dono consilii. Omnes enim beatitudines sunt quidem actus virtutum, ut suprà habitum * est (1.2.q.9.2.1) Sed per consilium in omnibus virtutum actibus dirigimur: ergo consilio non respondet magis quinta beatitudo quàm alia.

¶ 2. Præterea, Præcepta dantur de his quæ sunt de necessitate salutis: consilium autem datur de his quæ non sunt de necessitate salutis: misericordia autem est de necessitate salutis, secundum illud Jacobi 2. *Judicium sine misericordia illi qui non facit misericordiam:* Paupertas autem non est de necessitate salutis, sed pertinet ad perfectionem vitæ, ut patet Matth. 19. Ergo dono consilii magis respondet beatitudo paupertatis, quam beatitudo misericordiæ.

¶ 3. Præterea, Fructus consequuntur ad beatitudines; important enim delectationem quandam spiritualem, quæ consequitur perfectos actus virtutum. Sed inter fructus non ponitur aliquid respondens dono consilii, ut patet Galat. 5. Ergo etiam beatitudo misericordiæ non respondet dono consilii.

† lib. 1. c. 9. paulo ante medium tom. 4.

SED CONTRA est, quod August. dicit in lib. † de sermone Domini in monte: *Consilium convenit misericordibus, quia unicum remedium est de tantis malis erui, dimittere aliis, & dare.*

CONCLUSIO.

*Beatitudo, qua misericordes beati dicuntur, dono consilij specialiter respondet, non quasi elicienti, sed sicut dirigenti.*

RESPONDEO dicendum, quòd consilium propriè est de his quæ sunt utilia ad finem. Unde ea quæ maximè sunt utilia ad finem maximè debent correspondere dono consilii: Hoc autem est misericordia, secundum illud 1. ad Tim. 4. *pietas ad omnia utilis est.* Et ideo specialiter dono consilii respondet beatitudo misericordiæ, non sicut elicienti, sed sicut dirigenti.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd etsi consilium dirigat in omnibus actibus virtutum, specialiter tamen dirigit in operibus misericordiæ ratione jam * dicta.

* h. cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd consilium secundum quod est donum Spiritus sancti, dirigit nos in omnibus quæ ordinantur in finem vitæ æternæ, sive sint de necessitate salutis, sive non: & tamen non omne opus misericordiæ est de necessitate salutis.

AD TERTIUM dicendum, quòd fructus importat quiddam ultimum. In practicis autem non est ultimum in cognitione, sed in operatione, quæ est finis. Et ideò inter fructus nihil ponitur quod pertineat ad cognitionem practicam: sed solùm ea quæ pertinēt ad operationes, in quibus cognitio practica dirigit: inter quæ ponitur *bonitas & benignitas*, quæ respondent misericordiæ.

## QUÆSTIO LIII.

*De vitiis prudentiæ oppositis, & primò de imprudentia, in sex articulos divisa.*

POSTEA considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ: dicit enim August. 4. contra Julianum (cap. 3.) quòd *omnibus virtutibus non solùm sunt vitia manifesta discretione contraria, sicut prudentiæ temeritas, verum etiam vicina quodammodo, nec veritate, sed quadam specie fallente similia, sicut ipsi prudentiæ non temeritas vel imprudentia, sed astutia.* Primò ergo considerandum est de vitiis, quæ manifestè contrarietatem habent ad prudentiam, quæ scilicet vitia proveniunt ex defectu prudentiæ, vel eorum quæ ad prudentiam requiruntur. Secundò de vitiis, quæ habent quandam similitudinem falsam cum prudentia, quæ scilicet contingunt per abusum eorum quæ ad prudentiam requiruntur.

Quia verò solicitudo ad prudentiam pertinet, circa primum consideranda sunt duo: primò quidem de imprudentia: secundò de negligentia quæ solicitudini opponitur.

¶ Circa primum quæruntur sex.

¶ Primò, de imprudentia, utrum si peccatum.
¶ Secundò, utrum sit speciale peccatum.
¶ Tertiò, de præcipitatione, sive temeritate.
¶ Quartò, de inconsideratione.
¶ Quintò, de inconstantia.
¶ Sextò, de origine horum vitiorum.

### QUÆSTIONIS LIII,
### De imprudentia,
In sex quæstiunculas distributæ,

AXIOMA.

1 [1] *Imprudentiæ nomen, bifariam apud Latinos usurpatur, interdum ut prudentiæ privationem; interdum verò, ut pravam qualitatem (unde actiones prudentiæ repugnantes proficiscuntur) designet. Prioris generis imprudentia, propter negligentiæ culpam, quam sibi conjunctam habet, vitiosa est: Secundi quoque generis imprudentia, propter damnandas actiones prudentiæ adversantes, quas edit, culpam continet, interdum graviorem, interdum leviorem, pro ratione contemptus, & gravitatis rerum, in quibus versatur. Hæc tametsi plurimas habeat sibi subjectas species, è quibus sunt,*
3.4 *præcipitatio, [4] inconsiderantia, [5] atque inconstantia,*
5.6 *[6] ex libidinum intemperantia potissimum originem*
2 *trahentes, [2] speciale nihilominus est & definiti generis peccatum.*

ARTICULUS I.

*Utrum imprudentia sit peccatum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd imprudentia non sit peccatum. Omne enim peccatum est voluntariū, ut Aug. † dicit: Imprudentia autem non est aliquid voluntarium, nullus enim vult esse imprudens. Ergo imprudentia non est peccatum.

† lib. de vera relig. c. 14. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Nullum peccatum nascitur cum homine, nisi originale. Sed imprudentia nascitur cum homine; unde & juvenes imprudentes sunt: Nec est originale peccatum quod opponitur originali justitiæ. Ergo imprudentia non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum per pœnitentiam tollitur. Sed imprudentia non tollitur per pœnitentiam. Ergo imprudentia non est peccatum.

SED CONTRA, Spiritualis thesaurus gratiæ non tollitur nisi per peccatum. Tollitur autem per imprudentiam, secundum illud Proverbiorum vigesimoprimo: *Thesaurus desiderabilis, & oleum in habitaculo justi, & homo imprudens dissipabit illud:* Ergo imprudentia est peccatum.

CONCLUSIO.

*Imprudentia privativè, peccatum est secundum rationem negligentiæ, contrariè verò accepta peccatum est, & mortale quidem, si adsit contemptus eorum quæ ad prudentiam requirantur: veniale verò, si contemptus absit & si sit absque detrimento eorum, quæ sunt de necessitate salutis.*

RESPONDEO dicendum, quòd imprudentia dupliciter accipi potest. Uno modo privativè, alio modo contrariè. Negativè autem non propriè dicitur, ita scilicet quod propriè importet solam carentiam prudentiæ, quæ potest esse sine peccato. Privativè quidem imprudentia dicitur, inquantum aliquis caret prudentia, quam quis natus est & debet habere. Et secundum hoc imprudentia est peccatum ratione negligentiæ, qua quis non adhibet studium ad prudentiam habendam. Contrariè vero accipitur imprudentia, secundum quod ratio contrario modo movetur vel agit prudentiæ, putà si recta ratio prudentiæ agit consiliando, imprudens consilium spernit, & sic de aliis, quæ in actu prudentiæ, consideranda sunt. Et hoc modo imprudentia est peccatum secundum propriam rationem prudentiæ. Non enim potest hoc contingere, quod homo contra prudentiam agat, nisi divertens à regulis, quibus ratio prudentiæ rectificatur. Unde si hoc contingat per aversionem à regulis divinis, est peccatum mortale, puta cùm quis quasi contemnens & repudians divina documenta, præcipitanter agit. Si verò præter eas agat absque contemptu, & absque detrimento eorum, quæ sunt de necessitate salutis, est peccatum veniale.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd deformitatem imprudentiæ nullus vult, sed actum imprudentiæ vult temerarius, qui vult præcipitanter agere: Unde & Philos. dicit in 6. Eth. * Quod *ille qui circa imprudentiam peccat volens, minus acceptatur.*

* lib. 6. Eth. c. 5. non multum a fin. tom. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio illa procedit de imprudentia, secundum quod sumitur negativè. Sciendum tamen quod carentia prudentiæ & cujuslibet virtutis includitur in carentia originalis justitiæ, quæ totam animam perficiebat. Et secundum hoc omnes, isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum.

AD TERTIUM dicendum, quòd per pœnitentiam restituitur prudentia infusa, & sic cessat carentia hujus prudentiæ. Non tamen restituitur prudentia acquisita quantum ad habitum, sed tollitur habitus contrarius, in quo propriè consistit peccatum imprudentiæ.

ARTICULUS II.

*Utrum imprudentia sit speciale peccatum.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd imprudentia non sit speciale peccatum. Quicunque enim peccat, agit contra rationem rectam, quæ est prudentia. Sed imprudentia consistit in hoc, quod aliquis agit contra prudentiam, ut dictum † est: ergo imprudentia non est speciale peccatum.

† Artic. præced.

¶ 2. Præterea. Prudentia magis est affinis moralibus actibus quàm scientia. Sed ignorantia quæ opponitur scientiæ, ponitur inter generales causas peccati, ergo multo magis imprudentia.

¶ 3. Præterea, Peccata contingunt ex hoc quod virtutum circunstantiæ corrumpuntur: unde & Dionys. dicit in 4. cap. * de div. nominibus, quòd *malum contingit ex singularibus defectibus.* Sed multa requiruntur ad prudentiam, sicut ratio, intellectus, docilitas, &c. quæ suprà † posita sunt: ergo multæ sunt imprudentiæ species: ergo non est speciale peccatum.

* c. 4 inter med. & fin.

† qu. 49.

SED CONTRA, Imprudentia contraria est prudentiæ, ut dictum * est. Sed prudentia est una virtus specialis. Ergo & imprudentia est unum vitium speciale.

* Art. 1. ad 1.

CONCLUSIO.

*Imprudentia generale est peccatum, secundum participationem quidem respectu omnium peccatorum, secundum prædicationem verò respectu certarum specierum prudentiæ oppositarum.*

RESPONDEO dicendum, quòd aliquod vitium vel peccatum potest dici generale dupliciter. Uno modo absolutè, quia scilicet est generale respectu omnium peccatorum: alio modo

quia

quia est generale respectu quorundã vitiorum, quæ sunt species ejus. Primo autem modo potest dici aliquod vitium generale dupliciter. Uno modo per essentiam, quia scilicet prædicatur de omnibus peccatis: & hoc modo imprudentia non est generale peccatum, sicut nec prudẽtia generalis virtus, cùm sit circa actus speciales, scilicet circa ipsos actus rationis. Alio modo per participationem: & hoc modo imprudentia est generale peccatum. Sicut enim prudentia participatur quodammodo in omnibus virtutibus, inquantum est directiva earum, ita & imprudentia in omnibus vitiis & peccatis: nullum enim peccatum potest accidere, nisi sit defectus in aliquo actu rationis dirigẽtis, quod pertinet ad imprudentiam. Si verò dicatur peccatum generale non simpliciter, sed secundum aliquod genus, quia scilicet continet sub se multas species, sic imprudentia est generale peccatum: continet enim sub se diversas species tripliciter. Uno quidem modo per oppositum ad diversas partes subjectivas prudentiæ: sicut enim distinguitur prudentia in monasticam, quæ est regitiva unius, & in alias species prudentiæ, quæ sunt multitudinis regitivæ, ut suprà habitum * est, ita etiam imprudentia. Alio modo secundum partes quasi potentiales prudentiæ, quæ sunt virtutes adjunctæ, & accipiuntur secundum diversos actus rationis. Et hoc modo quantum ad defectum consilii, circa quod est eubulia, est præcipitatio sive temeritas, imprudentiæ species. Quantum verò ad defectum judicii, circa quod sunt synesis & gnome, est inconsideratio: Quantum verò ad ipsum præceptum, quod est proprius actus prudentiæ, est *inconstantia* & *negligentia*. Tertio modo potest sumi per oppositum ad ea quæ requiruntur ad prudentiam, quæ sunt quasi partes integrales prudentiæ. Sed quia omnia illa ordinantur ad dirigendos prædictos tres rationis actus, inde est quod omnes defectus oppositi reducuntur ad quatuor prædictas partes, sicut *incautela & incircunspectio* includuntur sub inconsideratione: Quod autem aliquis deficiat à docilitate, vel memoria, vel ratione pertinet ad præcipitationem. Improvidentia verò & defectus intelligentiæ & solertiæ pertinet ad negligentiam & inconstantiam.

* qu. 48. & 50. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de generalitate quæ est secundum participationem.

Ad secundum dicendum, quòd quia scientia est magis remota à moralibus quàm prudentia, secundum propriam rationẽ utriusque, inde est quòd ignorantia non habet rationem peccati mortalis, sed solum ratione negligentiæ præcedentis vel effectus sequentis, & propter hoc ponitur inter generales causas peccati. Sed imprudentia secundum propriam rationem importat vitium mortale, & ideo magis potest dici speciale peccatum.

Ad tertium dicendum, quòd quando corruptio diversarum circumstantiarum habet idem motivum, non diversificatur peccati species; sicut ejusdem speciei est peccatum, ut aliquis accipiat non sua, & ubi non debet, & quando non debet. Sed si sint diversa motiva, tunc essent diversæ species, putà si unus acciperet ubi non deberet, ut faceret injuriam loco sacro, quod faceret speciem sacrilegii: Alius, quando non debet propter solum superfluum appetitum habendi, quod esset simplex avaritia. Et ideo defectus eorum quæ requiruntur ad prudentiam, non diversificant species, nisi quatenus ordinantur ad actus rationis, ut dictum * est (1.2.q.72. art.9.)

* In cor. art. 1. & 2. q. 72. art. 9.

ARTICULUS III.

*Utrum præcipitatio sit peccatum sub imprudentia contentum.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd præcipitatio non sit peccatum sub imprudentia contentum. Imprudentia enim opponitur virtuti prudentiæ. Sed præcipitatio opponitur dono consilii: dicit enim Gregor. in 2. Moral. † quòd *donum consilii datur contra præcipitationem:* Ergo præcipitatio non est peccatum sub imprudentia contentum.

Inf. art. 5. cor & qu. 127. art 1. ad 3. & mal. q. 15 ar. 4. cor.
† lib. 2. c. 36. parum ante med.

¶ 2. Præterea, Præcipitatio videtur ad temeritatem pertinere. Temeritas autem præsumptionem importat, quæ pertinet ad superbiam: ergo præcipitatio non est vitium sub imprudentia contentum.

¶ 3. Præterea, Præcipitatio videtur importare quandam inordinatam festinationem. Sed in consiliando non solum contingit esse peccatum per hoc quod aliquis est festinus, sed etiam si sit nimis tardus, ita quod prætereat opportunitas operis, & etiam secundum inordinationes aliarum circumstantiarum, ut dicitur in 6. Ethic. * ergo non magis præcipitatio debet poni peccatum sub imprudentia contentum quam tarditas, aut aliqua alia hujusmodi ad inordinationem consilii pertinentia.

* lib. 6. c. 9. t. 5. a princ. tom. 5.

Sed contra est, quod dicitur Proverbiorum 4. *Via impiorum tenebrosa, nesciunt ubi corruant.* Tenebrosæ autem viæ impietatis pertinent ad imprudentiam: ergo corruere sive præcipitari, ad imprudentiam pertinet.

CONCLUSIO.

*Præcipitatio vitium est sub imprudentia contentum, quo quis per impetum voluntatis, vel passionis, gradibus prudentiæ contemptis, in ruinam labitur.*

Respondeo dicendum, quod *præcipitatio* in actibus animæ metaphoricè dicitur secundum similitudinem à corporali motu acceptam. Dicitur autem præcipitari secundum corporalem motum, quòd à superiori in ima pervenit, secundum impetum quendam proprii motus vel alicujus impellentis, non ordinatè descendendo per gradus. Summum autem animæ est ipsa ratio; imum autem est operatio per corpus exercita; gradus autem medii, per quos oportet ordinatè descendere, sunt memoria præteritorum, intelligentia præsentium, solertia in considerandis futuris eventibus, ratiocinatio conferens unum alteri, docilitas per quam aliquis acquiescit sententiis majorum; per quos quidem gradus aliquis ordinatè descendit, rectè consiliando. Si quis autem feratur ad agendum per impetum voluntatis vel passionis, pertransitis hujusmodi gradibus, erit præcipitatio: Cùm ergo inordinatio consilii ad imprudentiam pertineat, manifestum est quod vitium præcipitationis sub imprudentia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd consilii rectitudo pertinet ad donum consilii, & ad virtutem prudentiæ, licet diversimodè, ut suprà dictum * est (q. 52. art. 2.) & ideo præcipitatio utrique contrariatur.

* q. præ. art. 2.

Ad secundum dicendum, quòd illa dicuntur fieri temere, quæ ratione non reguntur. Quod quidem potest contingere dupliciter. Uno modo ex impetu voluntatis vel passionis: alio modo ex contemptu regulæ dirigentis, & hoc propriè importat temeritas, unde videtur ex ea radice superbiæ provenire, quæ refugit subesse regulæ alienæ, præcipitatio autem se habet ad utrumque: Unde temeritas sub præcipitatione continetur, quamvis præcipitatio magis respiciat primum.

Ad tertium dicendum, quòd in inquisitione consilii multa particularia sunt consideranda: Et ideo Philosoph. dicit * in 6. Ethic. *Oportet consiliari tardè.* Unde præcipitatio directius opponitur rectitudini consilii, quàm tarditas superflua, quæ habet quandam similitudinem recti consilii.

* lib. 6. c. 9.

ARTICULUS IV.

*Utrum inconsideratio sit speciale peccatum sub imprudentia contentum.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inconsideratio non sit peccatum speciale sub imprudentia contentum. Lex enim divina, ad nullum peccatum nos inducit, secundum illud Psalm. 18. *Lex Domini immaculata.* Inducit autem ad non considerandum, secundum illud Matth. 10. *Nolite cogitare quomodo, aut quid loquamini.* Ergo inconsideratio non est peccatum.

Sup. art. 1. cor. & inf. art. 5. cor & mal. q. 15. ar. 4 cor.

¶ 2. Præterea, Quicunque consiliatur, oportet quod multa consideret. Sed per defectum consilii est præcipitatio, & per consequens ex defectu considerationis: ergo præcipitatio sub inconsideratione continetur. Non ergo inconsideratio est speciale peccatum.

¶ 3. Præterea, Prudentia consistit in actibus rationis practicæ, qui sunt *consiliari, judicare de consiliatis, & præcipere.* Sed considerare præcedit omnes istos actus, quia pertinet etiam ad intellectum speculativum: ergo inconsideratio non est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

Sed contra est, quod dicitur Proverb. 4. *Oculi tui videant recta, & palpebræ tuæ præcedant gressus tuos,* quod pertinet ad prudentiam. Sed contrarium hujus agitur per inconsiderationem. Ergo inconsideratio est speciale peccatum sub imprudentia contentum.

CONCLUSIO.

*Inconsideratio speciale peccatum est sub imprudentia contentum, quo quis contemnit vel negligit ea, ex quibus rectum judicium procedit.*

Respondeo dicendum, quòd consideratio importat actum intellectus, veritatem rei intuentis. Sicut autem inquisitio pertinet ad rationem, ita judicium pertinet ad intellectum. Unde & in speculativis demonstrativa scientia dicitur judicativa, inquantum per resolutionem in prima principia intelligibilia, de veritate inquisitorum dijudicatur. Et ideo consideratio maximè pertinet ad judicium. Unde & defectus recti judicii ad vitium inconsiderationis pertinet, prout scilicet aliquis in rectè judicando deficit ex hoc quod contemnit vel negligit attendere ea, ex quibus rectum judicium procedit. Unde manifestum est quod inconsideratio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus non prohibet considerare ea quæ sunt agenda, vel dicenda quando homo habet opportunitatem, sed dat fiduciam discipulis in verbis inductis, ut deficiente sibi opportunitate vel propter imperitiam, vel quia subito præoccupantur, in solo divino confidant consilio, quia *cùm ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad Deum,* sicut dicitur secundo Paralip. 20. Alioquin si homo prætermittat facere quod potest, solum divinum auxilium expectans, videtur tentare Deum.

Ad secundum dicendum, quòd tota consideratio eorum, quæ in consilio attenduntur, ordinatur ad rectè judicandum. Et ideo consideratio in judicio perficitur. Unde etiam inconsideratio maximè opponitur rectitudini judicii.

Ad tertium dicendum, quòd inconsideratio hìc accipitur secundum determinatam materiam, id est, secundum agibilia humana, in quibus plura sunt attendenda ad rectè judicandum, quã etiam in speculativis, quia operationes sunt in singularibus.

ARTICULUS V.

*Utrum inconstantia sit vitium sub imprudentia contentum.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconstantia non sit vitium sub imprudentia contentum. Inconstantia enim videtur in hoc consistere, quod homo non persistat in aliquo difficili. Sed persistere in difficilibus pertinet ad fortitudinem: ergo inconstantia magis opponitur fortitudini quàm prudentiæ.

¶ 2. Præterea, Jacob. 3. dicitur: *Ubi zelus & contentio, ibi inconstantia*

*stantia, & omne opus pravum.* Sed zelus ad invidiam pertinet: ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam, sed magis ad invidiam.

¶ 3. Præterea, Ille videtur esse inconstans, qui non perseverat in eo quod proposuerat, quod quidem pertinet in delectationibus ad incontinentem, & in tristitiis ad mollem sive delicatum, ut dicitur 7. * Ethicor. Ergo inconstantia non pertinet ad imprudentiam.

* lib. 7. cap. 7. in. 5.

SED CONTRA est, quod ad prudentiam pertinet præferre majus bonum minus bono: ergo desistere à meliori pertinet ad imprudentiam. Sed hoc est inconstantia: ergo inconstantia pertinet ad imprudentiam.

CONCLUSIO.

*Inconstantia vitium est sub imprudentia contentum, quo quis contemnit præcipere ea quæ secundum rectam rationem ante erant judicata & proposita.*

RESPONDEO dicendum, quòd inconstantia importat recessum quendam à bono proposito diffinito. Hujusmodi autem recessus principium quidem habet à vi apppetitiva: non enim aliquis recedit à priori bono proposito, nisi propter aliquid quod sibi inordinatè placet. Sed iste recessus non consummatur nisi per defectũ rationis, quæ fallitur in hoc quod repudiat id quod rectè acceptaverat. Et quia, cùm possit resistere impulsui passionum, si non resistat, hoc est ex debilitate ipsius, quæ non tenet se firmiter in bono proposito concepto; ideò inconstantia quantum ad sui consummationem, pertinet ad defectum rationis. Sicut autem omnis rectitudo rationis practicæ pertinet aliqualiter ad prudentiam, ita omnis defectus ejusdem pertinet ad imprudentiam. Et ideo inconstantia secundum sui consummationem ad imprudentiam pertinet. Et sicut præcipitatio est ex defectu circa actum consilii, & inconsideratio circa actum judicii: ita inconstantia circa actum præcepti. Ex hoc enim dicitur aliquis esse inconstans, quod ratio deficit in præcipiendo ea quæ sunt consiliata & judicata.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd bonum prudentiæ participatur in omnibus virtutibus moralibus: & secundum hoc persistere in bono pertinet ad omnes virtutes morales, præcipue tamen ad fortitudinem, quæ patitur majorem impulsum ad contrarium.

AD SECUNDUM dicendum, quòd invidia & ira quæ est contentionis principium faciunt inconstantiam ex parte appetitivæ virtutis, ex qua est principium inconstantiæ, ut dictum * est.

* In cor. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd continentia & perseverantia non videntur esse in vi appetitiva, sed solum in ratione: Continens enim patitur quidem perversas concupiscentias, & perseverans graves tristitias, (quod designat defectum appetitivæ virtutis;) sed ratio firmiter persistit; continentis quidem, contra concupiscentias; perseverantis autem, contra tristitias. Unde continentia & perseverantia videntur esse species constantiæ ad rationem pertinentis, ad quam etiam pertinet inconstantia.

ARTICULUS VI.

*Utrum prædicta vitia oriantur ex luxuria.*

Infrà q. 153. a. 4. & 5. Et ma. q. 15. art. 4.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd prædicta vitia non oriantur ex luxuria. Inconstantia enim oritur ex invidia, ut dictum * est (art. 5. ad 2.) Sed invidia est vitium distinctum à luxuria, ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

* a præc. ad 2.

¶ 2. Præterea, Jacob. 1. dicitur: *Vir duplex animo inconstans est in omnibus viis suis.* Sed duplicitas non videtur ad luxuriam pertinere, sed magis ad dolositatem, quæ est filia avaritiæ secundum Greg. 31. † Moral. Ergo prædicta vitia non oriuntur ex luxuria.

† lib. 31. cap. 31. à med.

¶ 3. Præterea, Prædicta vitia pertinent ad defectum rationis. Sed vitia spiritualia propinquiora sunt rationi, quàm vitia carnalia: ergo prædicta vitia magis oriuntur ex vitiis spiritualibus, quàm ex vitiis carnalibus.

SED CONTRA est, quod Gregor. 31. * Moral. ponit prædicta vitia ex luxuria oriri.

* lib. 31. Moral. cap. 31. à med.

CONCLUSIO.

*Præcipitatio, inconsideratio, inconstantia, ex ipso luxuriæ vitio oriuntur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Philos. dicit in 6. Eth. * *delectatio maximè corrumpit æstimationem prudentiæ*; & præcipuè delectatio quæ est in venereis, quæ totam animam absorbet, & trahit ad sensibilem delectationem. Perfectio autem prudentiæ & cujuslibet intellectualis virtutis consistit in abstractione à sensibilibus. Unde cùm prædicta vitia pertineant ad defectum prudentiæ & rationis practicæ, sicut habitum † est (art. 2. & a. 5.) sequitur quòd ex luxuria maximè oriantur.

* lib. 6. cap. 5. & lib. 7. cap. 11. à medio tom. 5. † Art. 2. & 5. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd invidia & ira causant inconstantiam, pertrahendo rationem ad aliud: sed luxuria causat inconstantiam, totaliter extinguendo judicium rationis. Unde Philosophus dicit in 7. * Ethic. quòd *incontinens iræ audit quidem rationem, sed non perfectè, incontinens autem concupiscentiæ totaliter eam non audit.*

* lib. 7. cap. 6. tom. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd etiam duplicitas animi est quiddam consequens ad luxuriam, sicut & inconstantia prout duplicitas animi importat vertibilitatem animi ad diversa. Unde & Terentius † in Eunucho dicit (cap. 1.) quòd *in amore est bellum, & rursus pax, & induciæ.*

† In Scæ. incipit. Quid igitur faciam? circ. med.

AD TERTIUM dicendum, quòd vitia carnalia intantum magis extinguunt judicium rationis, inquantum longiùs abducunt à ratione.

QUÆSTIO LIV.

*De Negligentia, in tres articulos divisa.*

POSTEA considerandum est de negligentia.

Et circa hoc quæruntur tria.

¶ Primò, utrum negligentia sit peccatum speciale.
¶ Secundo, cui virtuti opponatur.
¶ Tertiò, utrum negligentia sit peccatum mortale.

QUÆSTIONIS LIV,

De negligentia,

Trifariam partitæ,

AXIOMA.

*Negligentia, qua debitæ solicitudinis prætermissio continetur, imprudentiæ species est, ob idque definiti generis*
2 1 *peccatum, non quidem semper lethale, sed tunc demum quando scienter & ultro quæ ad animi æternam*
3 *salutem necessaria sunt, prætermittuntur.*

ARTICULUS I.

*Utrum negligentia sit peccatum speciale.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd negligentia non sit peccatum speciale. Negligentia enim diligentiæ opponitur. Sed diligentia requiritur in qualibet virtute. Ergo negligentia non est peccatum speciale.

¶ 2. Præterea, Illud quod invenitur in quolibet peccato, non est speciale peccatum. Sed negligentia invenitur in quolibet peccato, quia omnis qui peccat, negligit ea per quæ à peccato retrahitur: & qui in peccato perseverat, negligit conteri de peccato: ergo negligentia non est speciale peccatum.

¶ 3. Præterea, Omne speciale peccatum habet materiam determinatam. Sed negligentia non videtur habere determinatam materiam: Neque enim est circa mala aut indifferentia; quia ea prætermittere nulli ad negligentiam deputatur: Similiter etiam non est circa bona, quia si negligenter aguntur, jam non sunt bona. Ergo videtur quod negligentia non sit vitium speciale.

SED CONTRA est, quod peccata quæ committuntur ex negligentia, distinguuntur contra peccata quæ committuntur ex contemptu.

CONCLUSIO.

*Negligentia speciale vitium est, quæ solicitudinis debitæ defectum importat.*

RESPONDEO dicendum, quòd negligentia importat defectum debitæ solicitudinis. Omnis autem defectus debiti actus habet rationem peccati. Unde manifestum est, quòd negligentia habet rationem peccati: & eo modo quo solicitudo est specialis virtutis actus, necesse est quod negligentia sit speciale peccatum. Sunt enim aliqua peccata specialia, quia sunt circa aliquam materiam specialem, sicut luxuria est circa venerea. Quædam autem sunt vitia specialia propter specialitatem actus se extendentis ad omnem materiam, & hujusmodi sunt omnia vitia quæ sunt circa actum rationis: nam quilibet actus rationis se extendit ad quamlibet materiam moralem. Et ideo cùm solicitudo sit quidam specialis actus rationis, ut suprà habitum * est (qu. 47. art. 6.) consequens est quod negligentia, quæ importat solicitudinis defectum, sit speciale peccatum.

* q. 47. art. 6.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd diligentia videtur esse idem solicitudini, quia in his quæ diligimus majorem solicitudinem adhibemus. Unde diligentia sicut & solicitudo requiritur ad quamlibet virtutem, inquantum in qualibet virtute requiruntur debiti actus rationis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in quolibet peccato necesse est esse defectum circa aliquem actum rationis, putà defectum consilii & aliorum hujusmodi. Unde sicut præcipitatio est speciale peccatum propter specialem actum rationis, qui prætermittitur, scilicet consilium, quamvis possit inveniri in quolibet genere peccatorum, ita negligentia est speciale peccatum propter defectum specialis actus rationis, qui est solicitudo, quamvis inveniatur aliqualiter in omnibus peccatis.

AD TERTIUM dicendum, quòd materia negligentiæ propriè sunt bona, quæ quis agere debet, non quòd ipsa sint bona, cum negligenter aguntur, sed quia per negligentiam accidit defectus bonitatis in eis, sive prætermittatur totaliter actus debitus propter defectum solicitudinis, sive etiam aliqua debita circumstantia actus.

ARTICULUS II.

*Utrum negligentia opponatur prudentiæ.*

Sup. q. 53 a. 1. cor. Et Phil. 4. cor. 3. cap. 31. † qu. 35. art. 3.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd negligentia non opponatur prudentiæ. Negligentia enim videtur esse idem quod pigritia, vel torpor, qui pertinet ad acediam, ut patet per Gregor. 31. * Moral. Acedia autem non opponitur prudentiæ, sed magis charitati, ut suprà dictum † est (q. 35. a. 2.) ergo negligentia non opponitur prudentiæ.

¶ 2. Præterea, Ad negligentiam videtur pertinere omne peccatum omissionis. Sed peccatum omissionis non opponitur prudentiæ, sed magis virtutibus moralibus executivis: ergo negligentia non oppponitur prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Imprudentia est circa aliquem actum rationis. Sed negligentia non importat defectum, neque circa consilium, in quo deficit *præcipitatio*; neque circa judicium, in quo deficit *inconsideratio*; neque circa præceptum, in quo deficit *inconstantia*: ergo negligentia non pertinet ad imprudentiam.

¶ 4. Præterea, Eccles. 7. dicitur: *Qui timet Deum nihil negli-*
git.

git: sed unumquodque peccatum præcipuè excluditur per virtutem oppositam: ergo negligentia magis opponitur timori, quàm prudentiæ.

Sed contra est, quòd dicitur Eccl. 20. *Lascivus & imprudens non observant tempus:* sed hoc pertinet ad negligentiam. Ergo negligentia opponitur prudentiæ.

CONCLUSIO.

*Negligentia vitium est sub imprudentia contentum, unde negligentiam prudentiæ opponi consequitur.*

Respondeo dicendum, quòd negligentia directè opponitur solicitudini: Solicitudo autem pertinet ad rationem, & rectitudo solicitudinis ad prudentiam. Unde per oppositum, negligentia ad imprudentiam pertinet: Et hoc etiam ex ipso nomine apparet, quia sicut Isidor. dicit in lib.* Etym. (vel originum lib. 10. cap. 15.) *negligens dicitur quasi nec eligens.* Electio autem recta eorum quæ sunt ad finem, ad prudentiam pertinet. Unde negligentia pertinet ad imprudentiam.

* lib 10. cap. 15. in initio, Nobilis, non longè à fine.

Ad primum ergo dicendum, quòd negligentia consistit in defectu interioris actus, ad quem pertinet etiam electio. Pigritia autem & torpor magis pertinent ad executionem, ita tamen quòd pigritia importat tarditatem ad exequendum, torpor remissionem quandam importat in ipsa executione. Et ideo convenienter torpor ex acedia nascitur, quia acedia est *tristitia aggravans*, id est, impediens animum ab operando.

Ad secundum dicendum, quod omissio pertinet ad exteriorem actum: Est enim omissio quando prætermittitur aliquis actus debitus. Et ideo opponitur justitiæ, & est effectus negligentiæ: sicut etiam executio justi operis est effectus rationis rectæ.

Ad tertium dicendum, quòd negligentia est circa actum præcipiendi, ad quem etiam pertinet solicitudo. Aliter tamen circa actum hunc deficit negligens, & aliter inconstans: Inconstans enim deficit in præcipiendo quasi ab aliquo impeditus, negligens autem per defectum promptæ voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod timor Dei operatur ad vitationem cujuslibet peccati, quia ut dicitur Prov. 15. Per timorem *Domini declinat omnis à malo.* Et ideo timor facit negligentiam vitare: non tamen ita quod directè negligentia timori opponatur, sed inquantum timor excitat hominem ad actus rationis. Unde etiam supià habitum* est (1.2.q.44.a.2.) cum de passionibus ageretur, quòd *timor facit consiliativos.*

* 1. 2. q. 44. a. 2.

ARTICULUS III.

*Utrum negligentia possit esse peccatum mortale.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd negligentia non possit esse peccatum mortale. Quia super illud Job. 9. *Verebar omnia opera mea*, &c. dicit Gloss.* Greg. quod illam, scilicet negligentiam *minor amor Dei exaggerat.* Sed ubicunque est peccatum mortale, totaliter tollitur amor Dei.* Ergo negligentia non est peccatum mortale.

Sup. q. 53. a. 1. cor. Et Phil. 4. co. 3. * lib. 9. Mor. cap. 26. circa princip. † Gloss. ord. ibid.

¶ 2. Præterea, Super illud Eccles. 7. *de negligentia tua purga te cum paucis*, dicit Gloss.† *Quamvis oblatio parva sit, multorum delictorum* purgat negligentias. Sed hoc non esset, si negligentia esset peccatum mortale: ergo negligentia non est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, In lege fuerunt statuta sacrificia pro peccatis mortalibus, sicut patet in Levit. Sed nullum fuit statutum sacrificium pro negligentia. Ergo negligentia nō est peccatū mortale.

Sed contra est, quod habetur Prov. 19. *Qui negligit viam suam, mortificabitur.*

CONCLUSIO.

*Negligentia, quæ ex remissa voluntate procedit circa ea agenda quæ sunt de necessitate salutis, item illa negligentia, quæ ita remissa est circa ea quæ Dei sunt, ut penitus charitatem tollat, peccatum mortale est; secus autem veniale.*

* 1. præc. in solut. ad 3.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum* est (art. 1.) negligentia provenit ex quadam remissione voluntatis, per quam contingit quod ratio non solicitatur, ut præcipiat ea quæ debet, vel eo modo quo debet. Potest ergo dupliciter contingere, quòd negligentia sit peccatum mortale. Uno modo ex parte ejus quod prætermittitur per negligentiam: quod quidem si sit de necessitate salutis, sive sit actus, sive circumstantia, erit peccatum mortale. Alio modo ex parte causæ. Si enim voluntas intantum sit remissa circa ea quæ sunt Dei, ut totaliter à Dei charitate deficiat, talis negligentia est peccatum mortale; & hoc præcipuè contingit, quando negligentia sequitur ex contemptu: Alioquin si negligentia consistat in prætermissione alicujus actus vel circumstantiæ, quæ non sit de necessitate salutis, nec hoc fiat ex contemptu, sed ex aliquo defectu fervoris, qui impeditur interdum per aliquod veniale peccatum, tunc negligentia non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod minor amor Dei potest intelligi dupliciter. Uno modo per defectum fervoris charitatis, & sic causatur negligentia quæ est peccatum veniale. Alio modo per defectum ipsius charitatis, sicut dicitur minor amor Dei, quando aliquis diligit Deum solùm amore naturali; & tunc causatur negligentia, quæ est peccatum mortale.

† Id innuit Gloss. citata in arg.

Ad secundum dicendum, quòd parva oblatio cum humili mente & pura dilectione facta, ut ibidem † dicitur, non solùm purgat peccata venialia, sed etiam mortalia.

Ad tertium dicendum, quod quando negligentia consistit in prætermissione eorum quæ sunt de necessitate salutis, tunc trahitur ad aliud genus peccati magis manifestum. Peccata enim quæ consistunt in interioribus actibus, sunt magis occulta, & ideo pro eis certa sacrificia non injungebantur in lege, quia sacrificiorum oblatio erat quædam publica protestatio peccati, quæ non est facienda de peccato occulto.

QUÆSTIO LV.

*De vitiis oppositis prudentiæ secundum similitudinem, & primò de prudentia carnis, in octo articulos divisa.*

Postea considerandum est de vitiis oppositis prudentiæ, quæ habent similitudinem cum ipsa.

Et circa hoc quæruntur octo:

¶ Primò, utrum prudentia carnis sit peccatum.
¶ Secundò, utrum sit peccatum mortale.
¶ Tertiò, utrum astutia sit peccatum speciale.
¶ Quartò, de dolo.
¶ Quintò, de fraude.
¶ Sextò, de solicitudine temporalium rerum.
¶ Septimò, de solicitudine futurorum.
¶ Octavò, de origine horum vitiorum.

QUÆSTIONIS LV,
De Prudentia carnis,
In octo partes distributæ,
AXIOMA.

1. 2 *Prudentia carnis* [1] *peccatum est,* [2] *lethale quidem, si in bonorum corporis fruitione, vitæ humanæ finis ultimus statuatur: veniale autem, si qui conatus ad consecutionem bonorum corporis, cum immoderata eorum expetitione (citra tamen aversionem à Deo) referantur. Sicut & alia quatuor vitiorum genera, quæ propter aliquam ingenii perspicacitatem in ipsis relucentem prudentiæ*
3 *speciem, similitudinémque gerunt,* [3] *Astutia nimirum, dolus, fraus, & immoderata rerum temporalium solicitudo: E quibus Astutia via ad finem bonum aut malum*
5 *consequendum, reprobata excogitantur:* [5] *fraude &*
4 [4] *dolo ejusmodi actata cogitationes, vel opere, vel verbo perficiuntur. Porrò rerum temporaliū solicitudo, licet per*
6 *se culpa vacet,* [6] *immoderata tamē & illicita redditur, si in ejusmodi rebus, summū bonum collocetur: Præterea si tanto studio fluxa istius vitæ bona quærantur, ut mens à debita spiritualium officiorum functione avocetur: Deinde si nimia in istis rebus procurandis, suscipiatur anxietas, ita ut metuat homo, ne (licet quod in se est, præstet) victu aut vestitu necessario destituatur: Et postremò*
7 [7] *si de iisdem istis rebus, alieno & importuno tempore,*
8 *seria cogitatio frustra suscipiatur.* [8] *Atqui hæc omnia vitia, falsam prudentiæ præ se ferentia speciem, licet etiam aliunde, potissimum tamen ex avaritia, rationis maxima perturbatrice, suam originem ducunt.*

ARTICULUS I.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd prudentia carnis non sit peccatum. Prudentia enim est nobilior virtus; quàm aliæ virtutes morales, utpote omnium regitiva. Sed nulla justitia, vel temperantia est peccatum, ergo neque aliqua prudentia est peccatum.

¶ 2. Præterea, Prudenter operari ad finem, qui licitè amatur, non est peccatum. Sed caro licitè amatur. *Nemo enim unquam carnem suam odio habuit*, ut habetur ad Ephes. 5. Ergo prudentia carnis non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Sicut homo tentatur à carne, ita etiam tentatur à mundo & à diabolo. Sed non ponitur inter peccata aliqua *prudentia mundi*, vel etiam *diaboli*: ergo neque debet poni inter peccata aliqua *prudentia carnis.*

Sed contra, Nullus est inimicus Deo, nisi propter iniquitatem, secundum illud Sap. 14. *Similiter odio sunt Deo, impius & impietas ejus*: sed sicut dicitur ad Rom. 8. *Prudentia carnis inimica est Deo*: ergo prudentia carnis est peccatum.

CONCLUSIO.

*Prudentia carnis, qua homo in carnalibus finem constituit ultimum, peccatum est.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum* est (qu. 47. art. 13.) prudentia est circa ea quæ sunt ad finem totius vitæ. Et ideo *prudentia carnis* propriè dicitur, secundum quod aliquis bona carnis habet ut ultimum finem suæ vitæ; manifestum est autem quod hoc est peccatum: per hoc enim homo deordinatur circa ultimum finem, qui non consistit in bonis corporis, sicut suprà habitum* est (1.2. qu. 2. a. 5.) Et ideo prudentia carnis est peccatum.

* qu. 47. art. 13. * 1. 2. q. 2. art. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia & temperantia in sui ratione important id, unde virtus laudatur, scilicet æqualitatem & concupiscentiarum refrænationem, & ideo nunquam accipiuntur in malo. Sed nomen prudentiæ sumitur à providendo sicut suprà dictum* est; quod etiam ad mala extendi potest. Et ideo licet prudentia simpliciter dicta in bono accipiatur, aliquo tamen addito potest accipi in malo. Et secundum hoc dicitur *prudentia carnis* esse peccatum.

* qu. 47. art. 2. & q. 49. a. 6.

Ad secundum dicendum, quod caro est propter animam, sicut materia propter formam, & instrumentū propter principale agens. Et ideo sic licitè diligitur caro, ut ordinetur ad bonū animæ

mæ sicut ad finem. Si autem in ipso bono carnis constituatur ultimus finis, erit inordinata & illicita dilectio. Et hoc modo ad amorem carnis ordinatur prudentia carnis.

AD TERTIUM dicendum, quòd diabolus nos tentat non per modum appetibilis, sed per modum suggerentis. Et ideo cum prudentia importet ordinem ad aliquem finem appetibilem, non ita dicitur *prudentia diaboli*, sicut prudentia respectu alicujus mali finis, sub cujus ratione tentat nos mundus, & caro, inquantum scilicet proponuntur nobis ad appetendum bona mundi, vel carnis. Et ideo dicitur *prudentia carnis*, & etiam *prudentia mundi*, secundum illud Lucæ 16. *Filij hujus sæculi prudentiores sunt in generatione sua*, &c. Apostolus autem totum comprehendit sub *prudentia carnis*, quia etiam exteriores res mundi appetimus propter carnem. Potest tamen dici quod quia prudentia quodammodo dicitur *Sapientia*: ut supià dictum * est, ideo, secundum tres tentationes potest intelligi triplex prudentia. Unde Iacob. 3. dicitur sapientia esse *terrena, animalis, & diabolica*, ut suprà expositum † est, cùm de sapientia ageretur.

* qu. 47. a. 2. ad 1.
† qu. 45. art. 1. & a. 1. ad 1.

ARTICULUS II.

*Vtrum prudentia carnis sit peccatum mortale.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd prudentia carnis sit peccatum mortale. Rebellare enim divinæ legi est peccatum mortale, quia per hoc Deus contemnitur. Sed *prudentia carnis non est subjecta legi Dei*, ut habetur Rom. 8. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea. Omne peccatum in Spiritum sanctum est peccatum mortale. Sed prudentia carnis videtur esse peccatum in Spiritum sanctum: Non enim potest esse subjecta legi Dei, ut dicitur Rom. 8. & ita videtur esse peccatum irremissibile, quod est proprium peccati in Spiritum sanctum. Ergo prudentia carnis est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Maximo bono opponitur maximum malum, ut patet in * 8. Ethicor. (ubi sup.) Sed prudentia carnis opponitur prudentiæ, quæ est præcipua inter virtutes morales: Ergo prudentia carnis est præcipua inter peccata mortalia; & ita est peccatum mortale.

* Lib. 8. c. 10. circa princip. tom. 5.

SED CONTRA, Illud quò diminuit peccatum, non importat de se rationem peccati mortalis. Sed cautè prosequi ea quæ pertinent ad curam carnis (quod videtur ad prudentiam carnis pertinere) diminuit peccatum: Ergo prudentia carnis de sui ratione non importat peccatum mortale.

CONCLUSIO.

*Prudentia carnis tunc mortale peccatum est, quando in carnalibus ultimus finis simpliciter constituitur, veniale verò, quando non constituitur finis ultimus in carnis delectatione.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est: *prudens* dicitur aliquis dupliciter. Uno modo simpliciter, scilicet in ordine ad finem totius vitæ; alio modo secundum quid, scilicet in ordine ad finem aliquem particularem, putà sicut dicitur aliquis *prudens* in negotiatione, vel in aliquo hujusmodi. Si ergo prudentia carnis accipiatur secundum absolutam prudentiæ rationem, ita scilicet quod in cura carnis constituatur ultimus finis totius vitæ, sic est peccatum mortale, quia per hoc homo avertitur à Deo, cùm impossibile sit esse plures fines ultimos, ut suprà habitum † est (1, 2, quæst. 1. art. 5.) Si verò prudentia carnis accipiatur secundum rationem particularis prudentiæ, sic prudentia carnis est peccatum veniale. Contingit enim quandoque, quod aliquis inordinatè afficitur ad aliquod delectabile carnis absque hoc quod avertatur à Deo per peccatum mortale: unde non constituit finem totius vitæ in delectatione carnis: Et sic adhibere studium ad hanc delectationem consequendam, est peccatum veniale, quod pertinet ad prudentiam carnis. Si verò aliquis actu curam carnis referat in finem honestum, putà cum aliquis studet comestioni propter corporis sustentationem, non vocatur *prudentia carnis*, quia sic utitur homo cura carnis ut ad finem.

* qu. 47. art. 13 & 2. ad 1.
† 1. 2. q. 1. art. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Apostol. loquitur de prudentia carnis, secundum quod finis totius vitæ humanæ constituitur in bonis carnis: & sic est peccatum mortale

AD SECUNDUM dicendum, quòd prudentia carnis non importat peccatum in Spiritum sanctum. Quod enim dicitur quòd non potest esse subjecta legi Dei, non sic est intelligendum, quasi ille qui habet prudentiam carnis, non possit converti & subjici legi Dei; sed quia ipsa prudentia carnis legi Dei non potest esse subjecta, sicut nec injustitia potest esse justa, nec calor potest esse frigidus, quamvis calidum possit esse frigidum.

AD TERTIUM dicendum, quòd omne peccatum opponitur prudentiæ, sicut & prudentia participatur in omni virtute. Sed non ideo oportet quod quodlibet peccatum prudentiæ oppositum, sit gravissimum, sed solum quando opponitur prudentiæ in aliquo maximo.

ARTICULUS III.

*Vtrum astutia sit speciale peccatum.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd astutia non sit speciale peccatum. Verba enim sacræ Scripturæ non inducunt aliquem ad peccandum, inducunt autem ad astutiam, secundum illud Proverb. 1. *Vt detur parvulis astutia*: Ergo astutia non est peccatum.

Infr. ar. 4. cor. Et q. 69. art. 1. co. Et q. 97. a. 13. & 3.

¶ 2. Præterea, Proverbiorum 13. dicitur, *Astutus omnia agit cum consilio.* Aut ergo ad finem bonum, aut ad finem malum. Si ad finem bonum non videtur esse peccatum: si autem ad finem malum, videtur pertinere ad prudentiam carnis vel sæculi. Ergo astutia non est speciale peccatum à prudentia carnis distinctum.

¶ 3. Præterea † Gregor. 10. Moral. (cap. 16.) exponens illud Iob. 12. *Deridetur justi simplicitas*, dicit *Sapientia hujus mundi est cor machinationibus tegere, sensum verbis velare; quæ falsa sunt vera ostendere; quæ vera sunt falsa demonstrare*, & postea subdit: *Hæc prudentia usu à juvenibus scitur, à pueris pretio discitur.* Sed ea quæ prædicta sunt, videntur ad astutiam pertinere: Ergo astutia non distinguitur à prudentia carnis vel mundi, & ita non videtur esse speciale peccatum.

† lib. 10. Moral. c. 27. ante medium.

SED CONTRA est, quòd Apostol. dicit 2. Corinth. 4. *Abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei*: Ergo astutia est quoddam peccatum.

CONCLUSIO.

*Astutia peccatum est prudentiæ oppositum, quo quis non veris viis, sed falsis & simulatis utitur ad finem, sive bonum, sive malum, consequendum.*

RESPONDEO dicendum, quòd prudentia est *recta ratio agibilium* (ex Ethicor. 5. ubi sup.) sicut scientia est *recta ratio scibilium*. Contingit autem contra rectitudinem scientiæ dupliciter peccari in speculativis. Uno quidem modo, quando ratio inducitur ad aliquam conclusionem falsam, quæ apparet vera. Alio modo ex eo quòd ratio procedit ex aliquibus falsis, quæ videntur esse vera, sive sint ad conclusionem veram, sive ad conclusionem falsam. Ita etiam aliquod peccatum potest esse contra prudentiam, habens aliquam similitudinem ejus dupliciter: Uno modo, quia studium rationis ordinatur ad finem qui non est verè bonus, sed apparens, & hoc pertinet ad prudentiam carnis. Alio modo, inquantum aliquis ad finem aliquem consequendum, vel bonum, vel malum, utitur non veris viis, sed simulatis & apparentibus. Et hoc pertinet ad peccatum astutiæ. Unde est quoddam peccatum prudentiæ oppositum, à prudentia carnis distinctum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut † Aug. dicit in 4. contra Iulianum: Sicut prudentia abusivè quandoque in malo accipitur, ita etiam astutia quandoque in bono: Et hoc propter similitudinem unius ad alterum: Propriè tamen astutia in malo accipitur, sicut & Philosoph. dicit in 6. * Ethicorum.

† lib. 4. c. 3. parum ante med. tom. 7.
* Cap. 12. à medio, illius. t. 5

AD SECUNDUM dicendum, quòd astutia potest consiliari, & ad finem bonum & ad finem malum. Nec oportet ad finem bonum falsis viis pervenire & simulatis, sed veris. Unde etiam astutia si ordinetur ad bonum finem est peccatum.

AD TERTIUM dicendum, quòd Greg. sub prudentia mundi accipit omnia quæ possunt ad falsam prudentiam pertinere. Unde etiam sub hac comprehenditur astutia.

ARTICULUS IV.

*Vtrum dolus sit peccatum ad astutiam pertinens.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod dolus non sit peccatum ad astutitiam pertinens. Peccatum enim in perfectis viris non invenitur, & præcipuè mortale: invenitur autem in eis aliquis dolus, secundum illud 2. ad Corinthios 12. *Cum essem astutus, dolo vos cepi.* Ergo dolus non est semper peccatum.

Inf. q. 69. art. 2. co. Et q. 112. a. 3. ad 2.

¶ 2. Præterea, Dolus maximè ad linguam pertinere videtur, secundum illud Psalm. 5. *Linguis suis dolosè agebant*: Astutia autem sicut & prudentia est in ipso actu rationis: Ergo dolus non pertinet ad astutiam.

¶ 3. Præterea, Proverb. 12. dicitur: *Dolus in corde cogitantium mala.* Sed non omnis malorum cogitatio pertinet ad astutiam. Ergo dolus non videtur ad astutiam pertinere.

SED CONTRA est, quod astutia ad circumveniendum ordinatur, secundum illud Apostol. ad Ephes. 4. *In astutia ad circumventionem erroris*, ad quod etiam dolus ordinatur: Ergo dolus pertinet ad astutiam.

CONCLUSIO.

*Dolus peccatum est, ad astutiæ executionem spectans.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà † dictum est (art. 3.) ad astutiam pertinet assumere vias non veras, sed simulatas & apparentes ad aliquem finem prosequendum, vel bonum, vel malum. Assumptio autem harum viarum potest dupliciter considerari. Vno quidem modo in ipsa excogitatione viarum hujusmodi, & hoc propriè pertinet ad astutiam, sicut etiam excogitatio rectarum viarum ad debitum finem pertinet ad prudentiam. Alio modo potest considerari talium viarum assumptio secundum executionem operis, & secundum hoc pertinet ad dolum: & ideo dolus importat quandam executionem astutiæ, & secundum hoc ad astutiam pertinet.

† Art. præc.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut astutia propriè accipitur in malo, abusive autem in bono, ita etiam & dolus qui est astutiæ executio.

AD SECUNDUM dicendum, quòd executio astutiæ ad decipiendum, primò quidem & principaliter fit per verba, quæ præcipuum locum tenent inter signa, quibus homo significat aliquid alteri, ut patet per † Aug. in lib. de Doctr. Christ. (lib. 2. cap. 3.) & ideo dolus maximè attribuitur locutioni. Contingit tamen esse dolum & in factis, secundum illud Psalm. 105. *Et dolum fecerunt in servos ejus.* Est etiam dolus in corde, secundum illud Eccles. 19. *Interiora*

† lib. 2. c. 3. circa medium tom. 3.

riora ejus plena sunt dolo. Sed hoc est secundum quod aliquis dolos excogitat, secundum illud Psalm. 37. *Et dolos tota die meditabantur.*

AD TERTIUM dicendum, quòd quicunque cogitant aliquod malum facere, necesse est quòd excogitent aliquas vias ad hoc quod suum propositum impleant, & ut plurimum excogitant vias dolosas, quibus facilius propositum consequantur: quamvis contingat quandoque quod absque astutia & dolo aliqui apertè & per violentiam malum operentur, sed hoc quia difficilius fit, in paucioribus accidit.

### ARTICULUS V.
*Utrum fraus ad astutiam pertineat.*

Sup. art. 4. & locis ibid. notatis.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd fraus ad astutiam non pertineat. Non enim est laudabile quòd aliquis decipi se patiatur, ad quod astutia tendit. Est autem laudabile quòd aliquis patiatur fraudem, secundum illud 1. ad Cor. 6. *Quare non magis fraudem patimini*: Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

¶ 2. Præterea, Fraus pertinere videtur ad illicitam exceptionem vel receptionem exteriorum rerum: Dicitur enim Actor. 5. quòd *vir quidam nomine Ananias cum Sapphira uxore sua vendidit agrum, & fraudavit de pretio agri.* Sed illicitè usurpare vel retinere res exteriores, pertinet ad injustitiam vel illiberalitatem: Ergo fraus non pertinet ad astutiam, quæ opponitur prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Nullus astutia utitur contra seipsum. Sed aliquorum fraudes sunt contra seipsos: dicitur enim Prov. 1. de quibusdam, quòd *moliuntur fraudes contra animas suas*: Ergo fraus non pertinet ad astutiam.

SED CONTRA. Fraus ad deceptionem ordinatur, secundum illud Iob 13. *Numquid decipietur ut homo, vestris fraudulentiis.* Ad idem etiam ordinatur astutia. Ergo fraus ad astutiam pertinet.

CONCLUSIO.

*Sicut dolus astutiæ executio est, secundum quod per verba seu facta fit, ita fraus ad astutiam spectat, prout astutia opus expletur per facta.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut *dolus* consistit in executione astutiæ, ita etiam & *fraus*. Sed in hoc differre videntur, quod *dolus* pertinet universaliter ad executionem astutiæ, sive fiat per verba, sive per facta: *Fraus* autem magis propriè pertinet ad executionem astutiæ, secundum quod fit per facta.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Apostolus non inducit fideles ad hoc quod decipiantur in cognoscendo, sed ad hoc quod effectum deceptionis patienter tolerent, in sustinendis injuriis fraudulenter illatis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd executio astutiæ potest fieri per aliquod aliud vitium, sicut & executio prudentiæ fit per virtutes: Et hoc modo nihil prohibet defraudationem pertinere ad avaritiam, vel illiberalitatem.

AD TERTIUM dicendum, quòd illi qui fraudes faciunt, ex eorum intentione non moliuntur aliquid contra seipsos vel contra animas suas: Sed ex justo Dei judicio provenit, ut id quod contra alios moliuntur, contra eos retorqueatur, secundum illud Psalm. 7. *Incidit in foveam quam fecit.*

### ARTICULUS VI.
*Utrum licitum sit solicitudinem habere de temporalibus rebus.*

Infr. qu. 118. a. 7. cor. Et 3. contra G. 135. fin. Et quodl. 7. ar. 17. ad 7. Et Phil. 4. cap. 8.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod licitum sit solicitudinem habere de temporalibus rebus. Ad præsidentem enim pertinet, solicitum esse de his quibus præest, secundum illud Rom. 12. *Qui præest in solicitudine.* Sed homo præest ex divina ordinatione temporalibus rebus, secundum illud Psalm. 8. *Omnia subjecisti sub pedibus ejus, oves & boves*, &c. Ergo homo debet habere solicitudinem de rebus temporalibus.

¶ 2. Præterea, Unusquisque solicitus est de fine, propter quem operatur. Sed licitum est hominem operari propter temporalia quibus vitam sustentet: unde Apostolus dicit 2. ad Thessal. 3. *Si quis non vult operari, non manducet.* Ergo licitum est solicitari de rebus temporalibus.

¶ 3. Præterea, Solicitudo de operibus misericordiæ laudabilis est, secundum illud 2. ad Tim. 1. *Cùm Romam venisset, solicitè me quæsivit.* Sed solicitudo temporalium rerum quandoque pertinet ad opera misericordiæ; puta cum quis solicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum & pauperum. Ergo solicitudo temporalium rerum non est illicita.

SED CONTRA est, quod Dominus dicit Matth. 6. *Nolite soliciti esse, dicentes: quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur*: quæ tamen sunt maximè necessaria.

CONCLUSIO.

*Temporalium solicitudo illicita est, si ea, ut ultimus finis quærantur, vel si ad ea procuranda superfluum studium adhibeatur, vel si nimium timeamus ne nobis in necessitate deficiant.*

RESPONDEO dicendum, quòd solicitudo importat studium quoddam adhibitum ad aliquid consequendum. Manifestum est autem, quod majus studium adhibetur, ubi est timor deficiendi. Et ideo ubi est securitas consequendi, minor intervenit solicitudo. Sic ergo solicitudo temporalium rerum tripliciter potest esse illicita. Uno quidem modo ex parte ejus de quo solicitamur, si scilicet temporalia tanquam finem quæramus, unde & August. dicit in lib. de operibus monachorum (cap. 26.) * *Cum Dominus dicit*: Nolite soliciti esse, &c. *hoc dicit, ut non ista intueantur, & propter ista faciant quidquid in Evangelij prædicatione facere jubentur.* Alio modo potest esse temporalium solicitudo illicita propter superfluum studium quod apponitur ad temporalia procuranda, propter quod homo à spiritualibus quibus principaliùs inservire debet, retrahitur: Et ideo dicitur Matth. 13. quod solicitudo sæculi suffocat verbum. Tertiò modo ex parte timoris superflui, quando scilicet aliquis timet ne faciendo quod debet, necessaria sibi deficiant: Quod Dominus tripliciter excludit. Primò propter majora beneficia homini præstita divinitus præter suam solicitudinem, scilicet corpus & animam. Secundò propter subventionem, qua Deus animalibus & plantis subvenit, absque opere humano secundum proportionem suæ naturæ. Tertiò ex divina providentia, propter cujus ignorantiam Gentiles circa temporalia bona quærenda principaliùs solicitantur. Et ideo concludit quod principaliter nostra solicitudo esse debet de spiritualibus bonis, sperantes quod etiam temporalia nobis provenient ad necessitatem, si fecerimus quod debemus.

* cap. 26. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd temporalia bona subjecta sunt homini, ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, & superfluè circa ea solicitetur.

AD SECUNDUM dicendum, quod solicitudo ejus qui corporali labore panem acquirit, non est superflua, sed moderata. Et ideo Hier. (in illud *Nolite soliciti esse* Matth. 6.) dicit * quod *Labor exercendus est, solicitudo tollenda*, superflua scilicet animum inquietans.

* Super illud Matth. 6. Nolite soliciti esse to. 9.

AD TERTIUM dicendum, quòd solicitudo temporalium in operibus misericordiæ ordinatur ad finem charitatis. Et ideo non est illicita, nisi sit superflua.

### ARTICULUS VII.
*Utrum quis debeat esse solicitus futurorum.*

Inf. 118. art. 7. ad 2. & 3. contra G. 135. fin.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd aliquis debeat solicitus esse futurorum. Dicitur enim Proverb. 6. *Vade ad formicam ò piger, & considera vias ejus, & disce sapientiam, quæ cum non habeat ducem, nec præceptorem, parat in æstate cibum sibi, & congregat in messe quod comedat.* Sed hoc est in futurum solicitari. Ergo laudabilis est solicitudo futurorum.

¶ 2. Præterea, Solicitudo ad prudentiam pertinet. Sed prudentia præcipuè est futurorum: præcipua enim pars ejus est providentia futurorum, ut suprà * dictum est: Ergo virtuosum est solicitari de futuris.

* qu. 49. art. 6.

¶ 3. Præterea, Quicunque reponit aliquid in posterum conservandum, solicitus est in futurum. Sed ipse Christus legitur Ioan. 12. loculos habuisse ad aliquid conservandum, quos Iudas deferebat: Apostoli etiam conservabant pretia prædiorum, quæ ante pedes eorum ponebantur, ut legitur Act. 4. Ergo licitum est in futurum solicitari.

SED CONTRA est, quod Dominus dicit Matth. 6. *Nolite soliciti esse in crastinum.* Cras autem ibi ponitur pro futuro, sicut dicit * Hieronymus.

* In fine commentarij ad cap. 6. Matth. 3. tom. 9.

CONCLUSIO.

*Oportet hominem tempore congruenti atque opportuno, non autem extra illud tempus, de futuris esse solicitum.*

RESPONDEO dicendum, quòd nullum opus potest esse virtuosum nisi debitis circumstantiis vestiatur. Inter quas una est debitum tempus, secundum illud Eccles. 8. *omni negotio tempus est & opportunitas*: quod non solum in exterioribus operibus, sed etiam in interiori solicitudine locum habet: Unicuique enim tempori competit propria solicitudo, sicut tempori æstatis competit solicitudo metendi; tempori autem autumni competit solicitudo vindemiæ. Si quis ergo tempore æstatis de vindemia jam esset solicitus, superfluè præoccuparet futuri temporis solicitudinem: Unde hujusmodi solicitudinem tanquam superfluam Dominus prohibet, dicens: *Nolite soliciti esse in crastinum*: Unde subdit: *Crastinus enim dies solicitus erit sibiipsi*, id est, suam propriam solicitudinem habebit quæ sufficit ad animum affligendum. Et hoc est quod subdit: *Sufficit diei malitia sua*, id est, afflictio solicitudinis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd formica habet solicitudinem congruam tempori. Et hoc nobis imitandum proponitur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ad prudentiam pertinet providentia debita futurorum. Esset tamen inordinata futurorum providentia vel solicitudo, si quis temporalia (in quibus dicitur *præteritum & futurum*) tanquam fines quæreret; vel si superflua quæreret ultra præsentis vitæ necessitatem, vel si tempus solicitudinis præoccuparet.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut * Augustin. dicit in lib. de sermone Domini in monte (lib. 2. cap. 12. vel 26.) *Cùm viderimus aliquem servum Dei providere ne ista necessaria sibi desint, non judicemus eum de crastino solicitum esse: Nam & ipse Dominus propter exemplum loculos habere dignatus est: & in Actibus Apostolorum scriptum est, ea quæ ad victum sunt necessaria, procurata esse in futurum propter imminentem famem. Non ergo Dominus improbat, si quis humano more ista procuret, sed si quis propter ista non militet Deo.*

* lib. 2. c. 26. in princip. tom. 4.

ARTI

### Articulus VIII.

*Vtrum hujusmodi vitia oriantur ex avaritia.*

1. 2. qu. 84. art. 4. & 8. Et 2. d. 42. q. 2. & 3. Et mal. q. 13. ar. 3. * q. 53. a. 6.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod hujusmodi vitia non oriantur ex avaritia. Quia sicut * dictum est (qu. 53. art. 6.) per luxuriam maximè ratio patitur defectum in sua rectitudine. Sed hujusmodi vitia nō opponuntur rationi rectæ, scilicet prudentiæ: ergo hujusmodi vitia maximè ex luxuria oriuntur, præsertim cum † Philosoph. dicat in 7. Eth. quod *Venus est dolosa, & eius corrigia est varia* & quod *ex insidiis agit continens concupiscentia.*

† c. 7. Et l. 6. circa med. * qu. 47. art. 13. & in divis. qu. 55. & 53.

¶ 2. Præterea, Prædicta vitia habent quandam similitudinem prudentiæ, ut * dictum est (qu. 57. art. 13.) Sed ad prudentiam, cùm sit in ratione, majorem propinquitatem habere videntur vitia magis spiritualia: ut superbia & inanis gloria: ergo hujusmodi vitia magis videntur ex superbia oriri, quam ex avaritia.

¶ 3. Præterea, Homo insidiis utitur non solùm in diripiendis bonis alienis, sed etiam in machinando aliorum cædes: quorum primum pertinet ad avaritiam, secundum ad iram. Sed insidiis uti pertinet ad astutiam, dolum, & fraudem: Ergo prædicta vitia non solùm oriuntur ex avaritia, sed etiam ex ira.

† Lib. 31. Moral c. 31. a me.

Sed contra est, quòd † Gregor. 31. Moral. ponit fraudem *filiam avaritiæ* ) cap. 31. sive 17. )

### Conclusio.

*Prudentia carnis, astutia, dolus, & fraus, ac nimia temporalium solicitudo, maximè ex avaritia vitio originem habent.*

* Art. 3. huius q. & q. 47. art. 13.

Respondeo dicendum, quòd sicut * dictum est (qu. 47. art. 13.) prudentia carnis & astutia cum dolo & fraude, quandam similitudinem habent cum prudentia in aliquali usu rationis. Præcipuè autem, inter alias virtutes morales, usus rationis rectæ apparet in justitia, quæ est in appetitu rationali: Et ideo usus rationis indebitus, etiam maximè apparet in vitiis oppositis justitiæ. Opponitur autem sibi maximè avaritia, & ideo prædicta vitia maximè ex avaritia oriuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd luxuria propter vehementiam delectationis & concupiscentiæ, totaliter opprimit rationem, ne prodeat in actum: In prædictis autem vitiis aliquis usus rationis est, licet inordinatus. Unde prædicta vitia non oriuntur directè ex luxuria. Quod autem † Philosop. *Venerem dolosam* appellat, hoc dicit secundum quandam similitudinem, inquantum scilicet hominem subitò surripit, sicut & in dolis agitur, non tamen per astutias, sed magis per violentiam concupiscentiæ & delectationis. Vnde & subdit, quòd *Venus furatur intellectum multum sapientis.*

† Loco citato in argum.

Ad secundum dicendum, quòd ex insidiis agere, ad quandam pusillanimitatem pertinere videtur: Magnanimus enim in omnibus vult manifestus esse, ut * Philosoph. dicit in 4. Ethic. Et ideo quia superbia quandam similitudinem magnanimitatis habet vel fingit; inde est quòd non directè ex superbia hujusmodi vitia oriuntur, quæ utuntur fraude & dolo: Magis autem hoc pertinet ad avaritiam, quæ utilitatem quærit, parvi pendens excellentiam.

* Lib. 4. Ethic. 3. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quòd ira habet subitum motum: Vnde præcipitanter agit; & absque consilio, quo utuntur prædicta vitia, licet inordinatè. Quod autem aliqui insidiis utantur ad cædes aliorum, non provenit ex ira, sed magis ex odio: quia iracundus appetit esse manifestus in nocendo; ut dicit * Philosoph. in 2. Rhetor.

* Lib. 2. c. 4. de civendo et &c. tom. 5.

## QUÆSTIO LVI.

*De præceptis ad prudentiam pertinentibus, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de præceptis ad prudentiam pertinentibus.

Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, de præceptis pertinentibus ad prudentiam.

¶ Secundò, de præceptis pertinentibus ad vitia opposita.

### QUÆSTIONIS LVI,

De præceptis ad prudentiam pertinentibus, bipartitò divisæ,

### Axioma.

1 *Licet intra decalogi fines nulla de prudentia virtute ratione ita postulante, tradita sint præcepta: In*
2 *cæteris tamen legis antiquæ partibus; & prudentia virtus præcipitur, & ei contraria vitia, fraus nimirum, dolus, & astutia, quæ justitiæ maximè repugnant, multis locis prohibita inveniuntur.*

### Articulus Primus.

*Vtrum de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi. De principali enim virtute principaliora præcepta decalogi dari debent. Sed principaliora præcepta legis sunt præcepta decalogi. Cùm ergo prudentia sit principalior inter virtutes morales, videtur quod de prudentia fuerit dandum aliquod præceptum inter præcepta decalogi.

¶ 2. Præterea, In doctrina Evangelica continetur lex, maxime quantum ad præcepta decalogi. Sed in Doctrina Evangelica datur præceptum de prudentia, ut Matth. 10. *Estote prudentes sicut serpentes:* Ergo inter præcepta decalogi debuit præcipi actus prudentiæ.

¶ 3. Præterea, Alia documenta veteris testamenti ad præcepta decalogi ordinantur. Unde & Malach. ult. dicitur: *Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Oreb.* Sed in aliis documentis veteris testamenti dantur præcepta de prudentia, sicut Prov. 3. *Ne innitaris prudentiæ tuæ:* Et infra 4. cap. *Palpebræ tuæ præcedant gressus tuos:* Ergo & in lege debuit aliquod præceptum de prudentia dari, & præcipuè inter præcepta decalogi.

Sed contrarium patet enumeranti præcepta decalogi.

### Conclusio.

*Quanquam omnia decalogi præcepta ad prudentiam spectent, quia ipsa est omnium virtuosorum actuum directiva, de ea tamen non fuit aliquod speciale præceptum dandum.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est (qu. 100 art. 1.) cùm de præceptis ageretur, præcepta decalogi sicut data sunt omni populo, ita etiam cadunt in existimationem omnium, quasi ad naturalem rationem pertinentia. Præcipuè autem sunt de dictamine rationis naturalis, fines humanæ vitæ; qui se habent in agendis sicut principia naturaliter cognita in speculativis, ut ex suprà * dictis patet (qu. 47. art. 6.) prudentia autem non est circa finem, sed circa ea quæ sunt ad finem, ut suprà * dictum est (quæst. 47. art. 6.) Et ideo non fuit conveniens ut inter præcepta decalogi, aliquod præceptum poneretur ad prudentiam pertinens directè; ad quam tamen omnia præcepta decalogi pertinent secundum quod ipsa est directiva omnium virtuosorum actuum.

* 1. 2. qu. 100. art. 1. * qu. 47. art. 6. * Ibid.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet prudentia sit simpliciter principalior virtus aliis virtutibus moralibus, justitia tamen principaliùs respicit rationem debiti, quod requiritur ad præceptum, ut suprà * dictum est (quæst. 44 art. 1.) Et ideo principalia præcepta legis, quæ sunt præcepta decalogi, magis debuerunt ad justitiam, quàm ad prudentiam pertinere.

* qu. 44. art. 1. & 1. 2. q. 100. art. 5.

Ad secundum dicendum, quòd doctrina Evangelica est doctrina perfectionis: Et ideo oportuit, quod in ipsa perfectè instrueretur homo de omnibus quæ pertinent ad rectitudinem vitæ, sive sint fines, sive sint ea quæ sunt ad finem. Et propter hoc oportuit in Doctrina Evangelica etiam de prudentia præcepta dari.

Ad tertium dicendum, quòd sicut alia doctrina veteris testamenti ordinatur ad præcepta decalogi, ut ad finem: ita etiam conveniens fuit, ut in subsequentibus documentis veteris testamenti, homines instruerentur de actu prudentiæ, qui est circa ea quæ sunt ad finem.

### Articulus II.

*Vtrum in veteri lege fuerint convenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in veteri lege fuerint inconvenienter præcepta prohibitiva proposita de vitiis oppositis prudentiæ. Opponuntur enim prudentiæ non minus illa quæ habent directam oppositionem ad ipsam (sicut imprudentia & partes ejus) quàm illa quæ cum ipsa similitudinem habent, sicut astutia, & quæ ad ipsam pertinent. Sed hæc vitia prohibentur *in lege*: Dicitur enim Levit. 19. *Non facies calumniam proximo tuo:* Et Deut. 25. *Non habebis in sacculo tuo diversa pondera, minus & majus.* Ergo de illis vitiis quæ directè opponuntur prudentiæ, aliqua præcepta prohibitiva dari debuerunt.

¶ 2. Præterea, In multis aliis rebus potest fieri fraus, quàm in emptione & venditione. Inconvenienter ergo fraudem in sola emptione & venditione lex prohibuit.

¶ 3. Præterea, Eadem ratio est præcipiendi actum virtutis, & prohibendi actum vitii oppositi. Sed actus prudentiæ non inveniuntur in lege præcepti. Ergo nec aliqua opposita vitia debuerunt in lege prohiberi.

Sed contrarium patet per præcepta legis inducta.

### Conclusio.

*Cùm prohibitiva præcepta de vitiis prudentiæ oppositis in lege veteri data ad astutia, quatenus ipsa astutia justitiæ adversatur, extirpationem spectent, convenienter procul dubio tradita sunt.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est (1. 2 qu. 60. art. 3. ad 1.) justitia maximè respicit rationem debiti; quod requiritur ad præceptum, quia justitia est ad reddendum debitum alteri, ut infrà † dicetur (qu. 58. art. 1.) Astutia autem quantum ad executionem maximè committitur in his circa quæ est justitia; ut * dictum est (qu. 55. art. 5.) Et ideo conveniens fuit ut præcepta prohibitiva darentur in lege de executione astutiæ, inquantum ad injustitiam pertinet. Sicut cùm dolo & fraude aliquis alicui calumniam ingerit, vel ejus bona surripit.

* 1. 2. q. 60. ar. 3. ad 1. † qu. 58. art. 1. * qu. 55. art. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa vitia quæ directè opponuntur prudentiæ manifesta contrarietate, non ita pertinent ad injustitiam, sicut executio astutiæ: Et ideo non ita prohibentur in lege sicut fraus & dolus, quæ ad injustitiam pertinent.

Ad secundum dicendum, quòd omnis fraus vel dolus commissa in his quæ ad injustitiam pertinent, potest intelligi esse prohibita Levit. 19. in prohibitione calumniæ. Præcipuè autem solet fraus exerceri & dolus in emptione & venditione, secundum illud Eccles. 26. *Non justificabitur caupo à peccato labiorum:* Propter hoc specialiter præceptum prohibitivum datur in lege de fraude circa emptiones & venditiones commissa.

Ad tertium dicendum, quòd omnia præcepta de actibus justitiæ in lege data, pertinent ad executionem prudentiæ, sicut & præcepta prohibitiva data de furto, calumnia, & fraudulenta venditione, pertinent ad executionem astutiæ.

## QUÆSTIO LVII.

*De jure, in quatuor articulos divisa.*

CONSEQUENTER post prudentiam considerandum est de justitia.

Circa quam quadruplex consideratio occurrit. Prima est de justitia: secunda, de partibus ejus: tertia, de dono ad hoc pertinente quarta, de præceptis ad justitiam pertinentibus.

¶ Circa justitiam verò consideranda sunt quatuor. Primò quidem de jure: secundò de ipsa justitia: tertiò de injustitia: quartò de judicio.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum jus sit objectum justitiæ.

¶ Secundò, utrum jus convenienter dividatur in jus naturale & positivum.

¶ Tertiò, utrum jus gentium sit idem quod jus naturale.

¶ Quartò, utrum jus dominativum & paternum, debeant specialiter distingui.

# SCHEMA JUSTITIÆ.

*Quatuor sunt capita, ad quæ omnia quæcunque de* JUSTITIA *tradit* B. THOMAS, *referuntur, videlicet.*

Quæstionis

- 1. JUSTITIÆ *propria natura, Ad quam declarandam, ista tractantur,*
  - *Ius.* 57
  - *Iustitia ipsa.* 58
  - *Iniustitia.* 59
  - *Iudicium.* 60
- 2. PARTES *justitiæ, quæ sunt triplices.*
  - *Partes subiecta, seu species iustitiæ. Ad quarum explicationem, ista disputantur.*
    - *Iustitia.*
      - *Distributiva.* 61
      - *Commutativa.* 62
    - *Restitutio.* 63
    - *Vitia opposita*
      - *Iustitia distributiva, ut est acceptio personarum.*
      - *Iustitia commutativa*
        - *Contingentia in commutationibus involuntariis.*
          - *Facto*
            - *Homicidium.* 64
            - *Mutilatio membrorum.* 65
            - *Furtum & rapina.* 66
          - *Verbo: idque*
            - *In iudicio. Cuiusmodi est in iustitia*
              - *Iudicis.* 67
              - *Accusatorum.* 68
              - *Rei.* 69
              - *Testium.* 70
              - *Advocatorum.* 71
            - *Extra iudicium.*
              - *Contumelia.* 72
              - *Obtrectatio.* 73
              - *Susurratio.* 74
              - *Derisio.* 75
              - *Maledictio.* 76
        - *Contingentia in commutationibus voluntariis*
          - *Fraus.* 77
          - *Usura.* 78
  - *Partes iustitiæ quasi integrales.* 79
  - *Partes iustitiæ potentiales, seu virtutes iustitiæ annexa, Sub quo titulo explicantur,*
    - *Quot & quæ virtutes iustitiæ sint annexa in genere.* 80
    - *Religio: sub cuius nomine disputantur ista.*
      - *Religio per se considerata.* 81
      - *Religionis actus*
        - *Interior,*
          - *Devotio.* 82
          - *Oratio.* 83
        - *Exterior,*
          - *Adoratio.* 84
          - *Actus, quo aliquid de rebus externis Deo offertur.*
            - *Actus, quo fideles aliquid Deo largiuntur.*
              - *Sacrificium,* 85
              - *Oblatio.* 86
              - *Primitiæ.* 86
              - *Decimæ.* 87
            - *Actus, quo fideles aliquid Deo promittunt, ut est votum.* 88
          - *Actus quo aliquid divinum ab homine assumitur.*
            - *Iusiurandum.* 89
            - *Adiuratio.* 90
            - *Invocatio, seu assumptio nominis divini per orationem, vel laudem.* 91
      - *Religioni opposita vitium.*
        - *Religionis finitimũ vitium videlicet Superstitio: Sub qua hæc tractantur,*
          - *Superstitionis propria natura.* 92
          - *Superstitionis species*
            - *Vitiosus Dei cultus.* 93
            - *Idololatria.* 94
            - *Divinatio.* 95
            - *Observatio superstitiosa.* 96
        - *Religioni ex diametro repugnans.*
          - *Pertinens ad contemptum Dei.*
            - *Tentatio qua Deus tentatur.* 97
            - *Periurium.* 98
          - *Pertinens ad contemptum rerum sacrarum.*
            - *Sacrilegium.* 99
            - *Simonia.* 100
    - *Pietas virtus.* 101
    - *Observãtia.*
      - *Observantia propria natura.* 102
      - *Observantia partes*
        - *Dulia.* 103
        - *Obedientia.* 104
      - *Ad cuius declarationem subiungitur inobedientia explicatio.* 105
    - *Gratia, seu gratitudo.* 106
      - *Cui subiungitur ingratitudinis vitium.* 107
    - *Vindicatio.* 108
    - *Veritas, sub cuius nomine ista disputantur.*
      - *Veritatis propria natura.* 109
      - *Veritati oppositum vitium.*
        - *Mendacium.* 110
        - *Simulatio vel hypocrisis.* 111
        - *Iactantia.* 112
        - *Ironia.* 113
    - *Amicitia, quæ affabilitas dicitur. Sub qua hæc tractantur.*
      - *Amicitia propria natura.* 114
      - *Vitia amicitiæ opposita.*
        - *Adulatio.* 115
        - *Litigium.* 116
    - *Liberalitas. Sub cuius titulo hæc explicantur.*
      - *Liberalitatis propria natura.* 117
      - *Vitia liberalitati opposita,*
        - *Avaritia.* 118
        - *Prodigalitas.* 119
    - *Epikeia* seu *Æquitas.* 120
- 3. DONUM *Spiritus sancti iustitiæ respondens.* 121.
- 4. PRÆCEPTA *iustitiæ.* 122.

QUÆSTIO

## QUÆSTIONIS LVII, De Iure, Quadrifariam distributæ,

AXIOMA.

*Ius, ea notione, qua rem justam, seu opus alteri adæquatum secundum aliquem æqualitatis modum, denotat,*
1 *tum secundum aliquem æqualitatis modum, denotat,*
2 *justitiæ est ¹ objectum, convenienterque ² in jus naturale, quod rerum natura, positivum, quod certorum*
3 *hominum inter se consensu, & jus ³ gentium, quod omnium nationum populorumque communi judicio, consti-*
4 *tutum est, dividitur. ⁴ Paternum autem jus, & despoticum, quod comparationem personarum non simpliciter à se mutuò distinctarum, contineant, ex ista juris propriè sumpti divisione secludi; & ad alterius generis partitionem referri debet.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum jus sit objectum justitiæ.*

Infr. qu. 62. ar. 1. cor. * In digest. vet. lib. 1. in princ. † lib. 5. Etymol. cap. 3. in princ. * lib. 6. Etymol. c. 6. com. 5. † cap. 15. circ. medium. tom. 1. * lib. 5. cap. 2. † lib. 5. cap. 1. in princ. * lib. 5. cap. 1. in princip. com. 5.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod jus non sit objectum justitiæ. Dicit enim * Celsus Jurisconsultus, quod *jus est ars boni & æqui.* Ars autem non est objectum justitiæ, sed est per se virtus intellectualis. Ergo jus non est objectum justitiæ.

¶ 2. Præterea, *Lex* sicut † Isidor. dicit in lib. Etymol. *juris est species.* Lex autem non est objectum justitiæ, sed magis prudentiæ. Unde & * Philosophus *legis positivam*, partem prudentiæ ponit. Ergo jus non est objectum justitiæ.

¶ 3. Præterea, Justitia principaliter subjicit hominem Deo. Dicit enim † Augustin. in lib. de morib. Ecclesiæ (cap. 15.) quòd *justitia est amor Deo tantum serviens, & ob hoc bene imperans cæteris quæ homini subjecta sunt.* Sed jus non pertinet ad divina, sed solum ad humana. Dicit enim * Isidor. in lib. Etymol. (ubi sup.) quòd *fas lex divina est, jus autem lex humana.* Ergo jus non est objectum justitiæ.

SED CONTRA est, quod † Isid. dicit in eodem, quòd *jus dictum est, quia est justum.* Sed *justum* est objectum justitiæ. Dicit enim † Philos. in 5. Ethic. quòd *omnes talem habitum volunt dicere justitiam, à quo operativi justorum sunt.* Ergo jus est objectum justitiæ.

CONCLUSIO.

*Ius, sive quod justum est, ut speciale objectum, virtuti justitiæ attribuitur.*

RESPONDEO dicendum, quòd justitiæ proprium est inter alias virtutes, ut ordinet hominem in his, quæ sunt ad alterum. Importat enim æqualitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat; dicuntur enim vulgariter, ea quæ adæquantur, justari: Æqualitas autem ad alterum est. Aliæ autem virtutes perficiunt hominem solùm in his quæ ei conveniunt secundum seipsum. Sic ergo illud quod est rectum in operibus aliarum virtutum, ad quod tendit intentio virtutis quasi in proprium objectum, non accipitur nisi per comparationē ad agentem: Rectum verò quod est in opere justitiæ, etiam præter comparationem ad agentem constituitur per comparationem ad aliud. Illud enim in opere nostro dicitur esse justum, quod respondet secundum aliquam æqualitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitæ pro servitio impenso. Sic ergo justum dicitur aliquid quasi habens rectitudinem justitiæ, ad quod terminatur actio justitiæ etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum, nisi secundum quod aliqualiter fit ab agente. Et propter hoc specialiter justitiæ præ aliis virtutibus determinatur secundum se objectum quod vocatur *justum.* Et hoc quidem est jus. Unde manifestum est quod jus est objectum justitiæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd consuetum est, quòd nomina à sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda: Sicut nomen *medicina* impositum est primò ad significandum remedium quod præstatur infirmo ad sanandum; deinde tractum est ad significandum artem, qua hoc fit. Ita etiam hoc nomen, *Ius*, primò impositum est ad significandum ipsam rem justam: postmodum autem est derivatum ad artem qua cognoscitur quid sit justum: Et ulterius ad significandum locum in quo jus redditur; sicut dicitur aliquis *comparere in jure.* Et ulterius dicitur etiam quod jus redditur ab eo ad cujus officium pertinet justitiam facere, licet etiam id quod decernit, sit iniquum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut eorum quæ per artem exterius fiunt, quædam ratio in mente artificis præexistit, quæ dicitur regula artis: ita etiam illius operis justi quod ratio determinat, quædam ratio præexistit in mente, quasi quædam prudentiæ regula. Et hoc si in scriptum redigatur, vocatur lex: Est enim lex secundum * Isidorum *constitutio scripta.* Et ideo lex non est ipsum jus propriè loquendo, sed aliqualis ratio juris.

lib. 5. Etym. c. 3. circa princip.

AD TERTIUM dicendum, quòd quia justitia æqualitatem importat, Deo autem non possumus æquivalens recompensare, inde est, quòd *justum* secundum perfectam rationem non possumus reddere Deo. Et propter hoc, non dicitur propriè *jus* lex divina, sed *fas*; quia videlicet sufficit Deo, ut impleamus quod possumus, Justitia tamen ad hoc tendit, ut homo quantum potest, Deo recompenset, totaliter animam ei subjiciens.

### ARTICULUS II.

*Vtrum jus convenienter dividatur in jus naturale, & jus positivum.*

q. 60. 5. cor.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd jus non convenienter dividatur in jus naturale & jus positivum. Illud enim quod est naturale, est immutabile, & idem est apud omnes. Non autem invenitur in rebus humanis aliquid tale: quia omnes regulæ juris humani, in aliquibus casibus deficiunt, nec habent suam virtutem ubique. Ergo non est aliquod jus naturale.

Et 1. 2. q. 95. ar. 4. cor. Et 5. Ethic. lect. 12. co 1. si 1. Gratian. in Dec. d. 1. c. 1. & seq.

¶ 2. Præterea, Illud dicitur esse *positivum*, quod ex voluntate humana procedit. Sed non ideo aliquid est justum, quia à voluntate humana procedit: alioquin voluntas hominis injusta esse non posset. Ergo cum *justum* sit idem quod *jus*, videtur quod nullum sit jus positivum.

¶ 3. Præterea, Jus divinum non est jus naturale, cùm excedat naturam humanam: Similiter etiam non est jus positivum, quia non innititur auctoritati humanæ, sed auctoritati divinæ. Ergo inconvenienter dividitur jus, per naturale & positivum.

SED CONTRA est quod * Philosoph. dicit in 5. Eth. quod *politici justi hoc quidem naturale est, hoc autem legale*, id est, *lege positum.*

* lib. 5. c. 7. 3. & 4. tom 5.

CONCLUSIO.

*Ius convenienter dividitur in naturale, & positivum.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * dictum est, art. 1. *jus* sive *justum*, est aliquod opus adæquatum alteri secundum aliquem æqualitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adæquatum. Uno quidem modo ex ipsa natura rei, putà cum aliquis tantum dat, ut tantumdem recipiat: & hoc vocatur *jus naturale.* Alio modo aliquid est adæquatum vel commensuratum alteri ex condicto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum, si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatum condictum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex condicto publico, puta cùm totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adæquatum & commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet, & ejus personam gerit; & hoc dicitur *jus positivum.*

* Artic. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illud quod est naturale habenti naturam immutabilem oportet quòd sit semper & ubique tale. Natura autem hominis est mutabilis: & ideo id quod naturale est homini, potest aliquando deficere. Sicut naturalem æqualitatem habet, ut deponenti depositum reddatur. Et si ita esset, quòd natura humana semper esset recta, hoc esset semper servandum. Sed quia quandoque contingit quòd voluntas hominis depravatur, est aliquis casus in quo depositum non est reddendum, ne homo perversam voluntatem habens, malè eo utatur, ut puta si furiosus vel hostis reipub. arma deposita reposcat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd voluntas humana ex communi condicto potest aliquid facere justum in his, quæ secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem justitiam: & in his habet locum *jus positivum.* Unde * Philosoph. dicit in 5. Eth. (ut sup.) quòd *legale justum est, quod ex principio quidem nihil differt sic, vel aliter: quando autem ponitur*, differt. Sed si aliquid de se repugnantiam habeat ad jus naturale, non potest voluntate humana fieri justum: puta si statuatur, quòd liceat furari, vel adulterium committere. Unde dicitur Isa. 10. *Væ qui condunt leges iniquas.*

* lib. 5. Eth. c. 6.

AD TERTIUM dicendum, quòd jus divinum dicitur, quod divinitus promulgatur. Et hoc quidem partim est de his, quæ sunt naturaliter justa, sed tamen eorum justitia homines latet. Partim autem est de his, quæ fiunt justa institutione divina. Vnde etiam jus divinum per hæc duo distingui potest, sicut & jus humanum. Sunt enim in lege divina quædam præcepta, quia bona: & prohibita, quia mala. Quædam verò bona, quia præcepta: & mala quia prohibita.

### ARTICULUS III.

*Vtrum jus gentium sit idem cum jure naturali.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd jus gentium sit idem cum jure naturali: Non enim omnes homines conveniunt nisi in eo quod est eis naturale. Sed in jure gentium omnes homines conveniunt. Dicit enim Jurisconsultus, † quod *jus gentium est, quo gentes omnes utuntur.* Ergo jus gentium est jus naturale.

1. 2. q. 95. art. 4. ad 1. & 5. Eth. lect. 12. c. 1 fi. † l. omnes populi. ff. de justit. & iure.

¶ 2. Præterea, Servitus inter homines est naturalis: quidam enim sunt naturaliter servi, ut Philosoph. probat in 1. Polit. (cap. 3. & 4.) * Sed *servitutes pertinent ad jus gentium*, ut † Isidor. dicit (ubi sup.) Ergo jus gentium est jus naturale.

* lib. 1. Polit. c. 3. & 4. tom. 5. † lib. 5. Etym. c. 6.

¶ 3. Præterea, Jus, ut * dictum est, dividitur per jus naturale & positivum. Sed jus gentium non est jus positivum: non enim omnes gentes unquam convenerunt, ut ex communi condicto aliquid statuerent: Ergo jus gentium est jus naturale.

* Artic. præced.

SED CONTRA est, quòd Isidor. dicit (ubi sup.) † quòd *jus aut naturale est, aut civile, aut gentium*: & ita jus gentium distinguitur à jure naturali.

† lib. 5. Etymol. cap. 4. in princ.

CONCLUSIO.

*Cùm jus naturale omnium animalium sit commune, jus autem gentium, ad solos homines spectet, liquet hinc aliquam esse juris naturalis & iuris gentium differentiam.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * dictum est (cap. 1.) *jus* sive *justum* naturale est, quod ex sui natura est adæquatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Vno modo secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad fœminam, ut ex ea generet, & parens ad filium, ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid, quod ex ipso sequitur, putà proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolutè, non habet,

* Artic. præced.

habet, unde magis sit hujus, quàm illius: sed si consideretur ad opportunitatem colendi, & ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius, & non alterius, ut patet per Philosoph. in 2.* Politic. (cap. 4.) Absolutè autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus; & ideo jus quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis & aliis animalibus. A jure autem naturali sic dicto recedit jus gentium, ut Iurisconsultus dicit, quia illud omnibus animalibus, hoc solùm hominibus inter se commune est. Considerare autem aliquid, comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis: Et ideo, hoc idem est naturale homini, secundum rationem naturalem quæ hoc dictat. Et ideo dicit Cajus † Jurisconsultus: *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes peræquè custoditur, vocaturque jus gentium.*

*lib. 2. cap. 3 tom. 5.* *† l. omnes populi ff. de j. & jure.*

Et per hoc patet responsio ad PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quòd hunc hominem esse servum (absolutè considerando) magis quàm alium, non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, inquantum utile est huic quòd regatur à sapientiori; & illi quod ab hoc juvetur, ut dicitur in 1.* Polit. Et ideo servitus pertinens ad jus gentium est naturalis secundo modo, sed non primo modo.

** lib. 1. cap. 3. in fine, præcipuè tom. 5.*

AD TERTIUM dicendum, quòd quia ea quæ sunt juris gentium, naturalis ratio dictat, puta ex propinquo habentia æquitatem; inde est quod non indigent aliqua speciali institutione, sed ipsa naturalis ratio ea instituit, ut dictum † est in auctoritate inducta.

*† Art. 1. & in fin. cor. art.*

ARTICULUS IV.

*Vtrum debeat specialiter distingui jus paternum & dominativum.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd non debeat specialiter distingui jus paternum & dominativum. Ad justitiam enim pertinet reddere unicuique quod suum est ut dicit * Ambros. in 1. de Officiis (cap. 24.) Sed jus est objectum justitiæ: sicut dictum † est (art. 1.) Ergo jus ad unumquemque æqualiter pertinet; & sic non debet distingui specialiter jus patris & domini.

*Inf. q. 58. a. 7. ad 3. & 3. dist. 44. qu. 1. a. 1. ... & 5. Ethic. lect. 11.* ** lib. 1. de officiis, c. 24. circa fin. to. 1.* *† Art. 1 hujus q.*

¶ 2. Præterea, Ratio justi est lex: ut dictum * est (art. 1. ad 2.) Sed lex respicit commune bonum civitatis & regni, ut supra habitum † est (1. 2. q. 90. a. 2.) Non autem respicit bonum privatum unius personæ, aut etiam unius familiæ: Non ergo debet esse aliquod speciale jus vel justum dominativum vel paternum, cum dominus & pater pertineant ad domū, ut dicitur in * 1. Politic.

** Art. 1. ad 2.* *† 1. 2. q. 90. ar. 2.* ** cap. 3. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Multæ aliæ sunt differentiæ graduum in hominibus, utpotè, quòd quidam sunt *milites*, quidam *sacerdotes*, quidam *principes*. Ergo ad eos debet aliquod speciale jus vel *justum* determinari.

SED CONTRA est, quòd Philos. in 5. Eth. specialiter à justo politico distinguit *dominativum & paternum*, & alia hujusmodi.

*† lib. 5. cap. 6. circa fin. tom. 5.*

CONCLUSIO.

*Convenienter distinguitur ius, quod non ad alterum simpliciter est, in jus paternum, & jus dominativum, quorum paternum inter patrem & filium, dominativum inter dominum & servum est.*

RESPONDEO dicendum, quòd *jus* sive *justum* dicitur per commensurationem ad alterum. Alterum autem potest dici dupliciter. Uno modo quod simpliciter est alterum: sicut quod est omnino distinctū: sicut apparet in duobus hominibus, quorum unus non est subalterno, sed ambo sunt sub uno principe civitatis. Et inter tales secundum Philos.* in 5. Eth. (ut sup.) est simpliciter *justum*. Alio modo dicitur aliquid *alterum* non simpliciter, sed quasi aliquid ejus existens. Et hoc modo in rebus humanis filius est aliquid patris: quia quodammodo est pars ejus, ut dicitur in 8.* Eth. & servus est aliquid domini: quia est instrumentum ejus, ut dicitur in 1. † Polit. Et ideo patris ad filium non est comparatio, sicut ad *simpliciter alterum*. Et propter hoc non est ibi simpliciter justum, seu *quoddam justum*, scilicet *paternum*: & eadem ratione, nec inter dominum & servum: sed est inter eos *dominativum justum*. Uxor autem, quamvis sit aliquid viri, quia comparatur ad eum sicut ad proprium corpus, ut patet per Apostolum ad Eph. 5. tamen magis distinguitur à viro quàm filius à patre, vel servus à domino. Assumitur enim in quandam socialem vitam matrimonii. Et ideo, ut Philosoph.* dicit (in 8. Ethic. ut sup.) inter virum & uxorem plus est de ratione justi, quàm inter patrem & filium, vel dominum & servum: quia cùm vir & uxor habeant immediatam relationem ad domesticam communitatem, (ut patet in 1. Polit.) ideo inter eos non est etiam simpliciter *politicum justum*, sed magis *justum œconomicum*.

** Ibid.* ** lib 8. cap. 12. tom. 5.* *† lib. 1. Politic. c. 3. & 4 tom. 5.* ** lib. 5. Eth. c. 6. in fine. tom. 5.* *† lib. 1. ex cap. 3. elicitur & ex alt. tom. 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ad justitiam pertinet reddere jus suum unicuique, supposita tamen diversitate unius ad alterum: Si quis enim sibi det quod sibi debetur, non propriè vocatur hoc *justum*. Et quia quod est filii, est patris; & quod est servi, est domini: ideo non est propriè justitia patris ad filium, vel domini ad servum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd filius inquantum filius, est aliquid patris, & similiter servus inquantum servus, est aliquid domini: Uterque tamen prout consideratur, ut quidam homo, est aliquid secundum se subsistens ab aliis distinctum. Et ideo inquantum uterque est homo, aliquo modo ad eos est justitia. Et propter hoc etiam aliquæ leges dantur de his quæ sunt patris ad filium, vel domini ad servum. Sed inquantum uterque est aliquid alterius, secundum hoc deficit ibi perfecta ratio *justi* vel *juris*.

AD TERTIUM dicendum, quòd omnes aliæ diversitates personarum, quæ sunt in civitate, habent immediatam relationem ad communitatem civitatis & ad principem ipsius: & ideo ad eos est *justum* secundum perfectam rationem justitiæ. Distinguitur tamen istud *justum* secundū diversa officia: Unde dicitur *jus militare*; vel *jus magistratuum*, aut *sacerdotum*, non propter defectum à *simpliciter justo*, sicut dicitur *jus paternum & dominativum*, sed propter hoc quod unicuique conditioni personæ, secundum proprium officium aliquid proprium debetur.

QVÆSTIO LVIII.

*De Iustitia, in duodecim articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de justitia.

Circa quam quæruntur duodecim.

¶ Primò, quid sit justitia.
¶ Secundò, utrum justitia semper sit ad alterum.
¶ Tertiò, utrum sit virtus.
¶ Quartò, utrum sit in voluntate sicut in subjecto.
¶ Quintò, utrum sit virtus generalis.
¶ Sextò, utrum secundum quod est generalis, sit idem in essentia cum omni virtute.
¶ Septimò, utrum sit aliqua justitia particularis.
¶ Octavò, utrum justitia particularis habeat propriā materiam.
¶ Nonò, utrū sit circa passiones, vel circa operationes tantùm.
¶ Decimò, utrum medium justitiæ sit medium rei.
¶ Vndecimò, utrum actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est.
¶ Duodecimò, utrum justitia sit præcipua inter alias virtutes morales.

QUÆSTIONIS LVIII,
De justitia,
In duodecim partes distributæ,
AXIOMA.

*Quemadmodum duo justitiæ genera, quorum alterum justitia legalis, alterum particularis justitia nominatur, permulta habent inter se communia: [1] nam utrumque comparationem unius cum altero complectitur, utrumque virtus est, utrumque voluntati, ut suo subjecto nativo inhæret; [10] utriusque medium, in reipsa ad personam tamen subinde relatū, positum est, utrumque [12] cæteris omnibus virtutibus moralibus, potissimum propter alieni boni procurationem, antecellit: in utrumque etiam pervulgata Iurisperitorum [1] definitio, qua dicunt justitiam perpetuam esse, & constantem voluntatem, [11] jus suum cuique tribuentem, quadrare potest. Ita nonnullis discriminibus à se mutuò disjunguntur. Prius enim [6] communis, alterum verò privati boni conservationem, amplificationémque spectat: Posteriori materia loco non aliqua animi [9] perturbatio; sed [8] usus earum rerum, quibus communicandis, & permutandis hominum inter se societas continetur, attributus est; Priori verò [5] omnis omnium virtutum, (licet interim secundum [3] essentiam speciale manet) actus atque materia, quatenus ad publicam utilitatem referri possunt, subjiciuntur.*

(Marginal numbers beside the axiom: 7, 2, 4, 10, 12, 1, 11, 6, 9.8, 5, 3)

ARTICULUS I.

*Vtrum convenienter diffiniatur justitia, quòd est* perpetua & constans voluntas, jus suum unicuique tribuendi.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter diffiniatur justitia à Jurisperitis, * quòd *justitia est perpetua & constans voluntas, jus suum unicuique tribuendi.* Justitia enim secundum Philos. in 5. † Eth. est *habitus, à quo sunt aliqui operativi justorum, & quo operantur, & volunt justa.* Sed voluntas nominat potentiam, vel etiam actum: ergo inconvenienter justitia dicitur esse *voluntas*.

*4. d. 33. q. 3. ar. 1. ad 3. Et ver. q. 1. ar. 5. ad ...* ** l. justitia, ff. de just. & jure. & l. 10. instit. de just. & jure.* *† lib. 5. cap. 1. non longè à princ. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Rectitudo voluntatis non est voluntas; alioquin si volūtas esset sua rectitudo, sequeretur quòd nulla voluntas esset perversa. Sed secundum Anselmum * in lib. de veritate (cap 13.) *justitia est rectitudo*: ergo justitia non est voluntas.

** In dialogo de veritate cap. 13.*

¶ 3. Præterea, Sola Dei voluntas est perpetua. Si ergo justitia est perpetua voluntas, in solo Deo erit justitia.

¶ 4. Præterea, Omne perpetuum est constans, quia est immutabile. Superfluè ergo utrumque ponitur in diffinitione justitiæ, & *perpetuum & constans*.

¶ 5. Præterea, Reddere jus unicuique, pertinet ad principem. Si ergo justitia sit unicuique jus suum tribuens, sequitur quòd justitia non sit nisi in principe, quod est inconveniens.

¶ 6. Præterea, August. dicit in lib. † de moribus Ecclesiæ (cap. 15.) quòd *justitia est amor Deo tantum serviens*: non ergo reddit unicuique quod suum est.

*† cap. 15. circ. med. tom. 1.*

CONCLUSIO.

*Iustitia perpetua & constans voluntas est, jus suum unicuique tribuendi, vel, est habitus secundum quem aliquis constanti & perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit, vel est habitus, secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi.*

RESPONDEO dicendum, quòd prædicta justitiæ diffinitio conveniens est, si rectè intelligatur. Cùm enim omnis virtus sit habitus, qui est principium boni actus, necesse est quòd virtus diffiniatur per actum bonum, qui est circa propriam materiam virtutis. Est autem justitia præcipuè circa ea quæ ad alterum sunt, sicut circa propriam materiam, ut infrà * patebit (art. 2.)

** Inf.*

Et

Et ideo actus justitiæ per comparationem ad propriam materiam virtutis & objectum tangitur, cum dicitur: *Ius suum unicuique tribuens*. Quia, ut * Isid. dicit in lib. Etymol. *Iustus dicitur, quia jus custodit*. Ad hoc autem, quod aliquis actus circa quamcunque materiam sit virtuosus, requiritur quod sit voluntarius, & quod sit stabilis & firmus: quia † Philos. dicit in secundo Ethic. quod ad virtutis actum requiritur: primo quidem, quod *operetur sciens*: secundo autem, quod *eligens, & propter debitum finem*: tertio: quod *immobiliter operetur*. Primum autem horum includitur in secundo; quia *quod per ignorantiam agitur est involuntarium*: ut dicitur in 3.* Ethic. Et ideo in diffinitione justitiæ, primo ponitur *voluntas*, ad ostendendum quod actus justitiæ debet esse voluntarius. Additur autem de constantia & perpetuitate, ad designandam actus firmitatem. Et ideo prædicta diffinitio est completa diffinitio justitiæ, nisi quod actus ponitur pro habitu, qui per actum specificatur: habitus enim ad actum dicitur. Et si quis vellet eam in debitam formam diffinitionis reducere, posset sic dicere, quòd *justitia est habitus, secundum quem aliquis constanti & perpetua voluntate jus suum unicuique tribuit*. Et quasi est eadem diffinitio cum ea, quam * Philos. ponit in 5. Ethic. dicens: quòd *justitia est habitus, secundum quem aliquis dicitur operativus secundum electionem justi*.

* lib. 10. c. 9. incipit. Iustus parum à princ. † lib. 3. Eth. c. 4. tom. 5. * lib 3. cap. 1. & 6. * lib. 5. c. 1. & 5. simul tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *voluntas* hic nominat actum non potentiam. Est autem consuetum, quod apud auctores habitus per actus diffiniantur: sicut * August. dicit super Joan. (Tract. 79.) quòd *fides est credere quod non vides*.

* Tract. 79. in 10. paulo à princ. 1. 9.

AD SECUNDUM dicendum, quòd neque etiam justitia est essentialiter rectitudo, sed causaliter tantum. Est tamen habitus secundum quem aliquis recte operatur & vult.

AD TERTIUM dicendum, quòd voluntas potest dici perpetua dupliciter. Uno modo ex parte ipsius actus, qui perpetuo durat: Et sic solius Dei voluntas est perpetua. Alio modo ex parte objecti: quia scilicet aliquis vult perpetuo facere aliquid. Et hoc requiritur ad rationem justitiæ. Non enim sufficit ad rationem justitiæ, quod aliquis velit ad horam in aliquo negotio servare justitiam: quia vix invenitur aliquis qui velit in omnibus injustè agere. Sed requiritur quod homo habeat voluntatem perpetuo & in omnibus justitiam conservandi.

AD QUARTUM dicendum, quòd quia *perpetuum* non accipitur secundum durationem perpetuam actus voluntatis, non superfluè additur, *Constans*. Ut sicut per hoc, quod dicitur, *Perpetua voluntas*, designatur, quod aliquis gerat in proposito perpetuo justitiam conservandi: ita etiam per hoc, quod dicitur, *constans*, designetur quod in hoc proposito firmiter perseveret.

AD QUINTUM dicendum, quòd judex reddit quod suum est per modum imperantis & dirigentis: quia judex est *justum animatum*, & princeps est *custos justi*, ut dicitur in 5.* Eth. Sed subditi reddunt quod suum est unicuique per modũ executionis.

* lib. 5. cap. 6. à med. t. 5.

AD SEXTUM dicendum, quòd sicut in dilectione Dei includitur dilectio proximi, ut supra * dictum est (q. 25. a. 1.) ita etiam in hoc quod homo servit Deo, includitur quod unicuique reddat quod debet.

* qu. 24. art. 1.

## ARTICULUS II.

*Vtrum justitia semper sit ad alterum.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd justitia non semper sit ad alterum. Dicit enim Apost. ad Rom. 3. quòd *justitia Dei est per fidem IESV CHRISTI*. Sed fides non dicitur per comparationem unius hominis ad alterum. Ergo neque justitia.

Suprà q. 57. art. 4. & infra art. 8. cor. & art. q. 2. art. 7. ad 12.

¶ 2. Præterea, Secundum * Augustinum in libro de moribus Ecclesiæ (cap. 18.) *ad justitiam pertinet, ob hoc quod servit Deo, bene imperare cæteris quæ homini sunt subjecta*. Sed appetitus sensitivus est homini subjectus, ut patet Genes. 4. ubi dicitur. *Subter te erit appetitus ejus*, (scilicet peccati,) *& tu dominaberis illius*. Ergo ad justitiam pertinet dominari proprio appetitui. Et sic erit justitia ad seipsum.

* cap. 15. circ. med. tom. 1.

¶ 3. Præterea, Iustitia dei est æterna. Sed nihil aliud est Deo coæternum: ergo de ratione iustitiæ non est, quod sit ad alterum.

¶ 4. Præterea, Sicut operationes quæ sunt ad alterum, indigent rectificari, ita etiam operationes, quæ sunt ad seipsum. Sed per justitiam rectificantur operationes: secundum illud Proverb. 11. *Iustitia simplicis diriget viam ejus*. Ergo justitia non est solum circa ea quæ sunt ad alterum, sed etiam circa ea quæ sunt ad seipsum.

SED CONTRA est, quòd † Tullius dicit in 1. de Offic. quòd *justitia ea ratio est, qua societas hominum inter ipsos & vitæ communitas continetur*. Sed hoc importat respectum ad alterum; ergo justitia est solum circa ea quæ sunt ad alterum.

† lib. 1. in cap. de justitia in princ.

CONCLUSIO.

*Cum justitia æqualitatem importet, semper ad alterum est, ex translatione autem alicujus ad seipsum, justitia esse potest.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra † dictum est, cum nomen justitiæ æqualitatem importet, ex sua ratione justitia habet, quod sit ad alterum: nihil enim est sibi æquale, sed alteri. Et quia ad justitiam pertinet actus humanos rectificare, ut * dictum est: necesse est quod æqualitas ista, quam requirit justitia, sit diversorum agere potentium. Actiones autem sunt suppositorum & totorum, non autem, propriè loquendo, partium, & formarum seu potentiarum. Non enim propriè dicitur quod manus percutiat: sed homo per manum: neque propriè dicitur quod calor calefaciat, sed ignis per calorem: secundum tamen similitudinem quandam hæc dicuntur. Iustitia ergo propriè dicta requirit diversitatem suppositorum, & ideo non est nisi unius hominis ad alium. Sed secundum similitudinem accipiuntur in uno, & eodem homine diversa principia actionum, quasi diversa agentia: sicut *ratio irascibilis & concupiscibilis*: & ideo metaphoricè in uno & eodem homine dicitur esse justitia, secundum quod *ratio* imperat irascibili & concupiscibili: & secundum quod hæ obediunt rationi: & universaliter secund quod uniquique parti hominis attribuitur quod ei convenit. Unde & * Philosophus in 5. Ethic. hanc justitiam appellat, *secundum metaphoram* dictam.

† q. præc. art. 1. 2. & 3. * ar. præc. & q. 67. ar. 1. 2. q. 113. a. 1.

* lib. 5. cap. ult. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd justitia, quæ fit per fidem in nobis, est per quam justificatur impius, quæ quidem in ipsa debita ordinatione partium animæ consistit, sicut suprà * dictum est (1. 2. q. 113. art. 1.) cum de justificatione impii ageretur. Hoc autem pertinet ad justitiam metaphoricè dictam, quæ potest inveniri etiam in aliquo solitariam vitam agente. Et per hoc patet responsio ad SECUNDUM.

* 1. 2. q. 113. a. 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd justitia Dei est æterna, secundum voluntatem, & propositum æternum. Et in hoc præcipuè justitia consistit: quamvis secundum effectum non sit ab æterno: quia nihil est Deo coæternum.

AD QUARTUM dicendum, quòd actiones, quæ sunt hominis ad seipsum, sufficienter rectificantur, rectificatis passionibus, per alias virtutes morales. Sed actiones quæ sunt ad alterum, indigent speciali rectificatione non solum per comparationem ad agentem sed etiam per comparationem ad eum, ad quem sunt. Et ideo circa eas est specialis virtus quæ est justitia.

## ARTICULUS III.

*Vtrum justitia sit virtus.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd justitia non sit virtus. Dicitur enim Lucæ 17. *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite, servi inutiles sumus: quod debuimus facere fecimus*. Sed non est inutile facere opus virtutis. Dicit enim * Ambr. in 2. de Officiis (cap. 6.) *Vtilitatem non pecuniarii lucri æstimationem dicimus, sed acquisitionem pietatis*. Ergo facere, quod quis debet facere, non est opus virtutis. Est autem opus justitiæ; ergo justitia non est virtus.

lib. 5. Eth. lect. 1. & 3. * lib. 2. c. 6. circa princ. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Quod fit ex necessitate, non est meritorium. Sed reddere alicui quod suum est, quod pertinet ad justitiam, est necessitatis. Ergo non est meritorius. Actibus autem virtutum meremur: Ergo justitia non est virtus.

¶ 3. Præterea, Omnis virtus moralis est circa agibilia. Ea autem quæ exterius constituuntur, non sunt agibilia, sed factibilia, ut patet per * Philosophum in nono Metaphys. (text. 16.) Cum ergo ad justitiam pertineat exterius facere aliquod opus secundum se justum, videtur quod justitia non sit virtus moralis.

* lib. 9. text. 16. tom. 3.

SED CONTRA est, quòd * Gregor. dicit in 2. Moral. (cap. 27. vel 36.) quòd *in quatuor virtutibus* (scilicet temperantia, prudentia, fortitudine, & justitia,) *tota boni operis structura consurgit*.

* cap. 36.

CONCLUSIO.

*Cùm justitia humanas operationes bonas & rectas efficiat, ipsa necessariò est virtus.*

RESPONDEO dicendum, quòd virtus humana est, quæ bonum reddit actum humanum, & ipsum hominem bonum facit: quod quidem convenit justitiæ. Actus enim hominis bonus redditur ex hoc, quod attingit regulam rationis, secundum quam humani actus rectificantur. Unde cùm justitia operationes humanas rectificet manifestum est quod opus hominis bonum reddit. Et ut * Tullius dicit in 1. de officiis, *ex justitia præcipuè viri boni nominantur*. Vnde sicut ibidem dicit: *in ea virtutis splendor est maximus*.

* lib. 1. in cap. de justitia circa pr.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cùm aliquis facit quod debet, non affert utilitatem lucri ei, cui facit quod debet, sed solum abstinet à damno ejus, sibi tamen facit utilitatem, inquantum spontanea & prompta voluntate facit illud quod debet; quod est virtuosè agere. Vnde dicitur Sapient. 8. quòd *sapientia Dei sobrietatem & justitiam docet, & prudentiam & virtutem, quibus in vita nihil est utilius hominibus scilicet virtuosis*.

AD SECUNDUM dicendum, quòd duplex est necessitas, una *coactionis*; & hæc quia repugnat voluntati, tollit rationẽ meriti. Alia autem est necessitas ex obligatione præcepti, sive ex necessitate finis: quando scilicet aliquis non potest consequi finem virtutis, nisi hoc faciat: & talis necessitas non excludit rationem meriti, inquantum aliquis hoc quod sic est necessarium, voluntariè agit, excludit tamen gloriam supererogationis: secundum illud 1. ad Corinth. 9. *Si evangelizavero, non est mihi gloria: necessitas enim mihi incumbit*.

AD TERTIUM dicendum, quòd justitia non consistit circa exteriores res quantum ad hoc, quod est *facere*, quod pertinet ad artem, sed quantum ad hoc, quòd utitur eis ad alterum.

## ARTICULUS IV.

*Vtrum justitia sit in voluntate sicut in subjecto.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod justitia non sit in voluntate sicut in subjecto. Iustitia enim quandoque veritas dicitur. Sed veritas non est voluntatis, sed intellectus: ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto.

1. d. 3. q. 6. ar. 4. q. 3. & ver. qu. 1. a. 5. co. fin. & 5. Eth. lib. 1. co. 2.

¶ 2. Præterea, Iustitia est circa ea quæ sunt ad alterum. Sed ordinare aliquid ad alterum est rationis. Iustitia ergo non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in ratione.

¶ 3. Præterea, Iustitia non est virtus intellectualis, cùm non

ordinetur ad cognitionem: unde relinquitur quod sit virtus moralis. Sed subjectum virtutis moralis est *rationale per participationem* quod est irascibilis & concupiscibilis, ut patet per * Philosophum in 1. Ethicor. Ergo justitia non est in voluntate sicut in subjecto, sed magis in irascibili & concupiscibili. [* lib. 1. c. ult. c. 3.]

Sed contra est, quod * Anselmus dicit (in dialogo de veritate cap. 13.) quòd *justitia est rectitudo voluntatis, propter se servata.* [* In dialogo de veritate cap. 13.]

CONCLUSIO.

*Justitia, cùm non ad actum cognoscitivum dirigendum ordinetur, sed sit operis appetitus intellectui directiva, ipsa non in intellectu, neque in parte aliqua sensus, sed in voluntate est tanquam in proprio subjecto.*

Respondeo dicendum, quòd illa potentia est subjectum virtutis, ad cujus potentiæ actum rectificandum virtus ordinatur, Iustitia autem non ordinatur ad dirigendum aliquem actum cognoscitivum. Non enim dicimur justi ex hoc, quod rectè aliquid cognoscimus, & ideo subjectum justitiæ non est intellectus, vel ratio quæ est potentia cognoscitiva: sed quia justi in hoc dicimur quod aliquid rectè agimus, proximum autem principium actus est vis appetitiva, necesse est quod justitia sit in aliqua vi appetitiva sicut in subjecto. Est autem duplex appetitus, scilicet voluntas quæ est in ratione, & appetitus sensitivus consequens apprehensionem sensus, qui dividitur per irascibilem & concupiscibilem ut in 1. * habitum est (seu 1. part. qu. 81. art. 2.) Reddere autem unicuique quod suum est non potest procedere ex appetitu sensitivo quia apprehensio sensitiva non se extendit ad hoc quod considerare possit proportionem unius ad alterum: sed hoc est proprium rationis. Unde justitia non potest esse sicut in subjecto in irascibili vel concupiscibili sed solum in voluntate. Et ideo * Philosoph. diffinit justitiam per actum voluntatis, ut ex suprà † dictis patet (art. 1. [* 1. q. 81. art. 2.] [* lib. 5. Eth. c. 1. & 5. ad finem.] [† Art. 1. hujus q.]

Ad primum ergo dicendum, quòd quia voluntas est appetitus rationalis: ideo rectitudo rationis quæ *veritas* dicitur, voluntati impressa propter propinquitatem ad rationem, nomen retinet veritatis. Et inde est quod quandoque justitia *veritas* vocatur.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas fertur in suum objectum consequenter ad apprehensionem rationis. Et ideo quia ratio ordinat in alterum, voluntas potest velle aliquid in ordine ad alterum: quod pertinet ad justitiam.

Ad tertium dicendum, quòd *rationale per participationem* non solum est irascibile & concupiscibile, sed omnino *appetitivum*, ut dicitur in 1. * Ethic. (cap. ult.) quia *omnis appetitus obedit rationi*. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas: & ideo voluntas potest esse subjectum virtutis moralis. [* lib. 1. cap. ult. tom. 1.]

ARTICULUS V.

*Utrum justitia sit virtus generalis.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd justitia non sit virtus generalis. Iustitia enim condividitur aliis virtutibus ut patet. Sap. 8. *Sobrietatem & justitiam docet, prudentiam & virtutem.* Sed *generale* nō condividitur, seu connumeratur speciebus sub illo *generali* cōtentis: ergo justitia non est virtus generalis. [Infr. a. 6. & 7. & q. 59. a. 1. Et 1. 2. q. 60. a. 3 & 5. Eth. le. 1. 2. & 3.]

¶ 2. Præterea, Sicut justitia ponitur virtus cardinalis, ita etiam temperantia & fortitudo. Sed temperantia vel fortitudo non ponitur virtus generalis: ergo neque justitia debet aliquo modo poni virtus generalis.

¶ 3. Præterea, Iustitia est semper ad alterum, ut suprà dictum † est (a. 2.) Sed peccatum quod est in proximum, non potest esse peccatū generale, sed dividitur contra peccatū quo peccat homo contra seipsum; Ergo etiam neque justitia est virtus generalis. [† Art. 2. hujus q.]

Sed contra est, quod * Philosophus dicit in 5. Ethicor. quòd *justitia est omnis virtus.* [* lib. 5. c. 1. & 2. tom. 5.]

CONCLUSIO.

*Cùm per justitiam omnium virtutum actus ad bonum commune ordinentur, ipsa est virtus generalis.*

Respondeo dicendum, quòd justitia sicut dictum est (art. 2.) * ordinat hominem in comparatione ad alium. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo ad alium singulariter consideratum. Alio modo ad alium in communi, secundum scilicet quod ille qui servit alicui communitati, servit omnibus hominibus qui sub communitate illa continentur. Ad utrumque ergo se potest habere justitia secundum propriam rationem. Manifestum est autem quod omnes qui sub communitate aliqua continentur comparantur ad communitatem sicut partes ad totum: Pars autem id quod est, totius est; unde & quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius. Secundum hoc ergo bonum cujuslibet virtutis sive ordinantis aliquem hominem ad seipsum, sive ordinantis ipsum ad aliquas alias personas singulares, est referibile ad bonum commune, ad quod ordinat justitia. Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere secundum quod ordinat hominem ad bonum commune. Et quantum ad hoc, justitia dicitur virtus generalis. Et quia ad legem pertinet ordinare in bonum commune, ut suprà * habitum est (1. 2. qu. 90. art. 2.) inde est quod talis justitia prædicto modo generalis, dicitur *justitia legalis* quia scilicet per eā homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune. [* Art. 2. hujus q.] [* 1. 2. q. 90. ar. 2. & arg. 4. q. prae.]

Ad primum ergo dicendum, quòd justitia condividitur seu connumeratur aliis virtutibus, non inquantum est generalis, sed inquantum est specialis virtus, ut infrà * dicetur (art. 7. & a. 12.) [* Art. 7. & 12. hujus q.]

Ad secundum dicendum, quòd temperantia & fortitudo sunt in appetitu sensitivo, id est, in concupiscibili, & irascibili. Hujusmodi autem vires sunt appetitivæ quorundam bonorum particularium, sicut & sensus est particularium cognoscitivus. Sed justitia est sicut in subjecto, in appetitu intellectivo, qui potest esse universalis boni, cujus intellectus est apprehensivus. Et ideo justitia magis potest esse virtus generalis: quam temperantia vel fortitudo.

Ad tertium dicendum, quòd illa quæ sunt ad seipsum, sunt ordinabilia ad alterum, præcipuè quantum ad bonum commune. Unde & justitia legalis secundum quod ordinat ad bonum commune, potest dici virtus generalis. Et eadem ratione injustitia potest dici peccatum commune. Unde dicitur 1. Joan. 3. quòd *omne peccatum est iniquitas.*

ARTICULUS VI.

*Utrum justitia, secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod justitia secundum quod est generalis, sit idem per essentiam cum omni virtute. Dicit enim * Philos. in 5. Ethicor. (cap. 2. vel 3. ut sup.) quòd *virtus & justitia legalis est eadem omni virtuti: esse autem non est idem.* Sed illa quæ differunt solum secundum *esse*, vel secundum rationem, non differunt secundum essentiam: ergo justitia est idem secundum essentiam cum omni virtute. [1. 2. q. 62. a. 1. ad 2. & a. 7. cor. & 3. di. 9. q 1. ar. 1. q 2. co. & 5. Eth. lect. 2. in fin.] [* lib. 5. c. 1. in fi. tom. 5.]

¶ 2. Præterea, Omnis virtus, quæ non est idem per essentiam cum omni virtute, est pars virtutis. Sed justitia prædicta, ut ibidem † Philosophus dicit, *non est pars virtutis, sed tota virtus:* ergo prædicta justitia est idem essentialiter cum omni virtute. [† Eodem lib. & c. tom. 5.]

¶ 3. Præterea, Per hoc quod aliqua virtus ordinat actum suum ad altiorem finem, non diversificatur secundum essentiam habitus: sicut idem est essentialiter habitus temperantiæ, etiam si actus ejus ordinetur ad bonum divinum. Sed ad justitiam legalem pertinet, quod actus omnium virtutum ordinētur ad altiorem finem, id est ad bonū commune multitudinis: quod præeminet bono unius singularis personæ (ut dicitur Ethic. 1.) ergo videtur quod justitia legalis essentialiter sit omnis virtus.

¶ 4. Præterea, Omne bonum partis ordinabile est ad bonum totius. Unde si non ordinetur in illud, videtur esse vanum & frustra. Sed illud quod est secundum virtutem, non potest esse hujusmodi. Ergo videtur quod nullus actus possit esse alicujus virtutis, qui non pertineat ad justitiam generalem; quæ ordinat in bonum commune. Et sic videtur quod justitia generalis sit idem in essentia, cum omni virtute.

Sed contra est, quod dicit * Philos. in 5. Ethicor. quòd *multi in propriis quidem possunt virtute uti: in his autem quæ ad alterum sunt, non possunt.* Et in 3. † Politic. dicit, quòd *non est simpliciter eadem virtus boni viri, & boni civis.* Sed virtus boni civis est justitia generalis, per quam aliquis ordinatur ad bonum commune: ergo non est eadem justitia generalis cum virtute communi, sed una potest sine alia haberi. [* lib. 5. c. 1. paulo ante fin.] [† lib. 3. Pol. c. 3. tom. 5.]

CONCLUSIO.

*Ea legalis justitia, quæ propriè & per se bonum commune respicit, essentiâ specialis virtus est à cæteris virtutibus distincta, & causaliter tantum generalis appellatur. Si verò dicamus justitiam legalem virtutem esse cujus actus aliquo modo ad bonum commune ordinatur secundum eam justitiæ legalis acceptionem, poterit justitia legalis etiam essentiâ, eadem esse cum qualibet virtute.*

Respondeo dicendum, quòd *generale* dicitur aliquid dupliciter. Uno modo per prædicationem, sicut *animal* est generale ad hominem & equum & ad alia hujusmodi: Et hoc modo *generale* oportet quòd sit idem essentialiter cum his ad quæ est *generale*, quia genus pertinet ad essentiam speciei, & cadit in diffinitione ejus. Alio modo dicitur aliquid *generale* secundum virtutem, sicut causa universalis est generalis ad omnes suos effectus, ut sol ad omnia corpora quæ illuminantur vel immutantur per virtutem ipsius. Et hoc modo *generale* non oportet quod sit idem in essentia cum his ad quæ est generale, quia non est eadem essentia causæ & effectus: Hoc autem modo secundum † prædicta, justitia legalis dicitur esse virtus generalis inquantum scilicet ordinat actus aliarum virtutum ad suum finem; quod est movere per imperium omnes alias virtutes. Sicut enim charitas potest dici virtus generalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum divinum: ita etiam justitia legalis, inquantum ordinat actus omnium virtutum ad bonum commune. Sicut ergo charitas quæ respicit bonum divinum ut proprium objectum, est quædam specialis virtus secundum suam essentiam: ita etiam justitia legalis est quædam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum. Et sic est in principe principaliter & quasi architectonice: in subditis autem secundariò, & quasi administrativè. Potest tamen quælibet virtus secundum quod à prædicta virtute, speciali quidem in essentia, generali autem secundum virtutem, ordinatur ad bonum commune, dici justitia legalis. Et hoc modo loquendi justitia legalis est idem in essentia cum omni virtute, differt autem ratione. Et hoc modo loquitur Philosoph. Unde patet responsio ad PRIMUM & SECUNDUM. [† Art. 5. hujus q.]

Ad tertium dicendum, quòd etiam illa ratio secundum hunc modum procedit de justitia legali, secundum quod virtus imperata à justitia legali, justitia legalis dicitur.

Ad quartum dicendum, quòd quælibet virtus secundum propriam

propriam rationem ordinat actum suũ ad proprium finem illius virtutis. Quod autem ordinetur ad ulteriorem finem sive semper, sive aliquando, hoc non habet ex propria ratione; sed oportet esse aliam superiorem virtutem: à qua in illum finem ordinetur. Et sic oportet esse unam virtutem superiorem quæ ordinet omnes virtutes in bonum commune, quæ est justitia legalis, & est alia per essentiam ab omni virtute.

ARTICULUS VII.

*Utrum sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem.*

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd non sit aliqua justitia particularis præter justitiam generalem. In virtutibus enim nihil est superfluum, sicut nec in natura. Sed justitia generalis sufficienter ordinat hominem circa omnia quæ ad alterum sunt: Ergo non est necessaria aliqua justitia particularis.

¶ 2. Præterea, *Unum & multa* non diversificant speciem virtutis. Sed justitia legalis ordinat hominem ad alterum secundum ea quæ ad multitudinem pertinent, ut ex prædictis * patet (art. 5. & 6.) Ergo non est alia species justitiæ quæ ordinet hominem ad alterum in his quæ pertinent ad unam singularem personam.

¶ 3. Præterea, Inter unam singularem personam & multitudinem civitatis, media est multitudo domestica. Si ergo est justitia alia particularis per comparationem ad unam personam præter justitiam generalem; pari ratione debet esse alia justitia œconomica, quæ ordinet hominem ad bonum commune unius familiæ quod quidem non dicitur. Ergo nec aliqua particularis justitia est præter justitiam legalem.

SED CONTRA est, quòd Chrysost. * super illud Matth. 5. *Beati qui esuriunt & sitiunt justitiam*, dicit (homil. 15.) *Justitiam autem dicit, vel universalem virtutem, vel particularem, avaritiæ contrariam.*

CONCLUSIO.

*Præter legalem justitiam, necessarium est esse aliquam aliam virtutem seu justitiam, qua homo ordinetur in his, quæ ad singularem personam attinent.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est (art. 6.) Justitia legalis non est essentialiter omnis virtus, sed oportet præter justitiam legalem quæ ordinat hominem immediatè ad bonum commune, esse alias virtutes, quæ immediatè ordinent hominem circa particularia bona: quæ quidem possunt esse vel ad seipsum, vel ad alteram singularem personam. Sicut ergo præter justitiam legalem oportet esse aliquas virtutes particulares quæ ordinent hominem in seipso: puta temperantiam & fortitudinem: ita etiam præter justitiam legalem oportet esse particularem quandam justitiam quæ ordinet hominem circa ea quæ sunt ad alteram singularem personam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd justitia legalis sufficienter quidem ordinat hominem in his quæ sunt ad alterum, quantum ad commune quidem bonum, immediatè; quantum autem ad bonum unius singularis personæ, mediatè. Et ideo oportet esse aliquam particularem justitiam, quæ immediatè ordinet hominem ad bonum alterius singularis personæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd bonum commune civitatis, & bonum singulare unius personæ non differunt solum secundum *multum & paucum*, sed secundum formalem differentiam. Alia enim est ratio boni communis, & boni singularis: sicut alia est ratio totius & partis. Et ideo Philosophus in 1. * Politic. dicit (cap. 1.) quòd *non bene dicunt qui dicunt civitatem, & domum; & alia hujusmodi differre solum multitudine & paucitate & non specie.*

AD TERTIUM dicendum, quòd domestica multitudo secundum Philosophum in 1 * Polit. (cap. 3.) distinguitur secundum tres conjugationes, scilicet *uxoris & viri, patris & filii, domini & servi*: quarum personarum una est quasi aliquid alterius. Et ideo ad hujusmodi personas non est simpliciter justitia, sed quædam justitiæ species, scilicet *œconomica*, ut dicitur in 5. † Ethic. (cap. 6. ut jam sup.)

ARTICULUS VIII.

*Utrum justitia particularis habeat materiam specialem.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quòd justitia particularis non habeat materiam specialem. Quia super illud Gen. 2. *Fluvius quartus ipse est Euphrates*, dicit Gloss. * *Euphrates, frugifer interpretatur, non dicitur contra quos vadat, quia justitia ad omnes animæ partes pertinet.* Hoc autem non esset, si haberet materiam specialem, quia quælibet materia specialis ad aliquam specialem potentiam pertinet. Ergo justitia particularis non habet materiam specialem.

¶ 2. Præterea, August. dicit in lib. 83. † quæst. (lib. 83. q. 61.) quòd quatuor sunt animæ virtutes, quibus in hac vita spiritualiter vivitur, scilicet temperantia, prudentia, fortitudo, & justitia: & dicit quòd *quarta est justitia, quæ per omnes diffunditur.* Ergo justitia particularis quæ est una de quatuor virtutibus cardinalibus, non habet materiam specialem.

¶ 3. Præterea, Justitia dirigit hominẽ sufficiẽter in his quæ sunt ad alterũ. Sed per omnia quæ sunt hujus vitæ, homo potest ordinari ad alterũ: ergo materia justitiæ est generalis, & non specialis.

SED CONTRA est, quòd Philosophus in 5. * Eth. (cap. 3. vel 4.) ponit justitiam particularem circa ea specialiter quæ pertinent ad communicationem vitæ.

CONCLUSIO.

*Cùm per justitiam particularem homo ad alterum ordinetur, non nisi circa exteriores hominis actiones, & res quibus unus homo alteri coordinatur, ut circa propriam materiam versatur.*

RESPONDEO dicendum, quòd omnia quæcunque rectificari possunt per rationẽ, sunt materia virtutis moralis, quæ definitur per rationem rectam, ut patet per Philosophum in 2. * Ethicor. (cap. 6.) possunt autem per rationẽ rectificari & interiores animæ passiones, & exteriores actiones, & res exteriores, quæ in usum hominis veniunt: sed tamen per exteriores actiones & per exteriores res, quibus sibi invicem homines communicare possunt, attenditur ordinatio unius hominis ad alterum: secundum autem interiores passiones consideratur rectificatio hominis in seipso. Et ideo cùm justitia ordinetur ad alterum, non est circa totam materiam virtutis moralis, sed solum circa exteriores actiones & res, secundum quandam rationem objecti specialem, prout scilicet secundum eas unus homo alteri coordinatur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd justitia pertinet quidem essentialiter ad unam partem animæ, in qua est sicut in subjecto, scilicet ad voluntatem, quæ quidem movet per suum imperium omnes alias animæ partes. Et sic justitia non directè, sed quasi per quandam redundantiam ad omnes alias animæ partes pertinet.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut supra dictum * est (1. 2. q. 61. a. 3. & 4.) virtutes cardinales dupliciter accipiuntur. Uno modo; secundum quod sunt speciales virtutes habentes determinatas materias: alio modo secundum quod significant quosdam generales modos virtutis: & hoc modo loquitur ibi Aug. † dicit enim quod *Prudentia est cognitio rerum appetendarum & fugiendarum: Temperantia est refrænatio cupiditatis ab his quæ temporaliter delectant: Fortitudo est firmitas animi adversus ea quæ temporaliter molesta sunt: justitia est quæ per cæteras diffunditur, dilectio Dei & proximi*, quæ scilicet est communis radix totius ordinis ad alterum.

AD TERTIUM dicendum, quòd passiones interiores, quæ sunt pars materiæ moralis, secundum se non ordinantur ad alterum, quod pertinet ad specialem rationem justitiæ, sed earum effectus sunt ad alterum ordinabiles, scilicet operationes exteriores. Unde non sequitur quod materia justitiæ sit generalis.

ARTICULUS IX.

*Utrum justitia sit circa passiones.*

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod justitia sit circa passiones. Dicit enim Philosoph. in 2. * Eth. (cap. 2. vel 3.) quòd *circa voluptates & tristitias est moralis virtus.* Voluptas autem, id est, delectatio: & tristitia sunt passiones quædam, ut supra habitum † est, cum de passionibus ageretur: ergo justitia cum sit virtus moralis, erit circa passiones.

¶ 2. Præterea, Per justitiam rectificantur operationes quæ sunt ad alterum. Sed operationes hujusmodi rectificari non possunt nisi passiones sint rectificatæ, quia ex inordinatione passionum provenit inordinatio in prædictis operationibus: propter concupiscentiam enim venereorum proceditur ad adulterium. Et propter superfluum amorem pecuniæ proceditur ad furtum: ergo oportet quod justitia sit circa passiones.

¶ 3. Præterea, Sicut justitia peculiaris est ad alterum, ita & justitia legalis: Sed justitia legalis est circa passiones, alioquin non se extenderet ad omnes virtutes, quarum quædam sunt manifestè circa passiones: ergo justitia est circa passiones.

SED CONTRA est, quod Philosophus dicit in 5. * Ethicor. (ut sup.) quòd est circa operationes.

CONCLUSIO.

*Cum homo per passiones interiores non ordinetur immediate ad alterum, non potest circa eas esse justitia, qua homo ordinatur ad alterum.*

RESPONDEO dicendum, quòd hujus quæstionis veritas ex duobus apparet. Primò quidem ex ipso subjecto justitiæ, quod est voluntas, cujus motus vel actus non sunt passiones, ut suprà habitum * est, sed solum motus appetitus sensitivi, *passiones* dicuntur. Et ideo justitia non est circa passiones, sicut temperantia & fortitudo, quæ sunt irascibilis & concupiscibilis, sunt circa passiones; alio modo ex parte materiæ; quia justitia est circa ea quæ sunt ad alterum non autem per passiones interiores immediate ad alterum ordinamur: & ideo justitia circa passiones non est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd non quælibet virtus moralis est circa voluptates & tristitias, sicut circa materiam; nam fortitudo est circa timores & audacias: sed omnis virtus moralis ordinatur ad delectationem & tristitiam, sicut ad quosdam fines consequentes: quia ut Philosoph. dicit in 7. * Ethic. *Delectatio & tristitia est finis principalis, ad quem respicientes: unumquodque, hoc quidem malum, hoc quidem bonum dicimus*: Et hoc modo pertinent etiam ad justitiam, *quia non est justus qui non gaudet justis operationibus*, ut dicitur in 1. † Ethic.

AD SECUNDUM dicendum, quòd operationes exteriores mediæ sunt quodammodo inter res exteriores, quæ sunt earum materia: & inter passiones interiores quæ sunt earum principia. Contingit autem quandoq; esse defectum in uno eorum sine hoc quod sit defectus in alio. Sicut si aliquis surripiat rem alterius nõ cupiditate habendi, sed voluntate nocendi: vel è converso, si aliquis alterius rem concupiscat; quam tamen surripere non velit. Rectificatio ergo operationum, secundum quod ad exteriora terminatur, pertinet ad justitiam; sed rectificatio earum secundum quod à passionibus oriuntur pertinet ad alias virtutes morales, quæ sunt circa passiones. Unde surreptionem alienæ rei justitia impedit, inquantum est contra æqualitatem in exterioribus constituendam. Liberalitas verò, inquantũ procedit ab immoderata concupiscentia divitiarum. Sed quia operationes exteriores non habent

habent speciem ab interioribus passionibus; sed magis à rebus exterioribus, sicut objectis; ideo per se loquendo, operationes exteriores magis sunt materia justitiæ, quam aliarum virtutum moralium.

Ad tertium dicendum, quod bonum commune est finis singularum personarum in communitate existentium; sicut bonum totius finis est cujuslibet partium. Bonum autem unius personæ singularis non est finis alterius. Et ideo justitia legalis, quæ ordinatur ad bonum commune, magis se potest extendere ad interiores passiones, quibus homo aliqualiter disponitur in seipso; quam justitia particularis quæ ordinatur ad bonum alterius singularis personæ, quamvis justitia legalis principalius se extendat ad alias virtutes quantum ad exteriores operationes earum, in quantum scilicet præcipit lex *fortia opera facere, & quæ temperati, & quæ mansueti*, ut dicitur in * 5. Ethic. (cap. 2. vel 3. ut sup.)

* l. 5. eth. c. 2. a me. tom. 5.

## Articulus X.

*Utrum medium justitiæ sit medium rei.*

1. 2. q. 64. a. 2 & 3. d. 33 q. 1. a. 3. q. 2. & 4. di. 25. q. 1. a. 1. q. 2 & vir. 1. q. 1. art. 11. ad 7. 12. 13 & 17 † l. 2. c. 6. tom. 5. * ibid.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd medium justitiæ non sit medium rei. Ratio enim generis salvatur in omnibus speciebus. Sed virtus moralis in 2. * Ethic. (cap. 6. vel 7.) diffinitur esse *habitus electivus in medietate existens determinata ratione quo ad nos:* ergo & injustitia est medium *rationis*, & non *rei*.

¶ 2. Præterea, In his, quæ simpliciter sunt bona, non est accipere *superfluum & diminutum*, & per consequens nec medium: sicut patet de virtutibus, ut dicitur in 2. † Ethic. (cap. 6. vel 7.) Sed justitia est circa simpliciter bona, ut dicitur in 5. * Ethic. (cap. 1.) Ergo in justitia non est medium rei.

¶ 3. Præterea, In aliis virtutibus ideo dicitur esse medium *rationis* & non *rei*, quia diversimode accipitur per comparationem ad diversas personas: quia *quod uni est multum, alteri est parum*, ut dicitur in 2. Ethic. Sed hoc etiam observatur in justitia: non enim eadem pœna punitur; qui percutit principem, & qui percutit privatam personam: ergo etiam justitia non habet medium rei, sed medium *rationis*.

† l. 2. c. 6. non procul a fi. t. 5.

Sed contra est, quòd * Philos. in 2. Ethic. (cap. 6. vel 7.) assignat medium justitiæ, secundum proportionalitatem *arithmeticam*: quod est medium *rei*.

* l. 2. c. 1. pe. am ant. me.

### Conclusio.

*Cum justitia versetur circa exteriores operationes, & res, medium in ea est medium rei consistens in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad exteriorem personam.*

† Artic. præced. & 1. 2. q. 59. ar. 4. & q. 60. art. 2.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà † dictum est (1. 2. q. 59. a. 4. & q. 60. a. 2.) aliæ virtutes morales principaliter consistunt circa passiones, quarum rectificatio non attenditur nisi secundum comparationem ad ipsum hominem, cujus sunt passiones: secundum scilicet quod irascitur & concupiscit prout debet secundum diversas circumstantias. Et ideo medium talium virtutum non accipitur secundum proportionem unius rei ad alteram, sed solum secundum comparationem ad ipsum virtuosum. Et propter hoc in ipsis est medium solum secundum rationem, quoad nos. Sed materia justitiæ est exterior operatio, secundum quod ipsa vel res cujus est usus, debitam proportionem habet ad aliam personam. Et ideo medium justitiæ consistit in quadam proportionis æqualitate rei exterioris ad personam exteriorem. Æquale autem est realiter medium inter majus & minus, ut dicitur in 10. * Metaph. (art. 18. & 19.) Unde justitia habet medium *rei*.

* lib. 10 tex. 18 & 19 t. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc medium rei est etiam medium *rationis*: & ideo in justitia salvatur ratio virtutis moralis.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum simpliciter*, dupliciter dicitur. Uno modo, quod est omnibus modis bonum, sicut virtutes sunt bonæ: Et sic in his quæ sunt *bona simpliciter*, non est accipere medium & extrema. Alio modo dicitur aliquid *simpliciter bonum* quia est absolute bonum, scilicet secundum suam naturam consideratum; quamvis per abusum possit fieri malum sicut patet de divitiis & honoribus. Et in talibus potest accipi *superfluum, diminutum, & medium*, quantum ad homines, qui possunt eis uti vel benè, vel malè. Et sic circa *simpliciter bona* dicitur esse justitia.

Ad tertium dicendum, quòd injuria illata aliam proportionem habet ad principem, & aliam ad personam privatam. Et ideo oportet aliter adæquare utramque injuriam per vindictam: quod pertinet ad diversitatem rei, & non solum ad diversitatem rationis.

## Articulus XI.

*Utrum actus justitiæ sit reddere unicuique quod suum est.*

Infr. q. 66. art. 1. & 5. co. & 1. p. q. 21. art. 1. cor. & 2 d. 27. a. 3. co & ad 1. * l. 14. c. 9. circa fin. to. 3. † l. 5. in c. de justitia.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd actus justitiæ non sit reddere unicuique quod suum est. * Aug. enim 14. de Trinit. (cap. 9.) attribuit justitiæ subvenire miseris. Sed in subveniendo miseris non tribuimus eis quæ sunt eorum, sed magis quæ sunt nostra: ergo justitiæ actus non est tribuere unicuique quod suum est.

¶ 2. Præterea, † Tullius in lib. de Offic. dicit, quod beneficentia, (quam *benignitatem* vel *liberalitatem* appellare licet) ad justitiam pertinet. Sed liberalitatis est de proprio dare alicui, non de eo quod est ejus: ergo justitiæ actus non est reddere unicuique quod suum est.

¶ 3. Præterea, Ad justitiam pertinet, non solum res dispensare debito modo, sed etiam injuriosas actiones cohibere, putà homicidia, adulteria, & alia hujusmodi. Sed reddere quod suum est, videtur solum ad dispensationem rerum pertinere. Ergo non sufficienter per hoc notificatur actus justitiæ, quod dicitur actus ejus esse, *reddere unicuique quod suum est.*

Sed contra est, quòd † Ambr. dicit in 1. de offic. *Justitia est quæ unicuique quod suum est tribuit, alienum non vendicat, utilitatem propriam negligit, ut communem æquitatem custodiat.*

† l. 1. ca. 24. circa fin. t. 1.

### Conclusio.

*Proprius justitiæ actus est unicuique quod suum est reddere.*

Respondeo dicendum, quòd sicut * dictum est (art. 8. & 10.) materia justitiæ est operatio exterior: secundum quod ipsa, vel res, qua per eam utimur, proportionatur alteri personæ, ad quam per justitiam ordinamur. Hoc autem dicitur esse suum unicuique personæ, quod ei secundum proportionis æqualitatem debetur. Et ideo proprius actus justitiæ nihil aliud est, quam reddere unicuique quod suum est.

* a. 9. 10. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd justitiæ cùm sit virtus cardinalis; quædam aliæ virtutes secundariæ adiunguntur: sicut misericordia, liberalitas, & aliæ huiusmodi virtutes, ut infrà † patebit (qu. 80. art. 1.) Et ideo subvenire miseris quod pertinet ad misericordiam, sive pietatem: & liberaliter benefacere quod pertinet ad liberalitatem, per quandam reductionem attribuitur justitiæ sicut principali virtuti. Et per hoc patet responsio ad secundum.

† qu. 80. art. 1.

Ad tertium dicendum, quòd sicut * Philosophus dicit in 5. Ethicor. Omne superfluum in his quæ ad justitiam pertinent, *lucrum*, extenso nomine, vocatur: sicut & omne quod minus est, vocatur *damnum*. Et hoc ideo, quia justitia prius est exercita, & communius exercitatur in voluntariis commutationibus rerum putà emptione & venditione, in quibus propriè, hæc omnia dicuntur. Et exinde derivantur hæc nomina ad omnia circa quæ potest esse justitia. Et eadem ratio est de hoc, quod est *reddere unicuique quod suum est.*

* l. 5. c. 4. tom. 5.

## Articulus XII.

*Utrum justitia præemineat inter omnes virtutes morales.*

Infrà q. 123. art. 12. Et q. 141. a. 8. Et 1. 2. q. 66. ar. 4. & 3. d. 15. q. 1. ar. 3. qu. 1. co. * lib. 4. c. 3. ante medium tom 5. † l. 3. c. 3. cor. fi. t. 5. * l. 3. c. 1. & 2. simul 1. 5. † l. 1. in c. de justitia circa princ.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quòd justitia non præemineat inter omnes virtutes morales. Ad justitiam enim pertinet, reddere alteri quod suum est. Ad liberalitatem autem pertinet de proprio dare, quod virtuosius est. Ergo liberalitas est maior virtus, quam justitia.

¶ 2. Præterea, nihil ornatur nisi per aliquid dignius se. Sed magnanimitas est ornamentum & justitiæ & omnium virtutum: ut dicitur in 4. Ethicor. * Ergo magnanimitas est nobilior quam justitia.

¶ 3. Præterea, Virtus est circa difficile & bonum, ut dicitur in 2. † Ethicor. Sed fortitudo est circa magis difficilia quam justitia, id est, circa pericula mortis, ut dicitur in 3. * Ethicor. Ergo fortitudo est nobilior justitia.

Sed contra est, quòd † Tullius dicit 1. de Officiis (ubi sup.) *In justitia virtutis splendor est maximus, ex qua boni viri nominantur.*

### Conclusio.

*Cum justitia tam moralis quam legalis sit virtus existens in voluntate, qua ad alterum homo ordinatur, ea est omnium virtutum moralium excellentissima.*

Respondeo dicendum, quòd si loquamur de justitia legali, manifestum est quod ipsa est præclarior inter omnes virtutes morales, inquantum bonum commune præeminet bono singulari unius personæ. Et secundum hoc * Philosoph. in 5. Ethic. dicit, quòd *præclarissima virtutum videtur esse justitia, & neque est Hesperus, neque lucifer ita admirabilis.* Sed etiam si loquamur de justitia particulari, præcellit inter alias virtutes morales, duplici ratione. Quarum prima potest sumi ex parte subiecti: quia scilicet est in nobiliori parte animæ, id est, in appetitu rationali scilicet in voluntate: aliis virtutibus moralibus existentibus in appetitu sensitivo, ad quem pertinent passiones, quæ sunt materia aliarum virtutum moralium. Secunda ratio sumitur ex parte obiecti. Nam aliæ virtutes laudantur solum secundum bonum ipsius virtuosi: Justitia autem laudatur secundum quod virtuosus ad alium bene se habet. Et sic justitia quodammodo est bonum alterius, ut dicitur in 5. * Ethic. Et propter hoc Philosophus dicit in 1. † Rhet. *Necesse est maximas virtutes esse eas, quæ sunt aliis utilissimæ: si quidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc & fortes & justos maxime honorant, quoniam fortitudo est utilis aliis in bello, justitia autem & in bello & in pace.*

* l. 5. c. 1. aliquantulum ant. fin. t. 5.
ibid.
† lib. 5. Rhe. c. 9. paulo à pr. to. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd liberalitas, etsi de suo det, tamen hoc facit, inquantum in hoc considerat propriæ virtutis bonum. Justitia autem dat alteri quod suum est, quasi considerans bonum commune. Et propterea justitia observatur ad omnes: liberalitas autem ad omnes se extendere non potest. Et iterum liberalitas, quæ de suo dat, supra justitiam fundatur, per quam unicuique quod suum est, tribuitur.

Ad secundum dicendum, quòd magnanimitas quando supervenit justitiæ, auget eius bonitatem: quæ tamen sine justitia, nec virtutis rationem haberet.

Ad tertium dicendum, quòd fortitudo, etsi consistat circa difficiliora, non tamen est circa meliora, cum sit solum in bello utilis: justitia autem & in pace & in bello, sicut † dictum est.

† In corp. art.

QUÆST

## QUÆSTIO LIX.

*De Injustitia, in quatuor articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de injustitia.
Et circa hoc quæruntur quatuor:
¶ Primò, utrum injustitia sit speciale vitium.
¶ Secundò, utrum injusta agere sit proprium injusti.
¶ Tertiò, utrum aliquis possit injustum pati volens.
¶ Quartò, utrum injustitia ex suo genere sit peccatum mortale.

## QUÆSTIONIS LIX,

### De Injustitia,

Quadrifariam distributæ,

AXIOMA.

1 *Duobus justitiæ generibus, totidem ex adverso respondent injustitiæ genera: quæ tametsi non parum à se mutuo differant, multa nihilominus habent inter se communia. Differunt quidem, nam quod legali opponitur justitia, publicam, quod vero particulari adversatur, privatam respicit injuriam: Hoc omnibus modis, illud secundum essentiam dumtaxat, non autem secundum intentionem, est particulare vitium. Tria verò hæc communiter*
2 *ambobus conveniunt. Primum quod* [2] *per injusti commissionem, nisi adsit intentio, & electio, in neutro genere*
3 *homo injustus reddatur.* [3] *Secundum, quod quemadmodum nullus, nisi volens justitiam operatur, ita nullus,*
4 *nisi nolens, injuriam patiatur.* [4] *Tertium verò quòd utrumque charitati repugnans, capitalis noxa reum (quantum ex se est) suum auctorem faciat.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum injustitia sit vitium speciale.*

Infrà q. 59. ar. 3. ad 3. & 2. 2. q. 79. a. 2. ad 1.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd injustitia non sit vitium speciale. Dicitur enim 1. Ioan. 3. *Omne peccatum est iniquitas.* Sed iniquitas videtur idem esse quod injustitia, quia justitia est æqualitas quædam: unde injustitia idem videtur esse quod inæqualitas, sive iniquitas. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

¶ 2. Præterea, Nullum speciale peccatum opponitur omnibus virtutibus. Sed injustitia opponitur omnibus virtutibus; Nam quantum ad adulterium, opponitur castitati; quantum ad homicidium opponitur mansuetudini, & sic de aliis. Ergo injustitia non est speciale peccatum.

¶ 3. Præterea, Injustitia justitiæ opponitur quæ in voluntate est. Sed omne peccatum est in voluntate, ut August. * dicit: Ergo injustitia non est speciale peccatum.

* lib. de duab. animab. cap. 10. & 11. tom. 6.

SED CONTRA est, quod injustitia justitiæ opponitur. Sed justitia est specialis virtus. Ergo injustitia est speciale vitium.

CONCLUSIO.

*Illegalis injustitia, essentialiter quidem speciale vitium est. Secundum intentionem vero generale, quod per contemptum communis boni possit homo ad omnia peccata deduci.*

RESPONDEO dicendum, quòd injustitia est duplex. Una quidem illegalis, quæ opponitur legali justitiæ. Et hoc quidem, secundum essentiam est speciale vitium, inquantum respicit speciale obiectum, scilicet bonum commune quod contemnit: Sed quantum ad intentionem est vitium generale, quia per contemptum boni communis potest homo ad omnia peccata deduci. Sicut etiam omnia vitia inquantum repugnant bono communi, injustitiæ habent rationem quasi ab injustitia derivata: sicut & suprà de iustitia dictum * est (qu. 58. art. 6.) Alio modo dicitur injustitia secundum inæqualitatem quandam ad alterum, prout scilicet homo vult habere plus de bonis, puta divitiis & honoribus: & minus de malis, puta laboribus, & damnis. Et sic injustitia habet materiam specialem, & est particulare vitium, iustitiæ particulari oppositum.

* q. 58. art. 6.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut iustitia legalis dicitur per comparationem ad bonum commune humanum, ita iustitia divina dicitur per cōparationem ad bonum divinum cui repugnat omne peccatum: & secundum hoc, omne peccatum dicitur esse iniquitas.

AD SECUNDUM dicendum, quòd iustitia etiam particularis opponitur indirectè omnibus virtutibus, inquantū scilicet exteriores etiam actus pertinent & ad iustitiam & ad alias virtutes morales, licet diversimodè, sicut suprà dictum * est (q. 58. a. 9.)

* Art. 9. præc.

AD TERTIUM dicendum, quòd voluntas sicut & ratio se extendit ad materiam totam moralem, scilicet ad passiones, & ad operationes exteriores quæ sunt ad alterum: sed iustitia perficit voluntatem solum secundum quod se extendit ad operationes, quæ sunt ad alterum, & similiter iniustitia.

### ARTICULUS II.

*Utrum aliquis dicatur iniustus ex hoc, quòd facit iniustum.*

Inf. ar. 4. ad 4. & 5. Eth. lect. 13. & Pol. 5. prin. 1. 1. c. 9. Et ar. 2. lib. 5. c. 6. & 16. lib. 1. c. 9. 1 medio, tom. 3.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd aliquis dicatur iniustus ex hoc quòd facit iniustum. Habitus enim specificantur per obiecta, ut ex suprà dictis * patet (1. 2. qu. 50. art. 2.) Sed proprium obiectum iustitiæ est *iustum*, & proprium obiectum iniustitiæ est *iniustum*. Ergo & iustus dicendus est aliquis ex hoc quod facit *iustum*: & iniustus ex hoc quòd facit *iniustum*.

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 5. † Ethic. falsam esse opinionem quorundam, qui æstimant in potestate hominis esse, ut statim faciat *iustum*; & quòd iustus non possit minus facere *iniustum*, quàm iniustus. Hoc autem non esset, nisi facere iniustum esset proprium iniusti. Ergo aliquis iudicandus est iniustus ex hoc quod facit *iniustum*.

¶ 3. Præterea, Eodem modo se habet omnis virtus ad proprium actum, & eadem ratio est de vitiis oppositis. Sed quicumque facit aliquid *intemperatum*, dicitur intemperatus: ergo quicumque facit aliquid *iniustum*, dicitur iniustus.

SED CONTRA est, quod † Philosoph. dicit in 5. Ethic. quòd *aliquis facit iniustum, & iniustus non est.* † cap. 6.

CONCLUSIO.

*Quispiam ex intentione, ac electione iniustum facere, aliquem iniustum reddit, non autem facere* iniustum *præter intentionem, vel ex passione.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut obiectum iustitiæ est aliquid æquale in rebus exterioribus, ita etiam obiectum iniustitiæ est aliquid inæquale, prout scilicet alicui attribuitur plus vel minus, quam sibi competat. Ad hoc autem obiectum comparatur habitus iniustitiæ mediante proprio actu, qui vocatur *iniustificatio*. Potest ergo contingere, quod qui facit *iniustum* non est *iniustus*, dupliciter. Uno modo, propter defectum comparationis ipsius operationis ad proprium obiectum; quæ quidem recipit speciem & nomen à per se obiecto, non autem ab obiecto per accidens. In his autem quæ sunt propter finem, *per se* dicitur aliquid quod est intentum; *per accidens* autem quod est præter intentionem. Et ideo si aliquis faciat aliquid quod est iniustum non intendens *iniustum* facere (putà cum hoc facit per ignorantiam, non existimans se iniustum facere) tunc non facit iniustum per se, & formaliter loquendo, sed solum per accidens, & quasi materialiter, faciens id quod est iniustum: Unde & talis operatio non denominatur *iniustificatio*. Aliomodo, potest contingere propter defectum comparationis ipsius operationis ad habitum: Potest enim *iniustificatio* procedere quandoque quidem, ex aliqua passione, putà iræ vel concupiscentiæ: quandoque autem ex electione, quando scilicet ipsa *iniustificatio* per se placet; & tunc propriè procedit ab habitu, quia unicuique habenti aliquem habitum, est secundum se acceptum quod convenit illi habitui. Facere ergo *iniustum* ex intentione & electione, est proprium iniusti, secundum quod iniustus dicitur qui habet iniustitiæ habitum: sed facere *iniustum* præter intentionem vel ex passione, potest aliquis absque habitu iniustitiæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd obiectum per se & formaliter acceptum specificat habitum, non autem prout accipitur materialiter & per accidens.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non est facile cuiquam facere *iniustum* ex electione, quasi aliquid per se placens, & non propter aliud; sed hoc proprium est habentis habitum, ut ibidem Philosophus dicit.

AD TERTIUM dicendum, quòd obiectum temperantiæ non est aliquid exterius constitutum, sicut obiectum iustitiæ: sed obiectum temperantiæ (id est, *temperatum*,) accipitur solum in comparatione ad ipsum hominem. Et ideo quod est per accidens & præter intentionem, non potest dici *temperatum*, nec materialiter, nec formaliter, & similiter neque *intemperatum*. Et quantum ad hoc est dissimile in iustitia, & in aliis virtutibus moralibus. Sed quantum ad comparationem operationis ad habitum, in omnibus similiter se habet.

### ARTICULUS III.

*Utrum aliquis possit pati iniustum, volens.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd aliquis possit pati iniustum, volens. *Iniustum* enim est *inæquale*, ut dictum est (art. 2.) * Sed aliquis lædendo seipsum, recedit ab æqualitate, sicut & lædendo alium. Ergo aliquis potest sibi ipsi facere iniustum, sicut & alteri. Sed quicunque facit sibi *iniustum*, volens facit: Ergo aliquis volens potest pati *iniustum*, maximè à seipso.

Infrà q. 65. ar. 4. co. Et 5. Eth. lect. 11. 13. & 14. * Artic. præc.

¶ 2. Præterea, Nullus secundum legem civilem punitur, nisi propter hoc quod facit aliquam iniustitiam. Sed illi qui interimunt seipsos, puniuntur secundum leges civitatum, in hoc quòd privabantur antiquitus honore sepulturæ, ut patet per Philosop. in 5. * Ethic. Ergo aliquis potest facere sibi ipsi *iniustum*: & ita contingit quod aliquis *iniustum* patiatur volens.

* lib. 5. cap. ult. paulo à princ. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Nullus facit *iniustum* nisi alicui patienti *iniustum*. Sed contingit, quod aliquis faciat *iniustum* alicui, hoc volenti; puta si vendat ei rem cariùs quàm valeat. Ergo contingit aliquem volentem aliquid iniustum pati.

SED CONTRA est, quod *iniustum* pati est oppositum ei quod est *iniustum* facere. Sed nullus facit *iniustum*, nisi volens: ergo, per oppositum, nullus patitur *iniustum* nisi nolens.

CONCLUSIO.

*Iniustum per se & formaliter nullus per se facere potest nisi volens, nec pati nisi nolens: potest tamen quis per accidens, & quasi materialiter id quod de se iniustum est, vel facere nolens, vel pati volens.*

RESPONDEO dicendum, quòd actio de sui ratione procedit ab agente; passio autem secundū propriam rationem est ab alio. Unde non potest esse idem secundum idem *agens & patiens*, ut dicitur in 3. & 8. * Physic. Principium autem proprium agendi in hominibus est voluntas: & ideo illud propriè & per se homo facit, quod volens facit. Et è contrario illud propriè homo patitur quod præter voluntatem suam patitur, quia inquantū est volens, principium est ex seipso, & ideo inquantum est huiusmodi, magis est agens, quàm patiens. Dicendum est ergo quod *iniustum*, per se

* lib. 8. text. 40. tom. 2.

se, & formaliter loquendo, nullus potest facere nisi volens, nec pati, nisi nolens: Per accidens autem & quasi materialiter loquendo, potest aliquis id quod est de se iniustum, vel facere nolens (sicut cum quis præter intentionem operatur;) vel pati volens, sicut cum aliquis plus alteri dat sua voluntate, quam debet.

Ad primum ergo dicendum, quòd cum aliquis sua voluntate dat alicui id quod ei non debet, non facit nec iniustitiam, nec inæqualitatem. Homo enim per suam voluntatem possidet res: & ita non est præter suam proportionem si aliquid ei subtrahatur secundum propriam voluntatem, vel à seipso, vel ab alio.

Ad secundum dicendum, quòd aliqua persona singularis potest dupliciter considerari. Uno modo secundum se: Et sic, si sibi aliquod nocumentum inferat, potest quidem habere rationem alterius peccati, puta intemperantiæ vel imprudentiæ, non tamen rationem injustitiæ: quia sicut justitia semper est ad alterum, ita & injustitia. Alio modo potest considerari aliquis homo, inquantum est aliquid civitatis, scilicet pars; vel inquantum est aliquid Dei, scilicet creatura & imago: Et sic, qui seipsum occidit, injuriam quidem facit, non sibi, sed civitati & Deo: & ideo punitur tam secundum legem divinam, quam secundum legem humanam, sicut & de fornicatore Apostolus dicit: *Si quis templum Dei violaverit, disperdet illum Deus.*

Ad tertium dicendum, quòd passio est effectus actionis exterioris. In hoc autem quod est facere & pati *injustum*, id quod materiale est, attenditur secundum id quod exterius agitur, prout in se consideratur, ut * dictum est (art. 2.) Id autem quod est ibi formale & per se, attenditur secundum voluntatem agentis & patientis, ut † ex dictis patet. Dicendum est ergo quod aliquem facere *iniustum*, & alium pati *iniustum*, materialiter loquendo, semper se concomitantur. Sed si formaliter loquamur, facere aliquis potest *iniustum*, intendens *iniustum* facere: tamen alius non patietur *iniustum*, quia volens patietur. Et econversò, potest aliquis pati *iniustum*, si nolens id quod est iniustum patiatur: & tamen ille qui hoc facit ignorans, non facit *iniustum* formaliter, sed materialiter tantum.

* Artic. præc. † In cor. & art. præced.

### Articulus IV.

*Utrum quicunque facit iniustum, peccet mortaliter.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non quicunque facit *iniustum*, peccet mortaliter. Peccatum enim veniale mortali opponitur. Sed quandoque veniale peccatum est, quòd aliquis faciat *iniustum*: dicit enim * Philosophus in 5. Ethicor. de iniustis agentibus loquens. *Quæcunque non solum ignorantes, sed & propter ignorantiam peccant, venialia sunt*: ergo non quicunque facit *iniustum*, mortaliter peccat.

¶ 2. Præterea, Qui in aliquo parvo iniustitiam facit, parum à medio declinat. Sed hoc videtur esse tolerabile, & inter minima malorum computandum, ut patet per † Philosophum, in 2. Eth. Non ergo quicunque facit *iniustum*, peccat mortaliter.

¶ 3. Præterea, Charitas est mater omnium virtutum, ex cujus contrarietate aliquod peccatum dicitur mortale. Sed non omnia peccata opposita aliis virtutibus sunt mortalia: ergo etiam neque facere *iniustum* semper est peccatum mortale.

Sed contra, Quidquid est contra legem Dei, est peccatum mortale. Sed quicunque facit *iniustum*, facit contra præceptum legis Dei: quia vel reducitur ad furtum, vel ad adulterium, vel ad homicidium, vel ad aliquid huiusmodi, ut ex sequentibus * patebit (qu. 64. ac deinceps.) Ergo quicunque facit iniustum, peccat mortaliter.

Inf. q. 65. art. 5. cor. & q. 70. art. 4. co. & q. 110. art. 4. corp. * lib. 5. c. 8. in fin. tom. 5. † lib. 2. cap. ult. circa fin. tom. 5. * qu. 64. & seqq.

### Conclusio.

*Cum iniustitia in alterius læsione & nocumento consistat, iniustum quippiam agere, mortale peccatum est.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà † dictum est cùm de differentia peccatorum ageretur (1. 2. qu. 72. art. 5.) peccatum mortale est, quod contrariatur charitati, per quam est animæ vita; omne autem nocumentum alteri illatum, ex se charitati repugnat, quæ movet ad volendum bonum alterius: & ideo cum iniustitia semper consistat in nocumento alterius, manifestum est quod facere *iniustum*, ex genere suo est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Philosophi intelligitur de ignorantia *facti*, quam ipse vocat *ignorantiam particularium circumstantiarum*; quæ meretur veniam; non autem de ignorantia *iuris*, quæ non excusat. Qui autem ignorans facit *iniustum*, non facit *iniustum*, nisi per accidens, ut suprà † dictum est (art. 2.)

† qu. 24. art. 12. & 1. 2. q. 72. art. 5. † Art. 2. hujus q.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui in parvis facit iniustitiam, deficit à perfecta ratione eius quod est *iniustum* facere, inquantum potest reputari non esse omnino contra voluntatem eius qui hoc patitur; puta si auferat alicui unum pomum vel aliquid tale, de quo probabile sit quòd ille inde non lædatur, nec ei displiceat.

Ad tertium dicendum, quòd peccata quæ sunt contra alias virtutes, non semper sunt in nocumentum alterius, sed important inordinationem quandam circa passiones humanas. Unde non est similis ratio.

## QUÆSTIO LX.

*De iudicio in sex articulos divisa.*

Postea considerandum est de iudicio.
Et circa hoc quæruntur sex:
¶ Primò, utrum iudicium sit actus iustitiæ.
¶ Secundò, utrum sit licitum iudicare.
¶ Tertiò, utrum per suspiciones sit iudicandum.
¶ Quartò, utrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.
¶ Quintò, utrum iudicium semper sit secundum leges scriptas proferendum.
¶ Sextò, utrum iudicium per usurpationem pervertatur.

### QUÆSTIONIS LX,
### De judicio,
In sex partes divisæ,

Axioma.

1 *Legitimum rectúmque judicium,* [1] *verus est justitiæ actus*
2 *Non modo* [2] *licitus, verùm etiam laudabilis & necessa-*
*rius. Ceterum ut rectum sit atque legitimum, multis opus*
4 *habet cautionibus, Dubia* [4] *enim nunquã sunt in deterio-*
3 *rem partem interpretanda. Nemo* [3] *ex sola suspicione*
*damnandus est, (id enim non modò justitiæ actus non*
5 *esset, sed etiam lethalis injustitiæ culpam haberet.)* [5] *A*
*scriptura legis, nunquam nisi æquitate cogente receden-*
6 *dum est. Præterea non à* [6] *privata, sed à publica, ritè*
*& secundum leges, ad dirimendas hominum controver-*
*sias delecta persona, sententia ferri debet.*

### Articulus I.

*Utrum iudicium sit actus iustitiæ.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd iudicium non sit actus iustitiæ. Dicit enim † Philosop. in 1. Eth. quod *unusquisque bene iudicat quæ cognoscit*: & sic iudiciũ ad vim cognoscitivam pertinere videtur. Vis autem cognoscitiva per prudentiam perficitur. Ergo judicium magis pertinet ad prudentiam, quàm ad iustitiam, quæ est in voluntate, ut * dictum est (q. 58. a. 4.)

¶ 2. Præterea, Apostolus dicit 1. ad Cor. 2. *Spiritualis iudicat omnia.* Sed homo maximè efficitur spiritualis per virtutem charitatis, quæ *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. 5. Ergo judicium magis pertinet ad charitatem quàm ad iustitiam.

¶ 3. Præterea, Ad unamquamque virtutem pertinet rectum iudicium circa propriam materiam, quia *virtuosus est in singulis regula & mensura*, secundum Philosoph. in lib. * Ethic. Non ergo iudicium magis pertinet ad iustitiam quam ad alias virtutes morales.

¶ 4. Præterea, Judicium videtur ad solos iudices pertinere. Actus autem iustitiæ invenitur in omnibus iustis. Cùm ergo non soli iudices sint iusti, videtur quod iudicium non sit actus proprius iustitiæ.

Sed contra est, quod in Psalm. 93. dicitur: *Quoadusque iustitia convertatur in iudicium.*

Inf. q. 61 art. 2. ad 1. & 2. 2. q. 60. art. 1. † lib. 1. c. 3. tom. 5. * q. 58. art. 4. * lib. 5. Eth. c. 1 ad fin. tom. 5.

### Conclusio.

*Cùm iudicium eius, quod iustum est, determinatio sit, consequitur hinc iudicium esse iustitiæ actum.*

Respondeo dicendum, quòd iudicium propriè nominat actum iudicis, inquantum iudex est. Iudex autem dicitur quasi *ius dicens*. Ius autem est obiectum iustitiæ, ut supra † habitum est. Et ideo iudicium importat secundum primam nominis impositionem, diffinitionem, vel determinationem *iusti* sive *iuris*. Quod autem aliquis bene diffiniat aliquid in operibus virtuosis, propriè procedit ex habitu virtutis: sicut castus rectè determinat ea quæ pertinent ad castitatem. Et ideo iudicium, quod importat rectam determinationẽ eius quod est iustum, propriè pertinet ad iustitiam, Propter quod Philos. in 5. * Ethic. dicit, quòd *homines ad iudicem confugiunt sicut ad quandam iustitiam animatam.*

Ad primum ergo dicendum, quòd nomen iudicii quod secundum primam impositionem significat rectam determinationem iustorum, ampliatum est ad significandam rectam determinationem in quibuscunque rebus, tam in speculativis, quàm in practicis. In omnibus tamen ad rectum iudicium duo requiruntur: quorum unum est ipsa virtus proferens iudicium, & sic iudicium est actus rationis: dicere enim vel diffinire aliquid, rationis est: Aliud autem est dispositio iudicantis, ex qua habet idoneitatem ad rectè iudicandum, & sic in his quæ pertinent ad iustitiam, iudicium procedit ex iustitia: sicut & in his quæ ad fortitudinem pertinent, ex fortitudine. Sic ergo iudicium est quidem actus iustitiæ, sicut inclinantis ad rectè iudicandum; prudentiæ autem sicut iudicium proferentis. Unde & synesis ad prudentiam pertinens dicitur *bene iudicativa*, ut * supra habitum est (q. 51. a. 3.)

Ad secundum dicendum, quòd homo spiritualis ex habitu charitatis habet inclinationem ad rectè iudicandum de omnibus secundum regulas divinas, ex quibus iudicium, per donum sapientiæ pronuntiat: sicut iustus per virtutem prudentiæ pronuntiat iudicium, ex regulis iuris.

Ad tertium dicendum, quòd aliæ virtutes ordinant hominem in seipso: sed iustitia ordinat hominem ad alium, ut ex † dictis patet (q. 58. art. 2.) Homo autem est dominus eorum quæ ad ipsum pertinent, non autem est dominus eorum quæ ad alium pertinent. Et ideo in his quæ sunt secundum alias virtutes, non requiritur nisi iudicium virtuosi; extenso tamen nomine Iudicii, ut * dictum est [Ad 1.] Sed in his quæ pertinent ad iustitiam, requiritur ulterius iudicium alicuius superioris, qui utrumque valeat arguere, & ponere manum suam in ambobus. Et propter hoc iudicium specialius pertinet ad iustitiam, quàm ad aliquam aliam virtutem.

† qu. 58. art. 1. * lib. 5. c. 4. parum à med. tom. 5. * qu. 51. art. 3. † qu. 58. art. 2. & 10. * In art.

Ad quartum dicendum, quòd iustitia in principe quidem est

est sicut virtus architectonica, quasi imperans & præcipiens quod justum est: in subditis autem est tanquam virtus executiva & ministrans. Et ideo judicium, quod importat diffinitionem justi, pertinet ad justitiam, secundum quod est principaliori modo in præsidente.

### ARTICULUS II.

*Vtrum sit licitum judicare.*

Inf. ar. 3. & 6. & q. 67. art. 1 & 4. & 48. cor. pr. Et Rom. 1. cor. 2. pr. & art. 14. co. 3. fin. & 1. cor. 4. co. 4.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd non sit licitum judicare. Non enim infligitur pœna nisi pro illicito. Sed judicantibus imminet pœna, quam non judicantes effugiunt, secundum illud Matth. 7. *Nolite judicare, ut non judicemini.* Ergo judicare est illicitum.

¶ 2. Præterea, Rom. 14. dicitur: *Tu quis es, qui judicas alienum servum? suo domino stat aut cadit.* Dominus autem omnium Deus est. Ergo nulli homini licet judicare.

¶ 3. Præterea, Nullus homo est sine peccato secundum illud 1. Ioan. 1. *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nosipsos seducimus.* Sed peccanti non licet judicare, secundum illud Rom. 2. *Inexcusabilis es ô homo omnis qui judicas. In quo enim alterum judicas, teipsum condemnas; eadem enim agis quæ judicas.* Ergo nullis est licitum judicare.

SED CONTRA est, quòd dicitur Deut. 16. *Judices & magistros constitues in omnibus portis tuis, ut judicent populum justo judicio.*

CONCLUSIO.

*Injustè, præsumptuosè, ac temerè quippiam judicare, illicitum semper est, id judicium tamen quod est justitiæ actus, procul dubio est licitum.*

* Art. præced.

RESPONDEO dicendum, quòd judicium intantum est licitum inquantum est justitiæ actus. Sicut autem ex prædictis * patet, ad hoc quod judicium sit actus justitiæ, tria requiruntur. Primò quidem, ut procedat ex inclinatione justitiæ. Secundò, quod procedat ex auctoritate præsidentis. Tertiò quod proferatur secundum rectam rationem prudentiæ. Quodcunque autem horum defuerit, judicium erit vitiosum & illicitum. Uno quidem modo quando est contra rectitudinem justitiæ: & sic dicitur *judicium perversum* vel *injustum*. Alio modo quando homo judicat de his in quibus non habet auctoritatem: & sic dicitur *judicium usurpatum*. Tertiò modo, quando deest certitudo rationis, putà cum aliquis de his judicat quæ sunt dubia vel occulta, propter aliquas leves conjecturas: & sic dicitur *judicium suspiciosum* vel *temerarium*.

* lib. 2. cap. 18. tom. 4. † Canon. 5 in Matth. * Hom. 24 in opere imperfecto, tom. 2. † Homil. 24 in opere imperf. à princ. tom. 2. * lib. 2. cap. 30. à medio, tom. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Dominus ibi prohibet judicium temerarium quod est de intentione cordis, vel de aliis incertis, ut August. dicit * in lib. de serm. Domini in monte. Vel prohibet ibi judicium de rebus divinis: de quibus cum sint suprà nos, non debemus judicare, sed simpliciter ea credere, ut Hilarius dicit super Matthæum. † Vel prohibet judicium quod non fit ex benevolentia, sed ex animi amaritudine, ut Chrysost. * dicit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd judex constituitur ut minister Dei. Unde dicitur Deut. 1. *Quod justum est, judicate*: Et postea subdit: *Quia Dei est judicium.*

AD TERTIUM dicendum, quòd illi qui sunt in gravibus peccatis, non debent judicare eos qui sunt in eisdem peccatis vel minoribus, ut Chrysost † dicit super illud Matth. *Nolite judicare.* Et præcipuè hoc est intelligendum, quando illa peccata sunt publica, quia ex eo generatur scandalum in cordibus aliorum: si autem non sunt publica, sed occulta, & necessitas judicandi immineat, propter officium, potest cum humilitate & timore vel arguere, vel judicare. Unde August dicit in lib. de sermone Domini in monte. *Si invenerimus nos in eodem vitio esse, congemiscamus, & ad pariter conandum invitemus.* Nec tamen propter hoc homo sic se ipsum condemnat, ut novum condemnationis meritum sibi acquirat: sed quia condemnans alium, ostendit se similiter condemnabilem esse, propter idem peccatum vel simile.

### ARTICULUS III.

*Vtrum judicium ex suspicione procedens, sit licitum.*

Loco supra 12. inductis. Et quest. 11. * lib. 6. cap. 3. tom. 5.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd judicium ex suspicione procedens, non sit illicitum. Suspicio enim videtur esse opinio incerta de aliquo malo. Unde & Philos. * in 6. Ethic. ponit quod *suspicio se habet & ad verum & ad falsum.* Sed de singularibus contingentibus non potest haberi opinio nisi incerta: Cùm ergo judicium humanum sit circa humanos actus, qui sunt in singularibus & contingentibus; videtur quod nullum judicium esset licitum, si ex suspicione judicare non liceret.

¶ 2. Præterea, Per judicium illicitum fit aliqua injuria proximo. Sed suspicio mala in sola opinione hominis consistit, & sic non videtur ad injuriam alterius pertinere. Ergo suspicionis judicium non est illicitum.

* Art. 1. † qu. 59. art. 4. * Tract. 90 in Io. circ. med. tom. 9. † Homil. 17 in opere Imperfect. in princ. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Si sit illicitum, oportet quod ad injustitiam reducatur: quia judicium est actus justitiæ, ut dictum * est (art. 1.) Sed injustitia ex suo genere semper est peccatum mortale, ut suprà habitum † est (qu. 59. art. 4.) Ergo suspicionis judicium esset semper peccatum mortale, si esset illicitum. Sed hoc est falsum, quia *suspiciones vitare non possumus*, ut dicit Gloss. * August. super illud 1. ad Cor. 4. *Nolite ante tempus judicare.* Ergo judicium suspiciosum non videtur esse illicitum.

SED CONTRA est, quod Chrysost. † super illud Matth. 7. *Nolite judicare*, &c. dicit: *Dominus hoc mandato non prohibet Christianos ex benevolentia alios corripere, sed ne per jactantiam justitiæ suæ Christiani Christianos despiciant, ex solis plerumque suspicionibus odientes cæteros, & condemnantes.*

CONCLUSIO.

*Iudicium ex suspicione procedens ad alicujus condemnationem, illicitum & mortale peccatum est: ex levibus tamen indiciis de alterius probitate dubitare, leve est: gravatur tamen æstimatio judicantis ex illius criminis gravitate, quod quis de altero ex levibus suspicatur.*

* 1. Rhetor. in præf.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Tullius * dicit (lib. 2. de invent.) suspicio importat opinionem mali, quando ex levibus indiciis procedit: Et contingit ex tribus. Uno quidem modo ex hoc quod aliquis in seipso malus est, & ex hoc ipso, quasi conscius suæ malitiæ, faciliter de aliis malum opinatur, secundum illud Eccles. 10. *In via stultus ambulans, cùm ipse sit insipiens, omnes stultos æstimat.* Alio modo provenit ex hoc, quod aliquis malè afficitur ad alterum: cùm enim aliquis contemnit vel odit aliquem, aut irascitur, vel invidet ei, ex levibus signis opinatur mala de ipso: quia unusquisque faciliter credit quod appetit. Tertiò modo provenit ex longa experientia. Unde Phil. dicit in 2. * Rhet. (cap. 13.) quòd *senes sunt maximè suspiciosi, quia multotiens experti sunt aliorum defectus.* Primæ autem duæ suspicionis causæ manifestè pertinent ad perversitatem affectus: Tertia verò causa diminuit rationem suspicionis, inquantum experientia ad certitudinem proficit, quæ est contra rationem suspicionis. Et ideo suspicio, vitium quoddam importat, & quanto magis procedit suspicio, tanto magis est vitiosum.

* lib. 2. Rhet. c. 13 parum à princ. tom. 6.

Est autem triplex gradus suspicionis. Primus quidem gradus est, ut homo ex levibus indiciis de bonitate alicujus dubitare incipiat, & hoc est veniale & leve peccatum: pertinet enim ad tentationem humanam, sine qua vita ista non ducitur, ut habetur in Gloss. * super illud 1. ad Cor. 4. *Nolite ante tempus judicare.* Secundus gradus est, cùm aliquis pro certo malitiam alterius æstimat ex levibus indiciis: Et hoc si sit de aliquo gravi, est peccatum mortale, inquantum non est sine contemptu proximi: Unde Glossa ibidem subdit. *Et si ergo suspiciones vitare non possumus, quia homines sumus: judicia tamen, id est, diffinitivas firmasque sententias continere debemus.* Tertius gradus est, cùm aliquis judex ex suspicione procedit ad aliquem condemnandum: & hoc directè ad injustitiam pertinet: unde est peccatum mortale.

* Est August. tract. 90. in Ioan. parum ant. medium tom. 9.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in humanis actibus invenitur aliqua certitudo, non quidem sicut in demonstrativis, sed secundum quod convenit tali materiæ, putà cum aliquid per idoneos testes probatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ex hoc ipso quod aliquis malam opinionem habet de alio sine causa sufficienti, indebitè contemnit ipsum: & ideo injuriatur ei.

* qu. 59. a. 2. ad 1. † In cor. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd quia justitia & injustitia est circa exteriores operationes (ut dictum * est qu. 59 art. 2.) tunc judicium suspiciosum directè ad injustitiam pertinet, quando ad actum exteriorem procedit: & tunc est peccatum mortale, ut dictum † est. Iudicium autem interius pertinet ad justitiam secundum quod comparatur ad exterius judicium, ut actus interior ad exteriorem, sicut concupiscentia ad fornicationem, & ira ad homicidium.

### ARTICULUS IV.

*Vtrum dubia sint in meliorem partem interpretanda.*

c. Estote misericordes, extra de reg. jur.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod dubia non sint in meliorem partem interpretanda. Iudicium enim magis debet esse de eo, quod in pluribus accidit. Sed in pluribus accidit, quod aliqui malè agant: quia *stultorum infinitus est numerus*, ut dicitur Eccles. 1. *Proni enim sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua*, ut dicitur Gen. 8. Ergo dubia magis debemus interpretari in malum, quàm in bonum.

† lib. 1. de doctr. Christ. in princ. tom. 3.

¶ 2. Præterea, August. † dicit (lib. 1. de doct. Christ. cap. 2.) quod *ille piè & justè vivit, qui rerum integer est æstimator, in neutram partem declinando.* Sed ille qui interpretatur in melius quod dubium est, declinat in alteram partem. Ergo hoc non est faciendum.

¶ 3. Præterea, Homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed circa seipsum homo debet dubia interpretari in pejorem partem: secundum illud Iob 9. *Verebar omnia opera mea.* Ergo videtur quod ea quæ sunt dubia circa proximos, sint in pejorem partem interpretanda.

SED CONTRA est, quòd Rom. 14 super illud: *Qui non manducat, manducantem non judicet*, dicit Gloss. *Dubia in meliorem partem sunt interpretanda.*

CONCLUSIO.

*Dubia indicia de malitia alterius semper sunt in meliorem partem interpretanda.*

* Artic. præc. ad 2.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est, ex hoc ipso, quod aliquis habet malam opinionem de alio absque sufficienti causa, injuriatur ei, & contemnit ipsum. Nullus autem debet alium contemnere vel nocumentum quodcunque inferre, absque causa cogente. Et ideo ubi non apparent manifesta indicia de malitia alicujus, debemus eum ut bonum habere, in meliorem partem interpretando quod dubium est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd potest contingere quod ille qui in meliorem partem interpretatur, frequentius fallitur. Sed melius est, quod aliquis frequenter fallatur, habens bonam opinionem de aliquo malo homine, quàm quod rarius fallatur habens malam opinionem de aliquo homine bono: quia ex hoc fit injuria alicui, non autem ex primo.

AD SECUNDUM dicendum, quòd aliud est judicare de rebus, & aliud de hominibus. In judicio enim in quo de rebus judica-

mus, non attenditur bonum vel malum ex parte ipsius rei de qua judicamus; quia nihil nocet qualitercunque judicemus de ipsa, sed attenditur ibi solum bonum judicantis, si vere judicet, vel malum si falsò: quia *verum* est bonum intellectus, *falsum* autem est malum ipsius, ut dicitur in 6. Ethic. (cap. 2.) * & ideo unusquisque debet niti ad hoc quod de rebus judicet, secundum quod sunt. Sed in judicio, quo judicamus de hominibus, præcipuè attenditur bonum & malum ex parte ejus de quo judicatur: qui in hoc ipso honorabilis habetur quod bonus judicatur, & contemptibilis si judicetur malus. Et ideo ad hoc potius tendere debemus in tali judicio, quod hominem judicemus bonum, nisi manifesta ratio in contrarium appareat; ipsi autem homini judicanti, falsum judicium quo benè judicat de alio, non pertinet ad malum intellectus ipsius (sicut nec ad ejus perfectionem pertinet secundum se, cognoscere veritatem singularium contingentium) sed magis pertinet ad bonum affectum.

* lib. 6. Ethic. 2. colliges: tom. 5. & lib. 6. Metaph. text. 8. habetur ex solis tom. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd interpretari aliquid in deteriorem vel meliorem partem contingit dupliciter. Uno modo per quandam suppositionem: & sic, cum debemus aliquibus malis adhibere remedium sive nostris, sive alienis, expedit, ad hoc ut securius medium apponatur, quod supponatur id quod est deterius, quia remedium quod est efficax contra majus malum multo magis est efficax contra minus malum. Alio modo, interpretamur aliquid ad bonum vel malum, diffiniendo, sive determinando: & sic in rerum judicio debet aliquis niti ad hoc, ut interpretetur unumquodque, secundum quod est: In judicio autem personarum, ut interpretetur in melius, sicut dictum * est.

* In cor. art. & ad 2.

## ARTICULUS V.

*Utrum sit semper secundum leges scriptas judicandum.*

Infr. a. 6. cor. l. non possunt, & l. de quibus, ff. de legib.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd non sit semper secundum leges scriptas judicandum. Semper enim vitandum est injustum judicium: Sed quandoque leges scriptæ continent injustitiam, secundum illud Isaiæ 10. *Væ qui condunt leges iniquas, & scribentes injustitiam scripserunt.* Ergo non semper est secundum leges scriptas judicandum.

¶ 2. Præterea, Judicium oportet esse de singularibus eventibus. Sed nulla lex scripta potest omnes singulares eventus comprehendere, ut patet per Philos. in 5. Ethic. * Ergo videtur quod non semper secundum leges scriptas sit judicandum.

* Lib. 6. cap. 10. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Lex ad hoc scribitur, ut sententia legislatoris manifestetur. Sed quandoque contingit quod si ipse legislator præsens esset, aliter judicaret. Ergo non est semper secundum leges scriptas judicandum.

SED CONTRA est, quòd August. dicit in lib. de vera Relig. (cap. 3.) * *In istis temporalibus legibus, quanquam de his homines judicent cum eas instituunt, tamen cum fuerint institutæ & firmatæ non licebit judicibus de ipsis judicare, sed secundum ipsas.*

* cap. 35. à med. tom. 1.

### CONCLUSIO.

*Necessarium est quodvis judicium, semper secundum legis scripturam fieri.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est (art. 1.) judicium nihil aliud est, quam quædam diffinitio vel determinatio ejus quod justum est. Fit autem aliquid *justum* dupliciter. Uno modo ex ipsa natura rei, quod dicitur *jus naturale.* Alio modo ex quodam condicto inter homines, quod dicitur *jus positivum*, ut suprà habitum * est (quæst. 57. art. 2.) Leges autem scribuntur ad utriusque juris declarationem, aliter tamen & aliter. Nam legis scriptura Jus quidem naturale continet, sed non instituit: Non enim habet robur ex lege, sed ex natura. Ius autem positivum scriptura legis & continet & instituit, dans ei auctoritatis robur. Et ideo necesse est quod judicium fiat, secundum legis scripturam: alioquin judicium deficeret vel à justo naturali, vel à justo positivo.

* Art. 1. hujus q.

* qu. 57. art. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd lex scripta sicut non dat robur juri naturali, ita nec potest ejus robur minuere vel auferre; quia nec voluntas hominis potest immutare naturam. Et ideo si scriptura legis contineat aliquid contra jus naturale, injusta est, nec habet vim obligandi: Ibi enim jus positivum locum habet, ubi quantum ad jus naturale, nihil differt, utrum sic vel aliter fiat, sicut suprà habitum * est (qu. 57. art. 2.) Et ideo nec tales scriptæ leges dicuntur, sed potius legis corruptiones, ut suprà dictum † est (1. 2. qu. 95. art. 2.) Et ideo secundum eas non est judicandum.

* qu. 57. art. 2.
† 1. 2. q. 95. art. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut leges iniquæ secundum se contrariantur juri naturali vel semper, vel ut in pluribus: ita etiam leges quæ sunt rectè positæ, in aliquibus casibus deficiunt in quibus si servarentur, essent contra jus naturale. Et ideo in talibus non est secundum literam legis judicandum, sed recurrendum ad æquitatem, quam intendit legislator. Unde Jurisperitus * dicit: *Nulla ratio juris, aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ salubriter pro utilitate hominum introducuntur, ea nos duriore interpretatione contra ipsorum commodum producamus ad severitatem.* Et in talibus etiam legislator aliter judicaret, & si considerasset. lege determinasset.

* In digesto veteri. lib. 1. tit. 3. leg. 24.

Et per hoc patet responsio AD TERTIUM.

## ARTICULUS VI.

*Utrum judicium per usurpationem reddatur perversum.*

Sup. a. 2. co. & inf. q. 67. a. 1. & 4. d. 17.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod judicium per usurpationem non reddatur perversum. Justitia enim est rectitudo quædam in agendis. Sed nihil deperit veritati à quocunque dicatur, sed à quocunque est accipienda. Ergo etiam nihil deperit justitiæ, quocunque justum determinetur: quod pertinet ad rationem judicij.

¶ 2. Præterea, Peccata puniri ad judicium pertinet. Sed aliqui laudabiliter leguntur peccata punisse, qui tamen auctoritatem non habebant super illos quos puniebant: sicut Moyses occidendo Ægyptium, ut habetur Exod. 2. & Phinees filius Eleazari Zambri filium Salumi, ut legitur Num. 25. & *reputatum est ei ad justitiam*, ut dicitur in Psalmo 105. Ergo usurpatio judicij non pertinet ad injustitiam.

q. 3. a. 1. q. 4. & d. 48. qu. 1. ar. 1. co.

¶ 3. Præterea, Potestas spiritualis distinguitur à temporali. Sed quandoque Prælati habentes spiritualem potestatem, intromittunt se de his quæ pertinent ad sæcularem potestatem. Ergo usurpatum judicium non est illicitum.

¶ 4. Præterea, Sicut ad rectè judicandum requiritur auctoritas: ita etiam & justitia judicantis & scientia, ut ex supradictis * patet (art. 2.) Sed non dicitur judicium esse injustum, si aliquis judicet non habens habitum justitiæ, vel non habens scientiam juris. Ergo etiam neque judicium usurpatum, quod fit per defectum auctoritatis, semper erit injustum.

* Art. 2.

SED CONTRA est, quod dicitur Rom. 14. *Tu quis es, qui judicas alienum servum.*

### CONCLUSIO.

*Sicut cogens aliquem ad aliquam legem non publica auctoritate sancitam servandam, injustè facit, ita qui alium judicans non habens auctoritatem, vel usurpando sibi judicandi potestatem graviter peccat.*

RESPONDEO dicendum, quòd cum judicium sit ferendum secundum leges scriptas, ut dictum * est (art. 5.) ille qui judicium fert, legis dictum quodammodo interpretatur, applicando ipsum ad particulare negotium. Cum autem ejusdem auctoritatis sit legem interpretari, & legem condere, sicut lex condi non potest nisi publica auctoritate; ita nec judicium ferri potest nisi publica auctoritate, quæ quidem se extendit ad eos qui communitati subduntur. Et ideo sicut injustum esset ut aliquis constringeret alium ad legem servandam, quæ non esset publica auctoritate sancita, etiam injustum est, si quis compellat aliquem ferre judicium, quod publica auctoritate non fertur.

* Artic. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd pronunciatio veritatis non importat compulsionem ad hoc quod suscipiatur: sed liberum est unicuique eam recipere, vel non recipere prout vult. Sed judicium importat quandam impulsionem. Et ideo injustum est, quod aliquis judicetur ab eo qui publicam auctoritatem non habet.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Moyses videtur Ægyptium occidisse, quasi ex inspiratione divina auctoritatem adeptus, ut videtur per hoc quod dicitur Actuum 7. quod *percusso Ægyptio æstimabat Moyses intelligere fratres suos, quoniam Dominus per manum ipsius daret salutem Israël.* Vel potest dici quod Moyses occidit Ægyptium defendendo eum qui injuriam patiebatur, cum moderamine inculpatæ tutelæ. Unde Ambrosius dicit in lib. * de offic. (lib. 1. cap. 36.) quod *qui non repellit injuriam à socio cum potest, tam est in vitio, quam ille qui facit.* Et inducit exemplum Moysi. Vel potest dici sicut dicit Aug. † in quæstionibus in Exod. (qu. 2.) quod *sicut terra, ante utilia semina, herbarum inutilium fertilitate laudatur: sic illud Moysi factum vitiosum quidem fuit, sed magnæ fertilitatis signum gerebat, inquantum scilicet erat signum virtutis ejus, qui populum liberaturus erat.* De Phinees autem dicendum est quod ex inspiratione divina, zelo Dei commotus, hoc fecit: Vel quia licet nondum esset summus Sacerdos, erat tamen filius summi Sacerdotis, & ad eum hoc judicium pertinebat, sicut & ad alios judices quibus hoc erat præceptum.

* lib. 1. cap. 36. in prin. tom. 1.
† lib. 2. cap. 1. tom. 4. & lib. 22. contra Faustum cap. 70. tom. 6.

AD TERTIUM dicendum, quòd potestas sæcularis subditur spirituali, sicut corpus animæ (ut Gregorius Nazianz. dicit, Orat. 17.) Et ideo non est usurpatum judicium, si spiritualis Prælatus se intromittat de temporalibus, quantum ad ea in quibus subditur ei secularis potestas, vel quæ ei à seculari potestate relinquuntur.

AD QUARTUM dicendum, quòd habitus scientiæ & justitiæ sunt perfectiones singularis personæ: & ideo per eorum defectum non dicitur usurpatum judicium, sicut per defectum publicæ auctoritatis, ex qua judicium vim coactivam habet.

# QUÆSTIO LXI.

*De divisione justitiæ in commutativam & distributivam, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum, est de partibus justitiæ. Et primò, de partibus subiectivis, quæ sunt species iustitiæ scilicet distributiva & commutativa. Secundò de partibus quasi integralibus. Tertiò, de partibus quasi potentialibus, scilicet de virtutibus adiunctis.

¶ Circa primum occurit duplex consideratio. Prima, de ipsis iustitiæ partibus. Secunda, de vitiis oppositis. Et quia restitutio videtur esse actus commutativæ iustitiæ. Primò considerandum est de distinctione iustitiæ commutativæ & distributivæ. Secundò de restitutione.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum sint duæ species iustitiæ, scilicet iustitia distributiva & commutativa.

¶ Secundò, utrum eodem modo in eis medium accipiatur.

¶ Tertiò, utrum sit earum uniformis vel multiplex materia.

¶ Quartò, utrum secundum aliquam earum specierum, *justum* sit idem quod *contrapassum.*

## QUÆSTIONIS LXI,
### De commutante & distribuente justitia, Quadrifariam distributæ,

AXIOMA.

1 *Iustitiæ duæ species (quarum altera commutationum, altera distributionum est moderatrix) ut in æquitate servanda & suo cuique tribuendo apprimè inter se conveniunt, ita in plerisque aliis non parum à se mutuo dis-*
3 *crepant. In iis enim neque materia prorsus est ea-*
2 *dem, neque medium eodem modo statuendum, neque justum eandem prorsus habet rationem. Nam in priori,*
3 *materia est commutatio: in altera distributio (licet interim alia consideratione, una eadémque utriusque possit esse materia) in priori, secundum Arithmeticam, in altera, secundum Geometricam proportionem, statuen-*
4 *dum est medium. Atque in distribuente quidem justitia, rationum similitudine, in commutante vero justitia, rerum inter se æqualitate, justum dimetimur. Undè in hac, non autem in illa, contingit, ut quantum quispiam antea agit tantundem postea recipiat, seu patiatur.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum convenienter ponantur duæ species iustitiæ, scilicet commutativa & distributiva.*

1.qu. 21. a.1.ar 1. & 3.4. 33 q.1. a.4 qu.5. & 4.6 46.qu.1. ar.1.q.1. * lib. 2. paulò à med. d. hac et cap. Duplex liberalitatis genus, & cap. Quanquam nos ad consilium dum &c. AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter ponantur duæ species iustitiæ, iustitia distributiva & commutativa. Non enim potest esse iustitiæ species, quod multitudini nocet, cum iustitia ad bonum commune ordinetur. Sed distribuere bona communia in multos, nocet bono communi multitudinis, tum quia exhauriuntur opes communes; tum etiam quia mores hominum corrumpuntur. Dicit enim Tul. in lib.* de Offic. *Fit deterior qui accipit, & ad idem semper expectandum paratior.* Ergo distributio non pertinet ad aliquam iustitiæ speciem.

¶ 2. Præterea, Iustitiæ actus est reddere unicuique quod suum est, ut suprà habitum † est. Sed in distributione non redditur alicui quod suum erat, sed de novo appropriatur sibi id quod erat commune. Ergo hoc ad iustitiam non pertinet.

¶ 3. Præterea, Iustitia non solum est in principe, sed etiam in subditis, ut suprà habitum* est (qu. 58. art. 11.) Sed distribuere semper ad principem pertinet. Ergo distributiva non pertinet semper ad iustitiam.

† qu. 58. art. 11. * 2.2.q. 58.art.6. & art.1. & 5. ¶ 4. Præterea, *Distributivum* iustum est *bonorum communium*, ut dicitur in † 5. Ethic. sed communia pertinent ad iustitiam legalem. Ergo iustitia distributiva non est species iustitiæ particularis, sed iustitiæ legalis.

† lib. 5. c. 2. circa c. 7. ¶ 5. Præterea, *Unum & multa* non diversificant speciem virtutis. Sed iustitia commutativa consistit in hoc quod aliquid redditur uni; iustitia vero distributiva, in hoc quod aliquid datur multis. Ergo non sunt diversæ species iustitiæ.

* lib. 5. cap. 2. circa fin. tom. 5. SED CONTRA est, quod Philosoph.* in 5. Ethicor. ponit duas partes iustitiæ, & dicit quod *una est directiva in distributionibus, alia in commutationibus.*

CONCLUSIO.

*Duæ sunt iustitiæ species, altera commutativa, qua homo in his dirigitur, quæ mutuo inter duas personas ad invicem fiunt; altera distributiva, quæ communium distributiva est secundum quandam proportionalitatem.*

† qu. 58. art. 8. RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum † est (qu. 58. art. 8.) iustitia particularis ordinatur ad aliquam privatam personam, quæ comparatur ad communitatem, sicut pars ad totum. Potest autem ad aliquam partem duplex ordo attendi. Unus quidem partis ad partem cui similis est ordo unius privatæ personæ ad aliam. Et hunc ordinem dirigit commutativa iustitia: quæ consistit in his quæ mutuo fiunt, inter duas personas adinvicem. Alius ordo attenditur totius ad partes. Et huic ordini assimilatur ordo eius quod est commune ad singulas personas: quem quidem ordinem dirigit iustitia distributiva quæ est distributiva communium secundum proportionalitatem. Et ideo duæ sunt iustitiæ species, scilicet commutativa & distributiva.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut in largitionibus privatarum personarum commendatur moderatio, effusio verò culpatur, ita etiam in distributione communium bonorum est moderatio servanda, in quo dirigit iustitia distributiva.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut pars & totum quodammodo sunt idem: ita id quod est totius, quodammodo est partis. Et ita cum ex bonis communibus aliquid in singulos distribuitur, quilibet aliquomodo recipit quod suum est.

AD TERTIUM dicendum, quòd actus distributionis, qui est communium bonorum, pertinet solum ad præsidentem communibus bonis. Sed tamen iustitia distributiva est etiam in subditis, quibus distribuitur inquantum scilicet sunt contenti iusta distributione. Quamvis etiam distributio quandoque fiat bonorum communium, non quidem civitati, sed uni familiæ, quorum distributio fieri potest auctoritate alicuius privatæ personæ.

AD QUARTUM dicendum, quòd motus accipit speciem à termino *ad quem*. Et ideo ad justitiam legalem pertinet ordinare ea quæ sunt privatarum personarum in bonum commune. Sed ordinare è contrariò, bonum commune ad personas particulares per distributionem, est justitiæ particularis.

AD QUINTUM dicendum, quòd iustitia distributiva & commutativa non solum distinguuntur, secundum *unum & multa*, sed secundum diversam debiti rationem. Alio enim modo debetur alicui id quod est commune, & alio modo id quod est proprium

ARTICULUS II.

*Utrum medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva, & commutativa.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd medium eodem modo accipiatur in justitia distributiva, & commutativa. Utraque enim sub iustitia particulari continetur, ut dictum* est (art. 1.) Sed in omnibus temperantiæ vel fortitudinis partibus accipitur uno modo medium. Ergo etiam eodem modo medium est accipiendum in iustitia distributiva, & commutativa. Infr. a. 4. co. fi. & 2.d. 27. a.3.co. & d.33.q.1. a.3.q.3. cor. Et ver.q.1. art.13. ad 7.

¶ 2. Præterea, Forma virtutis moralis in medio consistit, quod secundum rationem determinatur. Cum ergo unius virtutis sit una forma, videtur quod in utraque sit eodem modo medium accipiendum. * Art. præc.

¶ 3. Præterea, In iustitia distributiva accipitur medium, attendendo diversam dignitatem personarum. Sed dignitas personarum attenditur etiam in commutativa iustitia, sicut in punitionibus. Plus enim punitur qui percutit principem, quam qui percutit privatam personam. Ergo eodem modo accipitur medium in utraque iustitia.

SED CONTRA est, quòd Philos. dicit* in 5. Eth. quòd *in iustitia distributiva accipitur medium secundum Geometricam proportionalitatem; in commutativa autem secundum Arithmeticam.* * lib. 5. cap. 3. tom. 5.

CONCLUSIO.

*Medium in iustitia distributiva sumitur secundum Geometricam proportionem, in commutativa vero secundum proportionem Arithmeticam.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum* est (art. 1.) In distributiva iustitia datur aliquid privatæ personæ, inquantum id quod est totius, est debitum parti. Quod quidem tanto majus est, quantò ipsa pars maiorem principalitatem habet in toto. Et ideo in distributiva iustitia tanto plus alicui de bonis communibus datur quantò illa persona maiorem habet principalitatem in communitate: Quæ quidem principalitas in aristocratica communitate attenditur secundũ virtutem: in oligarchica secundum divitias: in democratica secundum libertatem. & in aliis aliter. Et ideo in iustitia distributiva non accipitur medium secundum æqualitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas, ut scilicet sicut una persona excedit aliam, ita res quæ datur uni personæ, excedat rem quæ datur alii. Et ideo dicit* Philos. quod tale medium est secundum *Geometricam proportionalitatem*, in qua attenditur æquale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem. Sicut si dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo; quod utrobique est sesquialtera proportio, in qua maius habet totum minus, & mediam partem eius. Non autem est æqualitas excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus: tria vero excedunt duo in uno. Sed in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personæ propter rem eius, quæ accepta est, ut maximè patet in emptione & venditione; in quibus primò invenitur ratio commutationis. Et ideo oportet adæquare rem rei: ut quantò iste plus habet quam suum sit de eo quod est alterius tantundem restituat ei, cuius est. Et sic fit æqualitas secundum arithmeticam medietatem, quæ attenditur secundum parem quantitatis excessum: sicut *quinque* est medium inter sex & quatuor, in unitate enim excedit & exceditur. Si ergo à principio uterque habebat quinque, & unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus scilicet accipiens habebit sex, & alii relinquentur quatuor. Erit ergo iustitia si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, & detur ei qui habet quatuor. Sic enim uterque habebit quinque, quod est medium. * Art. præc. * lib. 5. Eth. c. 3. a med. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in aliis virtutibus moralibus accipitur medium secundum rationem, & non secundum rem. Sed in iustitia accipitur medium *rei*: & ideo secundum diversitatem rerum, diversimode medium accipitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod generalis forma iustitiæ est æqualitas, in qua convenit iustitia distributiva cum commutativa. In una tamen invenitur æqualitas secundum proportionalitatem geometricam, in alia secundum arithmeticam.

AD TERTIUM dicendum, quòd in actionibus & passionibus conditio personæ facit ad quantitatem rei: Maior enim est iniuria, si percutiatur princeps, quam si percutiatur privata persona. Et ideo conditio personæ in distributiva iustitia attenditur secundum se. In commutativa autem secundum quod per hoc diversificatur res.

ARTICULUS III.

*Utrum materia utriusque justitiæ sit diversa.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd materia utriusque justitiæ non sit diversa. Diversitas enim materiæ facit diversitatem virtutis, ut patet in temperantia & fortitudine. Si ergo distributivæ justitiæ & commutativæ sit diversa materia, videtur quod non contineantur sub una virtute, scilicet sub iustitia.

¶ 2. Præterea, Distributio quæ pertinet ad iustitiam distributivam, est pecuniæ vel honoris, vel aliorum *quæcumque dispartiri possunt inter eos qui civitate communicant*, ut dicitur in* 5. Ethicor. quorum etiam est commutatio inter personas adinvicem quæ pertinet ad commutativam iustitiam. Ergo non est diversa materia distributivæ & commutativæ iustitiæ. * Lib. 5. cap. 2. circa fin. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Si sit alia materia distributivæ justitiæ, & alia materia commutativæ propter hoc quod differunt specie, ubi non erit differentia speciei, non debebit esse materiæ diversitas. Sed Philos. * ponit unam speciem commutativæ justitiæ, quæ tamen habet multiplicem materiam. Non ergo videtur esse multiplex materia harum specierum.

** Lib. 5. Ethic. c. 2.*

Sed contra est, quod dicitur in 5. * Ethic. quod una justitiæ est directiva in distributionibus, & alia in commutationibus.

** cap. 2.*

Conclusio.

*Non una, sed diversa est materia distributivæ, & commutativæ justitiæ, cum illa in distributionibus, hæc in commutationibus versetur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (art. 1.) justitia est circa quasdam operationes exteriores, scilicet distributionem & commutationem: quæ quidem sunt usus quorundam exteriorum; vel rerum, vel personarum, vel etiam operum: *Rerum* quidem sicut cùm aliquis vel aufert, vel restituit alteri suam rem: *Personarum* autem, sicut cùm aliquis in ipsam personam hominis injuriam facit, puta percutiendo, vel convitiando, aut etiam cum irreverentiam exhibet: *Operum* autem, sicut cùm aliquis justè ab alio exigit, vel alteri reddit aliquod opus. Si ergo accipiamus, ut materiam utriusque justitiæ, ea quorum operationes sunt usus, eadem est materia distributivæ, & commutativæ justitiæ: Nam & res distribui possunt à communi in singulos, & commutari de uno in alium: Et etiam est quædam distributio laboriosorum operum, & recompensatio: Si autem accipiamus, ut materiam utriusque justitiæ, actiones ipsas principales, quibus utimur personis rebus, & operibus, sic invenietur utrobique alia materia. Nam distributiva justitia est directiva distributionum: Commutativa verò justitia est directiva commutationum, quæ attendi possunt inter duas personas. Quarum quædam sunt involuntariæ, quædam verò voluntariæ. *Involuntaria* quidem quando aliquis utitur re alterius, vel persona, vel opere, eo invito. Quod quidem contingit quandoque occultè, per fraudem: quandoque etiam manifestè, per violentiam. Utrumque autem contingit, aut in rem, aut in personam propriam, aut in personam conjunctam. In rem quidem, si occultè unus rem alterius accipiat, & vocatur *furtum*: si autem manifestè, vocatur *rapina*. In personam autem propriam, vel quantum ad ipsam consistentiam personæ, vel quantum ad dignitatem ipsius. Si autem quantum ad consistentiam personæ, sic læditur aliquis occultè per dolosam occisionem, seu percussionem, & per veneni exhibitionem: manifestè autem per manifestam occisionem, aut per incarcerationem, aut verberationem: seu membri mutilationem. Quantum autem ad dignitatem personæ, læditur aliquis occultè quidem per falsa testimonia, seu detractiones, quibus aliquis aufert famam suam. & per alia hujusmodi: manifestè autem per accusationem in judicio, seu per convitij illationem. Quantum autem ad personam conjunctam, læditur aliquis in uxore, ut in pluribus occultò per adulterium: In servo autem, cùm aliquis servum seducit, ut à domino discedat. Et hæc etiam manifestè fieri possunt. Et eadem ratio est de aliis personis conjunctis, in quas etiam possunt omnibus modis injuriæ committi, sicut & in personam principalem. Sed adulterium & servi seductio sunt propriæ injuriæ, circa has personas: tamen quia servus est possessio quædam, hoc refertur ad furtum.

** Art. 1. huius q. & q. 58. art. 9. ad 3. & art. 10.*

*Voluntaria* autem commutationes dicuntur, quando aliquis voluntariè transfert rem suam in alterum. Et si quidem simpliciter in alterum transferat rem suam absque debito, sicut in donatione, non est actus justitiæ, sed liberalitatis. Intantum autem ad justitiam voluntaria translatio pertinet, inquantum est ibi aliquid de ratione debiti. Quod quidem contingit multipliciter. Uno modo, quando quis transfert simpliciter rem suam in alterum pro recompensatione alterius rei, sicut accidit in venditione & emptione. Alio modo, quando aliquis tradit rem suam alteri, concedens ei usum rei cum debito recuperandi rem. Et si quidem gratis concedit usum; vel vocatur *ususfructus* in rebus, quæ aliquid fructificant: vel simpliciter *mutuum* seu *accomodatum* in rebus, quæ non fructificant; sicut sunt denarij, vasa, & hujusmodi: Si verò nec ipse usus gratis conceditur, vocatur *locatio* & *conductio*. Tertiò modo aliquis tradit rem suam ut recuperandam, non ratione usus, sed vel ratione conservationis, sicut in deposito: vel ratione obligationis, sicut cùm quis rem suam pignori obligat, seu cùm aliquis pro alio fidejubet. In omnibus autem hujusmodi actionibus, sive voluntariis, sive involuntariis, est eadem ratio accipiendi medium, secundum æqualitatem recompensationis. Et ideo omnes istæ actiones ad unam speciem justitiæ pertinent, scilicet ad commutativam. Et per hoc patet responsio ad objecta.

Articulus IV.

*Utrum* justum *sit simpliciter idem quod* contrapassum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd justum sit simpliciter idem quod *contrapassum*. Judicium enim divinum est simpliciter justum. Sed hæc est forma divini judicij, ut secundum quod aliquis fecit patiatur, secundum illud Matth. 7. *in quo judicio judicaveritis, judicabimini: & in qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis.* Ergo *Iustum* est simpliciter idem quod *contrapassum.*

** 5. Ethic. lect. 8.*

¶ 2. Præterea, In utraque justitiæ specie datur aliquid alicui secundum quandam æqualitatem: in respectu quidem ad dignitatem personæ, & in justitia distributiva; quæ quidem personæ dignitas maximè videtur attendi secundum opera quibus aliqui communitati serviunt: in respectu autem ad rem in qua quis damnificatus est, in justitia commutativa: Secundum autem utramque æqualitatem aliquis *contrapatitur* secundum quod fecit. Ergo videtur quod *justum* simpliciter sit idem quod *contrapassum.*

¶ 3. Præterea. Maximè videtur quod non oporteat aliquem *contrapati*, secundum quod fecit propter differentiam voluntarij & involuntarij. Qui enim involuntariè fecit injuriam, minus punitur. Sed voluntarium & involuntarium, quæ accipiuntur ex parte nostra, non diversificant medium justitiæ, quod est medium rei, & non quoad nos. Ergo *justum* simpliciter videtur esse idem quod *contrapassum.*

Sed contra est, quod Philosoph. in 5. * Ethic. probat non quodlibet *justum* esse *contrapassum.*

** lib. 5. cap. 5.*

Conclusio.

*Iustum in commutativa justitia idem est quod contrapassum, non autem in distributiva.*

Respondeo dicendum, quòd hoc quod dicitur *contrapassum*, importat æqualem recompensationem passionis ad actionem præcedentem. Quod quidem propriissimè dicitur in passionibus & actionibus iniuriosis, quibus aliquis personam proximi lædit; putà si percutit, quod repercutiatur. Et hoc quidem *justum* determinatur in lege Exod. 21. *Reddet animam pro anima, oculum pro oculo,* &c. Et quia etiam auferre rem alterius, est quoddam iniustum facere; ideo secundariò etiam in his dicitur *contrapassum*, prout scilicet aliquis qui damnum intulit, in re sua etiam ipse damnificatur. Et hoc etiam iustum damnum continetur in lege, Exod. 22. *Si quis furatus fuerit bovem, aut ovem, & occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, & quatuor oves pro una ove.* Tertiò verò transfertur nomen *contrapassi* ad voluntarias commutationes, in quibus utriusque est actio & passio: sed *voluntarium* diminuit de ratione passionis, ut dictum * est (qu. 59. art. 3.) In omnibus autem his debet fieri secundum rationem iustitiæ commutativæ recompensatio secundum æqualitatem, ut scilicet passio recompensata sit æqualis actioni. Non autem semper esset æqualis, si idem specie aliquis pateretur, quod fecit; nam primo quidem cùm aliquis iniuriosè lædit alterius personam maiorem; maior est actio, quam passio eiusdem speciei quam ipse pateretur. Et ideo ille qui percutit principem, non solùm repercutitur, sed multò graviùs punitur. Similiter etiam, cùm quis aliquem involuntarium in re sua damnificat, maior est actio, quàm esset passio si sibi sola res illa auferretur, quia ipse qui damnificavit alium in re sua, nihil damnificaretur. Et ideo punitur in hoc, quod multipliciùs restituat: quia etiam non solùm damnificavit personam privatam, sed rempublicam, eius tutelæ securitatem infringendo. Similiter etiam nec in commutationibus voluntariis esset semper æqualis passio, si quis daret rem suam, accipiens rem alterius: quia fortè res alteriùs est multò maior quàm sua. Et ideo oportet secundum quandam proportionatam commensurationem adæquare passionem actioni in commutationibus, ad quod inventa sunt numismata. Et sic *contrapassum* est commutativum iustum. Quod in distributiva iustitia locum non habet, quia in distributiva non attenditur æqualitas secundum proportionem rei ad rem, vel passionis ad actionem, unde dicitur *contrapassum*: sed secundum proportionalitatem rerum ad personas, ut suprà * dictum est (art. 2.)

** qu. 59. art. 3. & 1. 2. q. 6. art. 5. & q. 24. a. 3.*

** Art. 2 huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quòd illa forma divini judicij attenditur secundum rationem commutativæ justitiæ, prout scilicet recompensantur præmia meritis, & supplicia peccatis.

Ad secundum dicendum, quòd si alicui qui communitati servisset, retribueretur aliquid pro servitio impenso, non esset hoc distributivæ iustitiæ, sed commutativæ, in distributiva enim iustitia non attenditur æqualitas eius quod quis accipit, ad quod ipse impendit: sed ad id quod alius accipit; secundum utriusque personæ modum.

Ad tertium dicendum, quòd quando actio iniuriosa est voluntaria, excedit iniuria: & sic accipitur ut maior res: unde oportet maiorem pœnam ei compensari, non secundum differentiam quo ad nos, sed secundum differentiam rei.

## QUÆSTIO LXII.

*De restitutione, in octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de restitutione.
Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, cuius actus sit.
¶ Secundò, utrum necesse sit ad salutem omne ablatum restitui.
¶ Tertiò, utrum oporteat illud multiplicatum restituere.
¶ Quartò, utrum oporteat restitui quod quis non abstulit.
¶ Quintò, utrum oporteat restitui ei à quo acceptum est.
¶ Sextò, utrum oporteat restituere eum qui accepit.
¶ Septimò, utrum aliquem alium.
¶ Octavò, utrum restituendum.

## QUÆSTIONIS LXII,

De Restitutione,

In octo partes distributæ,

Axioma.

1 *Restitutio, justitiæ commutantis* [1] *actus est, ad salutem*
2 *ita, necessarius, ut quando adest ejus exequendi fa-*
8 *cultas, sine gravi* [8] *peccato non prætermittatur: porrò*
*ut ritè fiat restitutio diligenter servari debet ut*

3. 4 quan

3. 4 *quantum detractum est (nisi judicis intercessisset damnatio amplius, ad vindicandam culpam praescribens) eidem* 5 *à quo detractum fuerit, si ille qui accepit, aut* 7 *injustæ acceptionis causa extitit, restituat.*
6 *Depositum* 4 *tamen sine culpa servantis ablatum, non tenetur qui servabat, ei qui deposuerat, restituere.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum restitutio sit actus iustitiæ commutativæ.*

Infr. ar. 1. & 5. ... AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd restitutio non sit actus iustitiæ commutativæ. Iustitia enim respicit rationem debiti Sed sicut donatio potest esse eius quod non debetur, ita etiam & restitutio. Ergo restitutio non est actus alicuius partis iustitiæ.

¶ 2. Præterea, Illud quod iam transiit, & non est, restitui non potest. Sed iustitia & iniustitia sunt circa quasdam actiones & passiones, quæ non manent, sed transeunt. Ergo restitutio non videtur esse actus alicuius partis iustitiæ.

¶ 3. Præterea, Restitutio est quasi quædam recompensatio eius quod subtractum est. Sed aliquid potest homini subtrahi non solum in commutatione, sed etiam in distributione, putà cum aliquid distribuens minus dat alicui quam debeat habere. Ergo restitutio non magis est actus commutativæ iustitiæ quam distributivæ.

SED CONTRA, Restitutio ablationi opponitur. Sed ablatio rei alienæ est actus iniustitiæ circa commutationes. Ergo restitutio eius est actus iustitiæ, quæ est in commutationibus directiva.

CONCLUSIO.

*Restitutio est actus commutativæ justitiæ.*

RESPONDEO dicendum, quòd restituere nihil aliud esse videtur, quam iteratò aliquem statuere in possessionem, vel dominium rei suæ. Et ita in restitutione attenditur æqualitas justitiæ, secundum recompensationem rei ad rem: quod pertinet ad justitiam commutativam. Et ideo restituere est actus commutativæ justitiæ, quando scilicet res unius ab alio habetur, vel per voluntatem ejus, sicut in mutuo, vel deposito: vel contra voluntatem ejus, sicut in rapina vel furto.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illud quod alteri non debetur, non est (propriè loquendo) ejus, etsi aliquando ejus fuerit. Et ideo magis videtur esse nova donatio, quam restitutio, cum quis alteri reddit quod ei non debetur. Habet tamen aliquam similitudinem restitutionis, quia res materialiter eadem est: non tamen est eadem secundum formalem rationem quam respicit justitia quod est esse *suum* alicujus. Unde nec propriè restitutio dicitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod nomen restitutionis inquantum importat iterationem quandam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere præcipuè in rebus exterioribus, quæ manentes eædem & secundum substantiam, & secundum jus dominij, ab uno possunt ad alium devenire. Sed sicut ab hujusmodi rebus nomen commutationis translatum est ad actiones vel passiones, quæ pertinent ad reverentiam vel injuriam alicujus personæ seu nocumentum vel profectum: ita etiam nomen restitutionis ad hæc derivatur, quæ licet realiter non maneant, tamen manent in effectu, vel corporali, putà cum ex percussione læditur corpus, vel qui est in opinione hominum, sicut cum aliquis verbo opprobrioso remanet infamatus, vel etiam minoratus in suo honore.

AD TERTIUM dicendum, quòd recompensatio quam facit distribuens ei qui dedit minus quam debuit, fit per comparationem rei ad rem: ut si quanto minus habuit quam debuit, tanto plus ei detur. Et ideo jam pertinet ad justitiam commutativam.

ARTICULUS II.

*Vtrum sit necessarium ad salutem, quod fiat restitutio ejus quod ablatum est.*

4 dis. 15. q. 1. ar. 5. q. 1. & quodlib. 12 ar. 6. AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd non sit necessarium ad salutem, quod fiat restitutio ejus quod ablatum est. Quod enim est impossibile, non est de necessitate salutis. Sed aliquando impossibile est restituere id quod est ablatum, putà cum aliquis abstulit alicui membrum vel vitam. Ergo non videtur esse de necessitate salutis, quod aliquis restituat quod alteri abstulit.

¶ 2. Præterea, Committere aliquod peccatum non est de necessitate salutis, quia sic homo esset perplexus. Sed quandoque illud quod aufertur, non potest restitui sine peccato: putà cum quis alicui famam abstulit, verum dicendo. Ergo restituere ablatum non est de necessitate salutis.

¶ 3. Præterea, Quod factum est, non potest fieri ut factum non fuerit. Sed aliquando alicui aufertur honor suæ personæ ex hoc ipso, quod passus est ab aliquo, injustè eum vituperante. Ergo non potest ei restitui quod ablatum est: Et ita non est de necessitate salutis restituere ablatum.

¶ 4. Præterea, Ille qui impedit aliquem ab aliquo bono consequendo, videtur illud ei auferre: quia *quod modicum deest, quasi nihil deesse videtur*, ut Philosophus dicit in 2. * Phys. sed cum * Text. 56. aliquis impedit aliquem ut non consequatur præbendam vel aliquid hujusmodi, non videtur quod teneatur ei ad restitutionem præbendæ, quia quandoque non posset. Non ergo restituere ablatum, est de necessitate salutis.

Epi 54. ... SED CONTRA est, quod Aug. dicit in epistola ad † Macedon. 14. qu. 6. *Si res aliena propter quam peccatum est, reddi possit, & non redditur; pœnitentia non agitur, sed simulatur. Si autem veraciter agitur; non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si (ut dixi) restitui potest.*

CONCLUSIO.

*Idem restituere quod injustè ablatum est, est de necessitate salutis.*

RESPONDEO dicendum, quòd restitutio, sicut dictum *est (art. 1.) est actus justitiæ commutativæ, quæ in quadam æqualitate consistit. Et ideo *restituere* importat redditionem illius rei quæ injustè ablata est. Sic enim per iteratam ejus exhibitionem æqualitas reparatur. Si vero justè ablatum sit æqualitas erit: & ideo non necessarium erit ut ei restituatur, quia justitia in æqualitate consistit. Cùm ergo conservare justitiam sit de necessitate salutis; consequens est quod restituere id quod injustè ablatum est alicui, sit de necessitate salutis. * Artic. praced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in quibus non potest recompensari æquivalens, sufficit quod ibi recompensetur quod possibile est, sicut patet de honoribus qui sunt ad Deum & ad parentes, ut Philosophus * dicit in 8. Ethic. Et ideo quando id quod est ablatum, non est restituibile per aliquid æquale, debet fieri recompensatio qualis possibilis est: putà cum aliquis alicui abstulit membrum, debet ei recompensare vel in pecunia, vel in aliquo honore considerata conditione utriusque personæ, secundum arbitrium boni viri. * cap. ult.

AD SECUNDUM dicendum, quòd aliquis potest alicui famam tripliciter auferre. Uno modo, verum dicendo, & justè, putà cùm aliquis crimen alicujus prodit ordine debito servato: & tunc non tenetur ad restitutionem famæ. Alio modo, falsum dicendo & injustè, & tunc tenetur restituere famam, confitendo se falsum dixisse. Tertiò modo, verum dicendo, sed injustè putà cùm aliquis prodit crimen alterius contra ordinem debitum: & tunc tenetur ad restitutionem famæ quantum potest sine mendacio tamen: utpotè quod dicat se malè dixisse, vel quod injustè eum diffamaverit. Vel si non possit famam restituere, debet ei aliter recompensare, sicut & in aliis dictum † est (ad 1.) † Insolut. ad 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd actio contumeliam inferentis non potest fieri ut non fuerit: potest tamen fieri ut ejus effectus, scilicet diminutio dignitatis personæ in opinione hominum, reparetur per exhibitionem reverentiæ.

AD QUARTUM dicendum, quòd aliquis potest impedire aliquem ne habeat præbendam, multipliciter. Vno modo justè, putà si intendens honorem Dei, vel utilitatem Ecclesiæ procuret, quod detur alicui personæ digniori, & tunc nullo modo tenetur ad restitutionem, vel aliquam recompensationem faciendam. Alio modo injustè; putà si intendat eius nocumentum quem impedit propter odium, vel vindictam, aut aliquid huiusmodi: & tunc si impedit ne præbenda detur digno, consulens quod non detur antequam sit firmatum quòd ei detur; tenetur quidem ad aliquam recompensationem pensatis conditionibus personarum & negotij secundum arbitrium sapientis: non tamen tenetur ad æquale, quia illam nondum fuerat adeptus, & poterat multipliciter impediri. Si verò jam firmatum sit quod alicui detur præbenda, & aliquis propter indebitam causam procuret quod revocetur, idem est ac si jam habitam ei auferret: & ideo tenetur ad restitutionem æqualis, tamen secundum suam facultatem.

ARTICULUS III.

*Vtrum sufficiat restituere simplum, quod injustè ablatum est.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd non sufficiat restituere simplum quod iniustè ablatum est. Dicitur enim Exod. 22. *Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, & occiderit vel vendiderit, quinque boves pro uno bove restituet, & quatuor oves pro una ove.* Sed quilibet tenetur mandata divinæ legis observare. Ergo ille qui furatur, tenetur restituere quadruplum, vel quintuplum. Infr. art. 4 cor. Et 1. 2. qu. 105 art. 2. 419. Et 4. di. 15. qu. 1. ar. 5. qu. 2. ad 5.

¶ 2. Præterea, *Ea quæ scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt*, ut dicitur ad Rom. 15. Sed Lucæ 19. Zachæus dixit ad Dominum: *Si quem defraudavi, reddo quadruplum.* Ergo homo debet restituere multiplicatum id quod iniustè accepit.

¶ 3. Præterea, Nulli potest iustè auferri id quod dare non debet. Sed iudex auferet iustè ab eo qui furatus est, plus quam furatus est, pro emenda. Ergo homo debet illud solvere, & ita non sufficit reddere simplum.

SED CONTRA est, quod restitutio reducit ad æqualitatem quod inæqualiter ablatum est. Sed aliquis reddendo quod accepit simplum, reducit ad æqualitatem. Ergo solum tenetur restituere tantum quantum accepit.

CONCLUSIO.

*Ante iudicis condemnationem, non plus quam quis accepit, restituere tenetur, sed ex culpa injustæ ablationis, tenetur secundum judicis sententiam restitutionem facere.*

RESPONDEO dicendum, quòd cum aliquis iniustè accipit rem alienam, duo sunt ibi consideranda: quorum unum est; inæqualitas ex parte rei; quæ quandoque est sine iniustitia ut patet in mutuis. Aliud autem est, iniustitiæ culpa; quæ potest esse etiam cum æqualitate rei, putà cum aliquis intendit inferre violentiam sed non prævalet. Quantum ergo ad primum, adhibetur remedium per restitutionem, inquantum per eam æqualitas reparatur: ad quod sufficit quod restituat tantum quantum habuerit de alieno. Sed quantum ad culpam, adhibetur remedium per pœnam, cuius inflictio pertinet ad iudicem. Et ideo antequam sit condemnatus per iudicem, non tenetur restituere plus quam accepit. Sed postquam condemnatus est, tenetur pœnam solvere.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM: quia lex illa determinativa

nativa est pœnæ per judicem infligendæ : & etiam illud præceptum nunc non est observandum, cum ad observantiam judicialis præcepti nullus teneatur post Christi adventum : ut supra
† 1. 2. q. 104. ar. 3. habitum † est : potest tamen idem, vel simile statui in lege humana, de qua erit eadem ratio.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Zachæus id dixit quasi supererogare volens. Unde & præmiserat : *Ecce dimidium bonorum meorum do pauperibus.*

AD TERTIUM dicendum, quòd judex condemnando, juste potest accipere aliquid amplius loco emendæ : quod tamen antequam condemnaretur non debebatur.

ARTICULUS IV.

*Vtrum aliquis debeat restituere quod non abstulit.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd aliquis debeat restituere quod non abstulit. Ille enim qui damnum infert alicui tenetur damnum removere. Sed quandoque aliquis damnificat aliquem ultra id quod accepit putà cum aliquis effodit semina, damnificat eum qui seminavit in tota messe futura. Et sic videtur quod teneatur ad eius restitutionem. Ergo aliquis tenetur ad restitutionem eius quod non abstulit.

¶ 2. Præterea, Ille qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum præfixum, videtur eum damnificare in toto eo quod lucrari de pecunia posset, quod tamen ipse non aufert : Ergo videtur quod aliquis teneatur restituere quod non abstulit.

¶ 3. Præterea, Iustitia humana derivatur à iustitia divina. Sed Deo debet aliquis restituere plus quam accepit ab eo, secundum illud Matth. 25. *Sciebas quod meto ubi non semino & congrego ubi non sparsi.* Ergo iustum est ut etiam restituat homini aliquid quod non accepit.

SED CONTRA est, quòd recompensatio ad iustitiam pertinet inquantum æqualitatem facit. Sed si aliquis restitueret quod non accepit, hoc non esset æquale. Ergo talis restitutio non est iustum quod fiat.

CONCLUSIO.

*Non tenetur quis illud restituere, quod non abstulit.*

RESPONDEO dicendum, quòd quicunque damnificat aliquem, videtur auferre id in quo ipsum damnificat. Damnum enim dicitur ex eo quod aliquis minus habet quam debet habere, secun-
† cap. 4. dum Philos. in 5. † Eth. Et ideo homo tenetur ad restitutionem eius in quod aliquem damnificavit. Sed aliquis damnificatur dupliciter. Vno modo, quia aufertur ei id quod actu habebat : & tale damnum est semper restituendum secundum recompensationem æqualis putà si aliquis damnificet aliquem diruens domum eius, tenetur ad tantum quantum valet domus. Alio modo, si damnificet aliquem impediendo ne adipiscatur quod erat in via habendi : Et tale damnum non oportet recompensare ex æquo : quia minus est habere aliquid in virtute, quam habere actu ; qui autem est in via adipiscendi aliquid habet illud solum secundum virtutem, vel potestatem : & ideo si redderetur ei ut haberet hoc in actu, restitueretur ei quod est ablatum non simplum, sed mul-
* Artic. præced. tiplicatum : quod non est de necessitate restitutionis, ut dictum * est (art. 3.) Tenetur tamen aliquam recompensationem facere secundum conditionem personarum & negotiorum.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM & SECUNDUM. Nam ille qui semen sparsit in agro, nondum habet messem in actu, sed solum in virtute. Et similiter ille qui habet pecuniam, nondum habet lucrum in actu, sed solum in virtute : & utrumque potest multipliciter impediri.

AD TERTIUM dicendum, quòd Deus nihil requirit ab homine nisi bonum quod ipse in nobis seminavit. Et ideo verbum illud vel intelligitur secundum pravam existimationem servi pigri, qui existimavit se ab alio non accepisse : vel intelligitur quantum ad hoc quod Deus requirit à nobis fructus donorum, qui sunt & ab eo & à nobis quamvis ipsa dona à Deo sint sine nobis.

ARTICULUS V.

*Vtrum oporteat semper restitutionem facere ei, à quo acceptum est aliquid.*

4. d. 15. q. 1. ar. 5. qu. 4. & opusc. 67 cap. 17. & 18. AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod non oporteat semper restitutionem facere ei à quo acceptum est aliquid : Nulli enim debemus nocere. Sed aliquando esset in nocumentum hominis si redderetur quod ab eo acceptum est, vel etiã in nocumentum aliorum, putà si aliquis redderet gladium depositum furioso. Ergo non semper est restituendum ei à quo acceptum est.

¶ 2. Præterea, Ille qui illicitè aliquid dedit, non meretur illud recuperare. Sed quandoque aliquis licitè dat quod alius etiam illicitè accepit, sicut apparet in dante & accipiente aliquid simoniace. Ergo non semper restituendum est ei à quo acceptum est.

¶ 3. Præterea, Nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque est impossibile restituere ei à quo acceptum est, vel quia est mortuus vel quia nimis distat, vel quia est ignotus. Ergo non semper facienda est restitutio ei à quo acceptum est.

¶ 4. Præterea, Magis debet homo recompensare ei à quo majus beneficium accepit. Sed ab aliis personis homo plus accepit beneficii quam ab illo qui mutuavit vel deposuit, sicut à parentibus. Ergo magis subveniendum est quandoque alicui personæ alteri, quam restituendum ei à quo acceptum est.

¶ 5. Præterea, Vanum est restituere illud quod ad manum restituentis per restitutionem pervenit. Sed si prælatus iniuste aliquid Ecclesiæ subtraxit, & ei restituat ; ad manus eius deveniet, quia ipse est rerum Ecclesiæ conservator. Ergo non debet restituere Ecclesiæ à qua abstulit : & sic non semper restituendum est ei a quo est ablatum.

SED CONTRA est, quòd dicitur Rom. 13. *Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum ; cui vectigal, vectigal.*

CONCLUSIO.

*Ei semper facienda est restitutio, à quo acceptum est modo quod quis accepit, sit illius.*

RESPONDEO dicendum, quòd per restitutionem fit reductio ad æqualitatem commutativæ justitiæ, quæ consistit in rerum adæquatione, sicut dictum † est (q. 58. a. 10.) Hujusmodi autem rerũ adæquatio fieri non posset ; nisi ei qui minus habet quam quod suũ est, suppleretur quod deest : Et ad hanc suppletionem faciendam, necesse est ut ei fiat restitutio à quo acceptum est. † Art. 2. huius q. & q. 58. art. 10.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quando res restituenda apparet esse graviter nociva ei cui restitutio facienda est, vel alteri non ei debet tunc restitui : quia restitutio ordinatur ad utilitatem ejus cui restituitur : omnia enim quæ possidentur sub ratione utilis cadunt. Nec tamen debet ille qui detinet rem alienam sibi appropriare, sed vel reservare, congruo ut tempore restituat, vel etiam alij tradere tutius conservandam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd aliquis dupliciter aliquid, illicitè dat. Uno modo, quia ipsa datio est illicita, & contra legẽ, sicut patet in eo qui simoniace aliquid dedit : Et talis, meretur amittere quod dedit, unde non debet ei restitutio fieri de his : Et quia etiam ille qui accepit, contra legẽ accepit, non debet sibi retinere, sed debet in pios usus convertere. Alio modo aliquis illicite dat quia propter rem illicitã dat, licet ipsa datio non sit illicita ; sicut cũ quis dat meretrici propter fornicationẽ. Vnde & mulier potest sibi retinere quod ei datum est. Sed si superfluè aliquid per fraudem vel dolum extorsisset, teneretur, eidem restituere.

AD TERTIUM dicendum, quòd si ille cui debet fieri restitutio, sit omnino ignotus, debet homo restituere secundum quod potest, scilicet dando in eleemosynas pro salute ipsius, sive sit mortuus, sive sit vivus : præmissa tamen diligenti inquisitione de persona ejus cui est restitutio facienda. Si vero sit mortuus ille cui est restitutio facienda, debet restitui hæredi ejus, qui computatur quasi una persona cum ipso. Si verò ille sit multũ distans, debet sibi transmitti quod ei debetur & præcipuè si sit res magni valoris, & possit commode transmitti : alioquin debet in aliquo loco tuto deponi, ut pro eo conservetur, & domino significari.

AD QUARTUM dicendum, quòd aliquis de hoc quod est sibi proprium, debet magis satisfacere parentibus, vel his à quibus accepit majora beneficia : non autem debet aliquis recompensare benefactori de alieno. Quod contingeret, si quod debet uni alteri restitueret : nisi forte in casu extremæ necessitatis, in quo posset & deberet aliquis etiam auferre aliena, ut patri subveniret.

AD QUINTUM dicendum, quod prælatus potest rem Ecclesiæ surripere tripliciter. Vno modo, si rem Ecclesiæ non sibi deputatã, sed alteri, sibi usurparet, putà si Episcopus usurparet sibi rem capituli. Et tunc planũ est quod debet restituere ponendo in manus eorum, ad quos de jure pertinet. Alio modo si rem Ecclesiæ suæ custodiæ deputatam in alterius dominium transferat, putà consanguinei vel amici. Et tunc debet restituere Ecclesiæ, & sub sua cura habere, ut ad successorem perveniat. Tertiò modo, potest prælatus surripere rem Ecclesiæ solo animo ; dum scilicet incipit habere animum possidendi eam ut suam, & non nomine Ecclesiæ : & tunc debet restituere, talem animum deponendo.

ARTICULUS VI.

*Vtrum teneatur semper restituere ille qui accepit.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod non teneatur semper restituere ille qui accepit. Per restitutionem enim reparatur æqualitas justitiæ, quæ consistit in hoc, quod subtrahatur ei qui plus habet, & detur ei qui minus habet. Sed contingit quandoque, quod ille qui rem aliquam subtraxit alicui, non habet eam sed devenit ad manus alterius : Ergo non tenetur ille restituere qui accepit sed alius qui rem habet.

¶ 2. Præterea, Nullus tenetur crimen suum detegere : Sed aliquando aliquis restitutionem faciendo, crimen suum detegit, ut patet in furto : Ergo non semper tenetur ille qui abstulit restituere.

¶ 3. Præterea, Ejusdem rei non est multotiens restitutio facienda. Sed quandoque multi simul rem aliquam surripiunt, & unus eorum eam integre restituit. Ergo non semper ille qui accepit, tenetur ad restituendum.

SED CONTRA, Ille qui peccavit, tenetur satisfacere. Sed restitutio ad satisfactionem pertinet. Ergo ille qui abstulit, tenetur restituere.

CONCLUSIO.

*Is semper restituere tenetur, qui rem alterius injuste accipit, vel invito domino detinet ; qui vero rem alienam accipit absque dantis injuria, non pro sua utilitate, eam sibi ablatam non culpa sua, restituere minimè tenetur.*

RESPONDEO dicendum, quod circa illum qui rem alienam accepit, duo sunt consideranda : scilicet ipsa res accepta, & ipsa acceptio. Ratione autem rei tenetur eam restituere, quandiu eam apud se habet : quia quod habet ultra id quod suum est, debet ei subtrahi, & dari ei cui deest, secundũ formã cõmutativæ justitiæ. Sed ipsa acceptio rei alienæ potest tripliciter se habere. Quandoque enim est injuriosa ; scilicet contra voluntatẽ existens ejus qui est rei dominus, ut patet in furto, & rapina. Et tunc tenetur ad restitutionem, non solum ratione rei, sed etiam ratione injuriosæ actionis, etiam si res apud ipsum non remaneat. Sicut enim qui percutit aliquem, tenetur recompensare injuriam passo, quamvis apud ipsum nihil maneat : ita etiam qui furatur, vel rapit, tene-

tur

tur ad recompensationem damni illati, etiamsi nihil inde habeat, & ulterius pro injuria illata debet puniri. Alio modo, aliquis accipit rem alterius in utilitatem suam, absque injuria; cum voluntate scil. ejus cujus est res, sicut patet in mutuis. Et tunc ille qui accepit, tenetur ad restitutionem ejus quod accepit, non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptionis, etiamsi rem amiserit: tenetur enim recompensare ei qui gratiam fecit: quod non fiet, si per hoc damnum incurrat. Tertio modo aliquis accipit rem alterius absque injuria non pro sua utilitate; sicut patet in depositis. Et ideo ille qui sic accepit in nullo tenetur ratione acceptionis, quinimo accipiendo, impendit obsequium. Tenetur autem ratione rei, & propter hoc si ei subtrahatur res absque sua culpa, non tenetur ad restitutionem: secus autem esset, si cum magna sua culpa rem depositam amitteret.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd restitutio non ordinatur principaliter ad hoc, quod ille qui plus habet quam debet, habere desinat: sed ad hoc, quod illi qui minus habet, suppleatur. Unde in his quæ unus potest ab alio accipere sine ejus detrimento, non habet locum restitutio: puta cum aliquis accipit lumen à candela alterius. Et ideo quamvis ille qui abstulit, non habeat id quod accepit, sed in alium sit translatum, quia tamen alter privatur re sua, tenetur ei ad restitutionem; & ille qui rem abstulit, ratione injuriosæ acceptionis; & ille qui rem habet ratione ipsius rei.

AD SECUNDUM dicendum, quòd homo, etsi non teneatur crimen suum detegere hominibus, tenetur tamen crimen suum detegere Deo in confessione: & ita per sacerdotem cui confitetur, potest restitutionem facere rei alienæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd quia restitutio principaliter ordinatur ad removendum damnum ejus à quo est aliquid injustè ablatum: ideo postquam ei restitutio sufficiens facta est per unum, alii non tenentur ei ulterius restituere; sed magis refusionem facere ei qui restituit: qui tamen potest condonare.

### ARTICULUS VII.

*Utrum illi qui non acceperunt, teneantur restituere.*

4. d. 15. q. 1. a. 5. q. 1. AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd illi qui non acceperunt, non teneantur restituere. Restitutio enim quædam pœna est accipientis. Sed nullus debet puniri, nisi qui peccavit. Ergo nullus debet restituere, nisi qui accepit.

¶ 2. Præterea, Iustitia non obligat aliquem ad hoc, quod rem alterius augeat. Sed si ad restitutionem teneretur non solum ille qui accepit; sed etiam illi qui qualitercunque cooperātur; augeretur ex hoc res illius, cui est aliquid subtractum: tum quia sibi multotiens restitutio fieret: tum etiam quia quandoque aliqui operam dant ad hoc, quod aliqua res alicui auferatur, quæ tamen non ei aufertur. Ergo non tenentur alii ad restitutionem.

¶ 3. Præterea, Nullus tenetur se periculo exponere ad hoc quod rem alterius salvet. Sed aliquando manifestando latronem, vel ei resistendo, aliquis periculo mortis se exponeret: Non ergo tenetur aliquis ad restitutionem propter hoc quod non manifestat latronem, vel ei non resistit.

SED CONTRA est, quod dicitur Rom. 1. *Digni sunt morte, non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Ergo pari ratione etiam consentientes debent restituere.

CONCLUSIO.

*Non modo qui aliena rapuerunt, sed qui etiam iniustæ acceptionis aliquo modo causa fuerunt, restituere tenentur, quanquam ipsi non acceperint.*

*ar. præc. RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est ad restitutionem tenetur aliquis, non solum ratione rei alienæ quam accepit, sed etiam ratione injuriosæ acceptionis. Et ideo quicumque est causa injustæ acceptionis, tenetur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter: directè scilicet & indirectè. Directè quidem, quando inducit aliquis alium ad accipiendum. Et hoc quidem tripliciter. Primo quidem modo, movendo ad ipsam acceptionem; quod quidem fit præcipiendo, consulendo consentiendo expresse & laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod aliena accepit. Alio modo *ex parte ipsius accipientis*, quia scilicet eum acceptat, vel qualitercunque ei auxilium fert. Tertio modo, *ex parte rei acceptæ*: quia scilicet, particeps est furti, vel rapinæ quasi socius maleficii. Indirectè verò, quando aliquis non impedit, cum possit & debeat impedire; vel quia subtrahit præceptum sive consilium impediens furtum, vel rapinam, vel quia subtrahit suum auxilium, quo posset obsistere; vel quia occultat post factum: quæ his versibus comprehenduntur.

*Jussio, consilium, consensus, palpo recursus:*
*Participans, mutus, non obstans, non manifestans.*

Sciendum tamen, quòd quinque præmissorum semper obligant ad restitutionem: Primò, *jussio*, quia scilicet ille qui jubet, est principaliter movens: unde ipse principaliter tenetur ad restituendū: secundò: *consensus*, in eo scilicet sine quo rapina fieri non potest: tertiò, *recursus* quando scilicet aliquis est receptator latronum, & eis patrocinium præstat: quartò, *participatio*, quando scilicet aliquis participat in crimine latrocinii & in præda: quintò tenetur ille qui non obstat cum obstare teneatur: Sicut principes qui tenentur custodire iustitiam in terra, si per eorum defectum latrones increscant, ad restitutionem tenentur: quia reditus quos habent, sunt quasi stipendia ad hoc instituta, ut iustitiam conservent in terra. In aliis autem casibus enumeratis non semper obligatur aliquis ad restituendum. Non enim semper *consiliū*, vel *adulatio*, vel aliquid huiusmodi, est efficax rapinæ: Unde, tunc solùm tenetur *consiliator*, aut *palpo*, id est, adulator, ad restitutionem, quando probabiliter æstimari potest, quod ex huiusmodi causis fuerit iniusta acceptio subsecuta.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd non solum peccat ille qui peccatum exequitur, sed etiam qui quocunque modo peccati est causa sive consiliando, sive præcipiendo, sive quovis alio modo.

AD SECUNDUM dicendum, quod principaliter tenetur restituere ille, qui est principalis in facto. Principaliter quidem *præcipiens*: secundario verò, *exequens*: & consequenter alii per ordinem. Uno tamen restituente illi qui passus est damnum, alius eidem restituere non tenetur: sed illi qui sunt principales in facto, & ad quos res pervenit, tenentur aliis restituere qui restituerunt: Quando autem aliquis præcipit injustam acceptionem, quæ non subsequitur, non est restitutio facienda: cum restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem ejus qui iniustè est damnificatus.

AD TERTIUM dicendum, quòd non semper ille qui non manifestat latronem, tenetur ad restitutionem, aut qui non obstat, vel qui non reprehendit: sed solum quando incumbit alicui ex officio, sicut principibus terræ, quibus ex hoc non multum imminet periculum. Propter hoc enim potestate publica potiuntur, ut sint iustitiæ custodes.

### ARTICULUS VIII.

*Utrum quis teneatur statim restituere, an verò possit restitutionem differre.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quòd non teneatur aliquis restituere statim, sed potius licitè possit restitutionem differre. Præcepta enim affirmativa non obligant ad semper. Sed necessitas restituendi imminet ex præcepto affirmativo. Ergo non obligatur homo ad statim restituendum. 4. d. 15. q. 1. ar. 5. q. 4. ad 3.

¶ 2. Præterea, Nullus tenetur ad impossibile. Sed quandoque aliquis non potest statim restituere. Ergo nullus tenetur ad statim restituendum.

¶ 3. Præterea, Restitutio est quidā actus virtutis; scilicet justitiæ. Tempus autem est una de circunstantiis quæ requiruntur ad actus virtutū. Cum ergo aliæ circumstantiæ non sint determinatæ in actibus virtutum, sed determinabiles secundum rationem prudentiæ: videtur quod nec in restitutione sit tempus determinatum, ut scilicet aliquis teneatur ad statim restituendum.

SED CONTRA est, quòd eadem ratio esse videtur in omnibus quæ sunt restituenda. Sed ille qui conducit opera mercenarii non potest differre restitutionem, ut patet per illud quod habetur Lev. 19. *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane.* Ergo neque in aliis restitutionibus faciendis potest fieri dilatio, sed statim restituere oportet.

CONCLUSIO.

*Statim fieri restitutio debet, ab eo, qui accepit, si potest, vel dilatio peti debet ab eo, qui usum rei concedere potest.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut accipere rem alienam est peccatum contra justitiam, ita etiam detinere eam: quia per hoc, quod aliquis detinet rem alienam invito domino, impedit eum ab usu rei suæ, & sic ei facit injuriam: manifestū est autem, quod nec per modicum tempus licet in peccato morari, sed quilibet tenetur peccatum statim deserere, secundum illud Eccles. 21. *Quasi à facie colubri fuge peccatum*: & ideo quilibet tenetur statim restituere, si potest; vel petere dilationem ab eo qui potest usum rei concedere.

AD PRIMUM ergo dicendū, quòd præceptum de restitutione facienda, quamvis secundū formā sit affirmativū, implicat tamen in se negativū præceptum, quo prohibemur rem alterius detinere.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quando aliquis non potest statim restituere, ipsa impotentia absolvit eum ab instanti restitutione facienda: sicut etiam totaliter à restitutione absolvitur, si omnino sit impotens. Debet tamen remissionem, vel dilationem petere ab eo cui debet, aut per se, aut per alium.

AD TERTIUM dicendum, quòd cujuscunque circunstantiæ omissio quæ contrariatur virtuti, pro determinata est habenda, & oportet illam circunstantiam observare. Et quia per dilationem restitutionis, committitur peccatum injustæ detentionis, quod justitiæ opponitur, ideo necesse est tempus esse determinatum, ut statim restitutio fiat.

## QUÆSTIO LXIII.

*De acceptione personarum, in quatuor articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de vitiis oppositis prædictis iustitiæ partibus. Et primò de acceptione personarum, quæ opponitur iustitiæ distributivæ: Secundò, de peccatis quæ opponuntur iustitiæ commutativæ.

Circa primum quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum personarum acceptio sit peccatum.
¶ Secundo, utrum habeat locum in dispensatione spiritualium.
¶ Tertiò, utrum in exhibitione honoris.
¶ Quartò, utrum in iudiciis.

### QUÆSTIONIS LXIII,
De personarum acceptione,
In quatuor partes distributæ,

AXIOMA.

1 *Personarum acceptio in quavis materia [1] peccatum est, & quidem grave, utpote iustitia distributiva contrariū,*
2 *gravius tamen in [2] spiritualium, quam temporalium re-*
3 *rum distributione, quod peccatum etiam in [3] honore, &*
4 *maximè in [4] iudiciis habet locum.*

ARTICULUS I.

*Utrum personarum acceptio sit peccatum.*

Infr. a. 2. cor. Et Rom. 2. fin.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd personarum acceptio non sit peccatum. In nomine enim personæ intelligitur personæ dignitas. Sed considerare dignitates personarum pertinet ad distributivam iustitiam. Ergo personarum acceptio non est peccatum.

¶ 2. Præterea, In rebus humanis personæ sunt principaliores, quam res: quia res sunt propter personas, & non è conversò. Sed rerum acceptio non est peccatum. Ergo multo minus acceptio personarum.

¶ 3. Præterea, Apud Deum nulla potest esse iniquitas, vel peccatum. Sed Deus videtur personas accipere: quia interdum duorum hominum unius conditionis, unum assumit per gratiam, & alterum relinquit in peccato, secundum illud Matth. 24. *Duo erunt in lecto, unus assumetur, & alius relinquetur.* Ergo acceptio personarum non est peccatum.

SED CONTRA, Nihil prohibetur in lege divina, nisi peccatum. Sed personarum acceptio prohibetur Deut. 1. ubi dicitur: *Non accipietis cuiusquam personam.* Ergo personarum acceptio est peccatum.

CONCLUSIO.

*Acceptio personarum, cum iustitia adversetur distributivæ, peccatum necessario est.*

RESPONDEO dicendum, quòd personarum acceptio opponitur iustitiæ distributivæ: Consistit enim æqualitas distributivæ justitiæ in hoc, quòd diversis personis diversa tribuuntur secundum proportionem ad dignitates personarum. Si ergo aliquis consideret illam proprietatem personæ, propter quam id quod ei confertur, est ei debitum, non est acceptio personæ, sed causæ. Unde Gloss. super illud ad Eph. 6. *Personarum acceptio non est apud Deum*, dicit quod *Deus judex iustus causas discernit, non personas*: Puta si aliquis promoveat aliquem ad magisterium, propter sufficientiam scientiæ, hic attenditur causa debita non persona. Si autem aliquis consideret in eo cui aliquid confert, non id propter quod id quod ei datur, esset ei proportionatum, vel debitum, sed solum hoc quòd est iste homo (puta Petrus, vel Martinus) hic est acceptio personæ: quia non attribuitur ei aliquid propter aliquam causam quæ faciat eum dignum, sed simpliciter attribuitur personæ: Ad personam autem refertur quæcunque conditio non faciens ad causam, propter quam sit dignus hoc dono: Puta si aliquis promoveat aliquem ad prælationem vel magisterium, quia est dives, vel quia est consanguineus suus, est acceptio personæ. Contingit tamen aliquam conditionem personæ facere eam dignam respectu unius rei, & non respectu alterius: Sicut consanguinitas facit aliquem dignum ad hoc quod instituatur hæres patrimonii, non autem ad hoc quod conferatur ei prælatio Ecclesiastica. Et ideo eadem conditio personæ in uno negotio considerata facit acceptionem personæ, in alio autem non facit. Sic ergo patet quod personarum acceptio opponitur justitiæ distributivæ in hoc quod præter proportionem agitur: nihil autem opponitur virtuti nisi peccatum. Unde consequens est, quod personarum acceptio sit peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in distributiva justitia considerantur conditiones personarum quæ faciunt ad dignitatis, vel debiti causam. Sed in acceptione personarum, considerantur conditiones quæ non faciunt ad causam, ut dictum † est.

† In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd personæ proportionantur & dignæ redduntur aliquibus quæ eis distribuuntur, propter aliquas res quæ pertinent ad conditionem personæ: & ideo hujusmodi conditiones sunt attendendæ tanquam propria causa. Cum autem considerantur ipsæ personæ; attenditur non causa, ut causa. Et ideo patet quod quamvis personæ sint digniores simpliciter, non tamen sunt digniores quoad hoc.

AD TERTIUM dicendum, quod duplex est datio. Una quidem pertinens ad justitiam, qua scilicet aliquis dat alicui quod ei debetur. Et circa tales dationes attenditur personarum acceptio. Alia est datio ad liberalitatem pertinens, qua scilicet gratis datur alicui quod ei non debetur. Et talis est collatio munerum gratiæ, per quæ peccatores assumuntur à Deo. Et in hac donatione non habet locum personarum acceptio: quia quilibet absque injustitia potest de suo dare quantum vult, & cui vult, secundum illud Matth. 20. *An non licet mihi quod volo facere? Tolle quod tuum est, & vade.*

ARTICULUS II.

*Utrum in dispensatione spiritualium, locum habeat personarum acceptio.*

1. q. a. 5. ad 1.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd in dispensatione spiritualium locum non habeat personarum acceptio. Conferre enim dignitatem Ecclesiasticam seu beneficium alicui propter consanguinitatem, videtur ad acceptionem personarum pertinere; quia consanguinitas non est causa faciens hominem dignum Ecclesiastico beneficio. Sed hoc non videtur esse peccatum, cum hoc ex consuetudine Prælati Ecclesiæ faciant. Ergo peccatum acceptionis personarum non videtur locum habere in dispensatione spiritualium.

¶ 2. Præterea, Præferre divitem pauperi videtur ad acceptionē personarum pertinere, ut patet Jac. 2. Sed facilius dispensatur cū divitibus & potentibus, quod in gradu prohibito contrahāt matrimoniū, quam cum aliis. Ergo peccatum personarum acceptionis non videtur locum habere circa dispensationem spiritualium.

¶ 3. Præterea, Secundum jura sufficit eligere bonum, non autem requiritur, quod aliquis eligat meliorem. Sed eligere minus bonum ad aliquid altius, videtur ad acceptionem personarum pertinere. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

¶ 4. Præterea, Secundum statuta Ecclesiæ eligendus est aliquis de gremio Ecclesiæ. Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere: quia quandoque sufficientiores alibi inveniuntur. Ergo personarum acceptio non est peccatum in spiritualibus.

SED CONTRA est, quod dicitur Jacob. 2. *Nolite in personarum acceptione habere fidem Domini nostri IESU CHRISTI.* Ubi dicit Gloss. Aug.* *Quis ferat, si quis divitem eligat ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore & sanctiore?*

* Ep. 29. ad Hier. acciden-do ad fi. tom. 2.

CONCLUSIO.

*Personarum acceptionem in spiritualibus eo maius peccatum esse certum est, quo spiritualia temporalibus præstant.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum † est (art. 1.) acceptio personarum est peccatum, inquantum contrariatur iustitiæ. Quanto autem in maioribus aliquis iustitiam transgreditur, tanto gravius peccat. Unde cum spiritualia sint temporalibus potiora, gravius peccatum est personas accipere in dispensatione spiritualium, quam in dispensatione temporalium. Et quia personarum acceptio est cum aliquid personæ attribuitur præter proportionem dignitatis ipsius, considerare oportet, quod dignitas alicuius personæ potest attēdi dupliciter. Uno modo simpliciter, & secundum se: & sic maioris dignitatis est ille qui magis abundat in spiritualibus gratiæ donis. Alio modo per comparationem ad bonum commune. Contingit enim quandoque, quod ille qui est minus sanctus & minus sciens, potest magis conferre ad bonum commune propter potentiam, vel industriam sæcularem, vel propter aliquid huiusmodi. Et quia dispensationes spiritualium principalius ordinantur ad utilitatem communem secundum illud 1. ad Cor. 12. *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*: ideo quandoque absq; acceptione personarum in dispensatione spiritualium illi qui sunt simpliciter minus boni, melioribus præferuntur. Sicut etiam & Deus gratias gratis datas quandoque concedit minus bonis.

† a. præ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd circa consanguineos Prælati distinguendum est. Quia quandoque sunt minus digni, & simpliciter, & per respectum ad bonum cōmune. Et sic si dignioribus præferantur, est peccatum personarum acceptionis in dispensatione spiritualium: Quorum prælatus Ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito; sed dispensator, secundum illud 1. ad Cor. 4. *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei.* Quandoque verò consanguinei Prælati Ecclesiastici sunt æquè digni ut alii: Et sic licitè potest absque personarum acceptione consanguineos suos præferre; quia saltem in hoc præeminent, quod de ipsis magis confidere potest, ut unanimiter secum negotia Ecclesiæ tractent. Esset tamen hoc dimittendum, propter scandalum, si ex hoc aliqui exemplum sumerent, etiam præter dignitatem, bona Ecclesiæ consanguineis dandi.

AD SECUNDUM dicendum, quòd dispensatio matrimonii contrahendi principaliter fieri consuevit propter fœdus pacis firmandum: quod quidem magis est necessarium communi utilitati circa personas excellentes: Et ideo cum eis facilius dispensatur, absque peccato acceptionis personarum.

AD TERTIUM dicendum, quòd quantum ad hoc quod electio impugnari nō possit in foro judiciali sufficit eligere bonum, nec oportet eligere meliorem: quia sic omnis electio posset habere calumniam. Sed quantum ad conscientiam eligentis, necesse est eligere meliorem, vel simpliciter, vel in comparatione ad bonum commune: quia si potest haberi aliquis magis idoneus erga aliquam dignitatem, & alius præferatur, oportet quod hoc sit propter aliquam causam: Quæ quidem si pertineat ad negotium; quantum ad hoc erit ille qui eligitur, magis idoneus: si verò non pertineat ad negotium, id quod consideratur ut causa, erit manifestè acceptio personæ.

AD QUARTUM dicendum, quòd ille qui de gremio Ecclesiæ assumitur, ut in pluribus consuevit esse utilior, quantum ad bonum cōmune: quia magis diligit Ecclesiam in qua est nutritus. Et propter hoc etiam mandatur Deut. 17. *Non poteris alterius gentis hominem facere regem, qui non sit frater tuus.*

ARTICULUS III.

*Utrum in exhibitione honoris & reverentiæ locum habeat peccatum acceptionis personarum.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd in exhibitione honoris & reverentiæ non habeat locum peccatum acceptionis personarum. Honor enim nihil aliud esse videtur, *quam reverentia quædam alicui exhibita in testimonium virtutis*, ut patet per Philosophum in 1. * Ethic. (cap. 5. vel 3.) Sed Prælati & principes sunt honorandi etiamsi sint mali, sicut etiam parentes, de quibus mandatur Exod. 20. *Honora patrem tuum & matrem tuam*: & etiam domini sunt à servis honorandi, etiamsi sint mali: secundum illud 1. ad Tim 6. *Quicunque sunt sub jugo servi, dominos suos honore dignos arbitrentur.* Ergo videtur quod acceptio personæ non sit peccatum in exhibitione honoris.

Quodlib. 10 a. 11.

* lib. 1. cap. 5. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Lev. 19. præcipitur. *Coram cano capite consurge, & honora personam senis.* Sed hoc videtur ad acceptionem personarum pertinere: quia quandoque senes non sunt virtuosi; secundū illud Dan. 13. *Egressa est iniquitas à senioribus populi.* Ergo acceptio personarum non est peccatum in exhibitione honoris.

¶ 3. Præterea,

¶ 3. Præterea, Super illud Jacob. 2. *Nolite in personarum acceptione habere fidem*, &c. dicit Gloss. † Aug. (ut sup.) *Si hoc quod Iacobus dicit.* Si introierit in conventu vestro vir habens annulum aureum &c. *intelligatur de quotidianis consessibus quis hic non peccat, si tamen peccat*; Sed hæc est acceptio personarum, divites propter divitias honorare. Dicit enim Gregorius * in quadam homil. (28. in Evang.) *Superbia nostra retunditur, quia in hominibus non naturam, qua ad imaginem Dei facti sunt, sed divitias honoramus.* Et sic cum divitiæ non sint debita causa honoris, pertinebit hoc ad personarum acceptionem. Ergo personarum acceptio non est peccatum circa exhibitionem honoris.

† In ep. 29.

* Homil. 38. in Evang. in med.

Sed contra est, quòd dicitur in Gloss. Jacob 2. *Quicunque divitem propter divitias honorat, peccat.* Et pari ratione, si aliquis honoretur propter alias causas, quæ non faciant dignum honore: quod pertinet ad acceptionem personarum. Ergo acceptio personarum in exhibitione honoris est peccatum.

CONCLUSIO.

*Acceptionis personarum peccatum, in honoris exhibitione contingit, si non adsit virtutis ratio, quæ causa est honoris.*

Respondeo dicendum, quòd honor est quoddam testimonium de virtute ejus, qui honoratur. Et ideo sola virtus est debita causa honoris: sciendum tamen, quod aliquis potest honorari non solum propter virtutem propriam, sed etiam propter virtutem alterius: Sicut principes & Prælati honorantur, etiam si sint mali inquantum gerunt personam Dei & communitatis cui præficiuntur: secundum illud Proverb. 26. *Sicut qui immittit lapides in acervum Mercurii, ita qui tribuit insipienti honorem.* Quia enim Gentiles ratiocinationem attribuebant Mercurio, *acervus Mercurii* dicitur *cumulus ratiocinij*, in quo mercator quandoque mittit unum lapillum loco centum marcarum: ita etiam honoratur insipiens qui ponitur loco Dei, & loco totius communitatis. Et eadem ratione parentes, & domini sunt honorandi, propter participationem divinæ dignitatis, qui est omnium pater & dominus. Senes autem sunt honorandi propter signum virtutis, quod est senectus, licet hoc signum quandoque deficiat. Unde, ut dicitur Sapient. 5. *Senectus venerabilis est, non diuturna, neque annorum numero computata. Cani autem sunt sensus hominis, & ætas senectutis vita immaculata.* Divites autem honorandi sunt propter, hoc quod majorem locum in communitatibus obtinent. Si autem solum intuitu divitiarum honorentur; erit peccatum acceptionis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

*Vtrum in judiciis locum habeat peccatum acceptionis personarum.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd in judiciis locum non habeat peccatum acceptionis personarum. Acceptio enim personarum opponitur distributivæ justitiæ, ut dictum * est (art. 1.) Sed judicia maximè videntur ad justitiam commutativam pertinere. Ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

* Art. 1. hujus q.

¶ 2. Præterea, Pœnæ secundum aliquod judicium infliguntur. Sed in pœnis accipiuntur personæ absque peccato: quia gravius puniuntur qui inferunt injuriam in personas principum, quam qui in personas aliorum. Ergo personarum acceptio non habet locum in judiciis.

¶ 3. Præterea, Ecclesiast. 4. dicitur, *In judicando esto pupillis misericors.* Sed hoc videtur esse accipere personam pauperis. Ergo acceptio personarum in judiciis non est peccatum.

Sed contra est, quòd dicitur Proverb. 38. *Accipere personam in judicio non est bonum.*

CONCLUSIO.

*Personarum acceptio in judicio, peccatum est, cum ipsum judicium pervertat & corrumpat.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum † est (quæst. 60. art. 1.) judicium est actus justitiæ, prout judex ad æqualitatem justitiæ reducit ea quæ inæqualitatem opposita facere possunt: personarum autem acceptio inæqualitatem quandam habet, inquantum attribuitur alicui personæ aliquid præter proportionem suam in qua consistit æqualitas justitiæ. Et ideo manifestum est, quod per personarum acceptionem judicium corrumpitur.

† q. 60. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod judicium dupliciter potest considerari. Uno modo, quantum ad ipsam rem judicatam: & sic judicium se habet communiter ad commutativam, & ad distributivam justitiam. Potest enim judicio diffiniri qualiter aliquid commune sit distribuendum in multos, & qualiter alteri unus restituat quod ab eo accepit. Alio modo, potest considerari quantum ad ipsam formam judicii, prout scilicet judex, etiam in ipsa commutativa justitia, ab uno accipit, & alteri dat; & hoc pertinet ad distributivam justitiam. Et secundum hoc in quolibet judicio locum habere potest personarum acceptio.

Ad secundum dicendum, quòd cum punitur aliquis gravius propter injuriam in majorem personam commissam, non est personarum acceptio: quia ipsa diversitas personæ facit, quantum ad hoc, diversitatem rei, ut suprà dictum † est (q. 58. art. 10. & q. 61. a. 2. ad 3.)

† q. 58. art. 10. ad 1. & q. 61. ar. 2. ad 3.

Ad tertium dicendum, quòd homo in judicio debet pauperi subvenire quantum fieri potest, tamen sine læsione justitiæ: Alioquin habet locum illud quod dicitur Exod. 23. *Pauperis quoque non misereberis in judicio.*

QVÆSTIO LXIV.

*De vitiis oppositis commutativæ justitiæ, & primo de homicidio, in octo articulos divisa.*

Postea considerandum est de vitiis oppositis commutativæ justitiæ. Et primò considerandum est de peccatis quæ committuntur circa involuntarias commutationes: secundo de peccatis quæ committuntur circa commutationes voluntarias. Committuntur autem peccata circa involuntarias commutationes, per hoc quod aliquod nocumentum proximo infertur contra ejus voluntatem. Quod quidem potest fieri dupliciter, scilicet facto & verbo. Facto quidem, cum proximus læditur vel in persona propria vel in persona conjuncta, vel in propriis rebus. De his ergo per ordinem considerandum est. Et primò de homicidio per quod maximè nocetur proximo.

Et circa hoc quæruntur octo:

¶ Primò, utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum.

¶ Secundò, utrum occidere peccatorem, sit licitum.

¶ Tertiò, utrum hoc liceat privatæ personæ, vel solum publicæ.

¶ Quartò, utrum hoc liceat clerico.

¶ Quintò, utrum liceat alicui occidere seipsum.

¶ Sextò, utrum liceat occidere hominem justum.

¶ Septimò, utrum liceat alicui occidere hominem seipsum defendendo.

¶ Octavò, utrum homicidium casuale sit peccatum mortale.

QUÆSTIONIS LXIV,

De Homicidio,

In octo partes distributæ,

AXIOMA.

1 *Non modo 1 plantas propter usum animantium, & ipsa animantia propter usum hominum, vita privare, sed*
2 *etiam perniciosos 2 peccatores propter utilitatem com-*
3 *munitatis, è medio, 3 authoritate publica (à quo munere*
4 *excluduntur 4 cleri) tollere licet: imo etiam privato*
7 *7 homini, servato moderamine inculpatæ tutelæ, & suæ vitæ defensionem, non alterius occisionem intendendo,*
8 *invadentem interficere licet. Neque etiam 8 ille in homicidij reatum incurrit, qui rei licitæ dans operam, citra*
5 *suam negligentiam casu hominem occidit: At vel 5 se-*
6 *ipsum, vel 6 innocentem sine speciali Dei revelatione aut jussu occidere, semper est illicitum.*

ARTICULUS I.

*Vtrum occidere quæcunque viventia sit illicitum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd occidere quæcunque viventia sit illicitum. Dicit enim Apostolus ad Rom. 13. *Qui ordinationi Dei resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.* Sed per ordinationem divinæ providentiæ omnia viventia conservantur, secundum illud Psalm. 146. *Qui producit in montibus fœnum, & dat jumentis escam ipsorum.* Ergo mortificare quæcunque viventia, videtur esse illicitum.

1 di. 19. q. 2. a 1. co & 1. cont. cap. 112. fin.

¶ 2. Præterea, Homicidium est peccatum ex eo quod homo privatur vita. Sed vita communis est omnibus animalibus & plantis: ergo eadem ratione videtur esse peccatum occidere bruta animalia & plantas.

¶ 3. Præterea, In lege divina non determinatur specialis pœna nisi pro peccato: Sed occidenti bovem vel ovem alterius, statuitur pœna determinata in lege divina, ut patet Exod. 22. Ergo occisio brutorum animalium est peccatum.

Sed contra est, quod Aug. * dicit in 1. de civit. Dei (c. 20.) *Cum audimus*: Non occides, *non accipimus hoc dictum esse de fructetis, quia nullus eis est sensus; nec de irrationalibus animalibus, quia nulla nobis ratione sociantur. Restat ergo ut intelligamus de homine quod dictum est*, Non occides.

* lib. 1. cap. 20. declinando ad fin. 10.

CONCLUSIO.

*Et plantas ad animalium usum & ipsa animalia ad hominis sustentationem vita privare licet.*

Respondeo dicendum, quòd nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc, ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora: sicut etiam in generationis via, natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo: ita etiam ea quæ tantum vivunt, ut plantæ, sunt communiter propter animalia, omnia autem animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, & animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam patet per Philosoph. * in 1. Politic. (cap. 5.) Inter alios autem usus maximè necessarius esse videtur, ut animalia plantis utantur in cibum, & homines animalibus: quod sine mortificatione eorum fieri non potest. Et ideo licitum est, & plantas mortificare in usum animalium, & animalia in usus hominum, ex ipsa ordinatione divina. Dicitur enim Gen. 1. *Ecce dedi, vobis omnem herbam & universa ligna, ut sint vobis in escam & cunctis animantibus terræ.* Et Gen. 9. dicitur: *Omne quod movetur & vivit, erit vobis in cibum.*

* lib. 1. cap. 5. à med. & c. 7. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex ordinatione divina conservatur vita animalium & plantarum, non propter seipsa, sed propter hominem. Unde ut Aug. * dicit in 1. de civit. Dei (cap. 20. ut sup.) *Iustissima ordinatione creatoris, & vita & mors eorum nostris usibus subditur.*

* cap. 20.

Ad

AD SECUNDUM dicendum, quòd animalia bruta & plantæ non habent vitam rationalem, per quam à seipsis agantur, sed semper aguntur quasi ab alio, naturali quodam impulsu. Et hoc est signū quod sunt naturaliter serva, & aliorum usibus accommodata.

AD TERTIUM dicendum, quòd ille qui occidit bovem alterius, peccat quidem, non quia occidit bovem, sed quia damnificat hominem in re sua. Unde non continetur sub peccato homicidii, sed sub peccato furti vel rapinæ.

ARTICULUS II.

*Utrum sit licitum occidere peccatores.*

Infrà q. 108. a. 2. & 3. Et 2. 2. quæ. 100 ar. tic 9. ad 3. cont. c. 140. Et Rom. 12. lect. 3. co. 4. fin.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd non sit licitum occidere homines peccatores. Dominus enim Matth. 13. in parabola prohibuit extirpare zizania, qui sunt filii nequam, ut ibidem dicitur. Sed omne quod est prohibitum à Deo, est peccatum. Ergo occidere peccatorem, est peccatum.

¶ 1. Præterea, Justitia humana conformatur justitiæ divinæ. Sed secundum divinam justitiam peccatores ad pœnitentiam reservantur, secundum illud Ezech. 18. *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur & vivat.* Ergo videtur omnino esse injustum, quod peccatores occidantur.

* cap. 7. parum ant. med tom. 4. † lib. 2. Eth. c. 6. parum ante fin. tom. 4. * lib 9. cap. 4. tom. 5.

¶ 2. Præterea. Illud quod est secundum se malum, nullo bono fine fieri licet, ut patet per Aug. * in lib. contra mendacium (cap. 7.) & per Philosophum 2. † Ethic, (cap. 6. vel 7.) Sed occidere hominem, secundum se malum est: quia ad omnes homines tenemur charitatem habere, Amicos autem volumus vivere & esse, ut dicitur in 9. Ethic. Ergo nullo modo licet hominem peccatorem occidere.

SED CONTRA est, quod dicitur Exod. 22. *Maleficos non patieris vivere.* Et in Psalm. 100. *In matutino interficiebam omnes peccatores terræ.*

CONCLUSIO.

*Peccatores occidere, non modo licet, sed necessarium est, si communitati perniciosi vel periculosi sint.*

† ar. præ.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum † est (art. 1.) licitum est occidere animalia bruta, inquantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum, ut imperfectum ad perfectum: Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum: Et propter hoc videmus, quod si saluti totius corporis humani expediat præcisio alicujus membri, puta cum est putridum vel corruptivum aliorum membrorum, laudabiliter & salubriter abscinditur. Quælibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum: & ideo si aliquis homo sit periculosus communitati & corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter & salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur. *Modicum enim fermentum totam massam corrumpit,* ut dicitur 1. ad Cor. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Dominus abstinendum mandavit ab eradicatione zizaniorū, ut tritico parceretur, id est, bonis. Quod quidem fit, quando non possunt occidi mali, quin simul occidātur & boni, vel quia latent inter bonos vel quia habent multos sequaces, ita quod sine bonorū periculo interfici nō possunt, ut Aug. * dicit contra Parmenianum. Unde Dominus docet magis esse sinendum malos vivere, & ultionem reservandam usque ad extremum judicium, quam quod boni simul occidantur. Quando vero ex occisione malorum non imminet periculū bonis, sed magis tutela & salus, tūc licitè possunt mali occidi.

* lib. 3. cap. 2. à med. to. 7.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Deus secundum ordinem suæ sapientiæ, quandoque statim peccatores occidit ad liberationem bonorum; quandoque autem eis pœnitendi tempus concedit, secundum quod ipse novit suis electis expedire. Et hoc etiam humana justitia imitatur pro *posse:* Illos enim qui sunt perniciosi in alios occidit: eos vero qui peccant, aliis graviter non nocentes ad pœnitentiam reservat.

AD TERTIUM dicendum, quòd homo peccando, ab ordine rationis recedit: Et ideo decidit à dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber & propter seipsum existens: & incidit quodāmodo in servitutem bestiarum, ut scilicet de ipso ordinetur, secundum quod est utile aliis; secundum illud Ps. 48. *Homo cum in honore esset, non intellexit: comparatus est jumentis insipientibus, & similis factus est illis.* Et Prov. 11. dicitur: *Qui stultus est, serviet sapienti.* Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum; tamen hominem peccatorem occidere, potest esse bonū, sicut occidere bestiam. Pejor enim est malus homo quam bestia, & plus nocet, ut Philosophus dicit in 1. Politicorum (cap. 2.) & in 7. Ethic. (cap. 6.) *

* lib. 7. Eth. c. 6. in fine, tom. 5.

ARTICULUS III.

*Utrum occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ.*

Inf. q. 65. ar. 1. cor. Et 4. dist. 37. qu. 2. art. 1.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd occidere hominem peccatorem liceat privatæ personæ. In lege enim divina nihil illicitum mandatur. Sed Exod. 32. præcepit Moyses. *Occidat unusquisque fratrem suum, & amicum, & proximum suum,* pro peccato vituli conflatilis. Ergo privatis personis licet peccatorem occidere.

* ar. præ. ad 3.

¶ 2. Præterea, Homo propter peccatum comparatur bestiis, ut dictum * est: Sed occidere bestiam sylvestrem, maximè nocentem, cuilibet privatæ personæ licet. Ergo & pari ratione occidere hominem peccatorem.

* ar. præ.

¶ 3. Præterea, Laudabile est, quòd homo, etiamsi sit privata persona operetur, quod est utile bono communi: Sed occisio malefactorum est utilis bono communi, ut dictum * est. Ergo laudabile est, si etiam privatæ personæ malefactores occidant.

† lib. 1. cap. 26. in medio & c. 21. in fine tom. 5.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit in 1. † de civit. Dei, *Qui sine aliqua publica administratione maleficum occiderit, velut homicida judicabitur: & tanto amplius, quanto sibi potestatem à Deo non concessam usurpare non timuit.*

CONCLUSIO.

*Principibus & judicibus tantum, non autem privatis personis peccatores occidere licet.*

* ar. præ.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est (art. 2.) occidere malefactorem licitum est, inquantum ordinatur ad salutem totius communitatis. Et ideo ad illum solum pertinet, cui cōmittitur cura communitatis conservandæ: Sicut ad medicum pertinet præcidere membrum putridum, quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem: & ideo eis solum licet malefactores occidere non autem privatis personis.

* ex c. 3. † lib. 1. cap. 21. circa pr. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ille aliquid facit cujus auctoritate fit, ut patet per Dionys. * 13. cap. cælestis hier. Et ideo ut Aug. † dicit in 1. de civit. Dei (cap. 21.) *non ipse occidit qui ministerium debet jubenti, sed sicut adminiculum gladius est utenti.* Unde illi qui occiderunt proximos & amicos ex mandato Domini, non hoc fecisse ipsi videntur, sed potius ille cujus auctoritate fecerunt. Sicut & miles interficit hostem auctoritate principis, & minister latronem, auctoritate judicis.

AD SECUNDUM dicendum, quod bestia naturaliter est distincta ab homine. Unde super hoc non requiritur aliquod judicium an sit occidenda, si sit sylvestris: si vero sit domestica, requiritur judicium non propter ipsam, sed propter damnum domini, sed homo peccator non est naturaliter distinctus ab hominibus justis. Et ideo indiget judicio publico, ut discernatur an sit occidendus propter salutem communem.

AD TERTIUM dicendum, quòd facere aliquid ad utilitatem communem, quod nulli nocet, hoc est licitum cuilibet privatæ personæ: sed si sit cum nocumento alterius, hoc non debet fieri nisi secundum judicium ejus ad quem pertinet æstimare quid sit subtrahendum partibus pro salute totius.

ARTICULUS IV.

*Utrum occidere malefactores liceat clericis.*

Inf. q. 7. a. 1. ad 1. Et. 4. di. 25. qu. 1. a. 2. q. 2.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod occidere malefactores, liceat clericis. Clerici enim præcipuè debent implere quod Apostol. dicit 1. ad Cor. 4. *Imitatores mei estote, sicut & ego Christi.* Per quod nobis indicitur, ut Deum & sanctos ejus imitemur. Sed ipse Deus, quem colimur, occidit malefactores, secundum illud Ps. 135. *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum.* Moyses etiam à Levitis fecit interfici viginti tria millia hominum propter adorationem vituli, ut habetur Exod. 32. Et Phinees sacerdos interfecit Israëlitam cum Madianitide coëuntem, ut habetur Numer 25. Samuël etiam interfecit Agag, regem Amalec (1. Reg. 15.) & Elias sacerdotes Baal (3. Reg. 18.) & Mathathias eum qui ad sacrificandum accesserat (1. Machab. 2.) & in novo Testamento Petrus Ananiam, & Saphiram (act. 5.) ergo videtur, quod etiam clericis liceat occidere malefactores.

¶ 2. Præterea, Potestas spiritualis est major quam temporalis, & Deo conjunctior. Sed potestas temporalis licitè malefactores occidit tanquam Dei minister, ut dicitur Rom. 13. Ergo multo magis clerici, qui sunt Dei ministri, spiritualem potestatem habentes, licitè possunt malefactores occidere.

* ar. præ.

¶ 3. Præterea, Quicunque licitè suscipit aliquod officium, licitè potest ea quæ ad officium illud pertinent exercere. Sed officium principis terræ est malefactores occidere, ut dictum * est (a. 3.) ergo clerici qui sunt terrarum principes, licitè possunt occidere malefactores.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. ad Tim. 3. *Oportet Episcopum sine crimine esse, non violentum, non percussorem.*

CONCLUSIO.

*Clerici, cum sint ad altaris ministerium electi, & novi Testamenti ministri, nullatenus malefactores occidere licet.*

RESPONDEO dicendum, quòd non licet clericis occidere duplici ratione. Primo quidem, quia sunt electi ad altaris ministerium, in quo repræsentatur passio Christi occisi: qui *cum percuteretur, non repercutiebat,* ut dicitur 1. Pet. 2. Et ideo non competit, ut clerici sint percussores, aut occisores. Debent enim ministri suum dominum imitari, secundum illud Eccles. 10. *Secundum judicem populi, sic & ministri ejus.* Alia ratio est, quia clericis committitur ministerium novæ legis, in qua non determinatur pœna occisionis vel mutilationis corporis. Et ideo ut sint idonei ministri novi Testamenti, debeat à talibus abstinere.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Deus universaliter in omnibus operatur quæ recta sunt in unoquoque tamen secundum ejus congruentiam. Et ideo unusquisque debet Deum imitari in hoc quod sibi specialiter congruit. Unde licet Deus corporaliter etiam malefactores occidat, non tamen oportet quod omnes in hoc eum imitentur. Petrus autem non propria auctoritate vel manu Ananiam & Sapphiram interfecit sed, magis divinam sententiam de eorum morte promulgavit. Sacerdotes autem vel Levitæ veteris Testamenti erant ministri veteris legis, secundum quam pœnæ corporales infligebantur. Et ideo etiam eis occidere propria manu congruebat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ministerium clericorum est in melioribus ordinatum quam sint corporales occisiones, scilicet in his quæ pertinent ad spiritualem salutem, Et ideo non congruit eis, quòd minoribus se ingerant.

AD

Ad tertium dicendum, quòd prælati Ecclesiarum accipiunt officium principum terræ, non ut ipsi judicium sanguinis exerceant per seipsos, sed quod eorũ auctoritate per alios exerceatur.

ARTICULUS V.

*Utrum liceat alicui occidere seipsum.*

Sup. qu. 59. ar. 3. ad 2. & Infr. qu. 124. art. 3. ad 2. Et 1. qu. 48. ar. 6. ad 3. & 4. ad 49. q. 5. ar. 1. q. 1. ad 9. Et Hebr. 11. le. 7. cor. 1. 5. lib. 5. c. ult. & c. 6. ad fi. tom. 5.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd alicui liceat seipsum occidere. Homicidium enim est peccatum, inquantum justitiæ contrariatur sed nullus potest sibi ipsi injustitiam facere, ut probatur in * 5. Eth. (cap. ult.) Ergo nullus peccat occidendo seipsum.

¶ 2. Præterea, Occidere malefactores licet habenti publicam potestatem. Sed quandoque ille qui habet publicam potestatem, est malefactor: ergo licet ei occidere seipsum.

¶ 3. Præterea, Licitum est quod aliquis spontaneè minus periculum subeat, ut minus periculum vitet: sicut licitum est, quod aliquis etiam sibi ipsi amputet membrum putridum, ut totum corpus salvetur. Sed quandoque aliquis per occisionem sui ipsius vitat majus malum, scilicet miseram vitam, vel turpitudinem alicujus peccati: ergo licet alicui occidere seipsum.

¶ 4. Præterea, Samson seipsum interfecit, ut habetur Judicum 16. qui tamen connumeratur inter sanctos, ut patet Hebr. 11. ergo licitum est alicui occidere seipsum.

¶ 5. Præterea, 2. Mach. 14. dicitur quod Razias quidē seipsum interfecit; *eligens nobiliter mori potius quam subditus fieri peccatoribus, & contra natales suos indignis injuriis agi.* Sed nihil quod nobiliter fit & fortiter, est illicitum: ergo occidere seipsum non est illicitum.

* lib. 1. c. 20. in fin. to. 5. SED CONTRA est, quod Aug. dicit in primo * de Civit. Dei (cap. 20.) *Restat ut de homine intelligamus illud quod dictum est:* Non occides: *alterum, ergo nec te. Neque enim aliud quam hominem occidit qui seipsum occidit.*

CONCLUSIO.

*Seipsum occidere, cum sit contra Dei, & sui, ac proximi charitatem, nullo modo cuiquam licet.*

RESPONDEO dicendum, quòd seipsum occidere est omnino illicitum triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter quælibet res ipsam amat, & ad hoc pertinet quod quælibet naturaliter conservat se in esse, & corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, & contra charitatem qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo sui ipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem, & contra charitatem existens. Secundo, quia quælibet pars id quod est, est totius: quilibet autem homo est pars communitatis, & ita quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit: injuriam communitati facit, ut patet per Philosophum in * 5. Eth. Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, & ejus potestati subjectum, qui occidit & vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat, in Deum peccat: sicut qui alienum servum interficit, peccat in dominum, cujus est servus; sicut peccat ille qui usurpat sibi judicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet judicium mortis & vitæ, secundum illud Deuteron. 32. *Ego occidam, & ego vivere faciam.*

* lib. 5. c. ult. to. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd homicidium est peccatum non solum quia contrariatur justitiæ, sed etiam quia contrariatur charitati, quam habere debet aliquis ad seipsum. Et ex hac parte occisio sui ipsius est peccatum per comparationem ad seipsum. Per comparationem autem ad communitatem & ad Deum habet rationem peccati, etiam per oppositionem ad justitiam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ille qui habet publicam potestatem, potest licite malefactorem occidere, per hoc quod potest de ipso judicare. Nullus autem est judex sui ipsius. Unde non licet habenti publicam potestatem, seipsum occidere propter quodcunque peccatum: licet tamen ei se committere judicio aliorum.

AD TERTIUM dicendum, quòd homo constituitur dominus sui ipsius per liberum arbitrium. Et ideo licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quæ pertinent ad hanc vitam; quæ hominis libero arbitrio regitur, non tamen quantum ad ea quæ non subjacent suo arbitrio. Sed transitus de hac vita ad aliam feliciorem non subjacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ. Et ideo non licet homini seipsum interficere, ut ad feliciorem transeat vitam. Similiter etiam nec ut quaslibet miserias præsentis vitæ evadat: quia ultimum malorum hujus vitæ & maximè terribile, est mors, ut patet per Phil. in 3. * Eth. Et ideo inferre sibi mortem ad alias hujus vitæ injurias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum: tum quia in hoc sibi maximè nocet, quod sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus: tum etiam, quia malefactorem occidere non licet, nisi per judicium publicæ potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur: quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius occisio, ut vitet minus crimen alienum. Non enim est crimen mulieri per violentiam violatæ, si consensus non adsit: quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit. Constat autem minus esse peccatum fornicationem vel adulterium, quam homicidium, & præcipue sui ipsius: quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet: Est etiam periculosissimum, quia non restat tempus, ut per pœnitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum, quia non sunt facienda mala, ut veniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora & minus certa. Incertum enim est, an aliquis in futurum consentiat in peccatum. Potens est enim Deus hominem quacunque tentatione supervenientе liberare à peccato.

* lib. 3. c. 6. tom. 5.

AD QUARTUM dicendum, quòd sicut Aug. † dicit in primo de Civit. Dei (cap. 21.) *Nec Samson aliter excusatur quod seipsum cum hostibus ruinâ domûs oppressit, nisi quod latenter Spiritus sanctus hoc jusserat: qui per illum miracula faciebat.* Et eandem rationem assignat de quibusdam sanctis fœminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, quarum memoria in Ecclesia celebratur (sicut eodem lib. cap. 26. videre est.) † lib. 1. cap. 21. à med. t. 5.

AD QUINTUM dicendum, quòd ad fortitudinem pertinet, quod aliquis ab alio mortem pati non refugiat propter bonum virtutis, & ut vitet peccatum. Sed quod aliquis sibi ipsi inferat mortem ut vitet mala pœnalia, habet quidem quandam speciem fortitudinis, propter quod quidem seipsos interfecerunt, æstimantes se fortiter agere, de quorum numero Razias fuit: non tamen est vera fortitudo, sed magis quædam mollicies animi non valentis mala pœnalia sustinere, ut patet per Philosophum in tertio * Ethicorum (cap. 15. vel 11.) & per Augustinum in primo † de Civit. Dei (cap. 22.) * lib. 3. c. 8. tom. 5. † lib. 1. c. 23. circa med. to 5.

ARTICULUS VI.

*Utrum liceat in aliquo casu interficere innocentem.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd liceat in aliquo casu interficere innocentem. Divinus enim timor non manifestatur per peccatum, quoniam magis *timor Domini expellit peccatum*, ut dicitur Eccles. 1. Sed Abraham commendatus est quod timuit Dominum, quia voluit interficere filium suum innocentem: ergo potest aliquis innocentem interficere sine peccato. 1. 2. q. 94. art. 5. ad 2. & qu. 100. art. 8. ad 3. Et 1. q. 7. art. 6. ad 5. Et op. 9. q. 46. Et Hebr. 11. le. 4. cor. 5 fin.

¶ 2. Præterea, In genere peccatorum quæ contra proximum committuntur, tanto majus videtur aliquod esse peccatum quanto majus nocumentum infertur ei in quem peccatur. Sed occisio plus nocet peccatori, quam innocenti, qui de miseria hujus vitæ ad cælestem gloriam transit per mortem. Cum ergo liceat in aliquo casu peccatorem occidere: multo magis licet occidere innocentem vel justum.

¶ 3. Præterea, Illud quod fit secundum ordinem justitiæ, non est peccatum. Sed quandoque cogitur aliquis secundum ordinem justitiæ occidere innocentem: puta cum judex qui debet secundum allegata judicare, condemnat ad mortem eum quem scit innocentem, per falsos testes convictum. Et similiter minister qui injuste condemnatum occidit, obediens judici: ergo absque peccato potest aliquis occidere innocentem.

SED CONTRA est, quod dicitur Exod. 23. *Insontem & justum non occides.*

CONCLUSIO.

*Justos & innocentes, cum eorum vita bonum commune conservet atque promoveat, nullo pacto occidere licet.*

RESPONDEO dicendum, quòd aliquis homo dupliciter considerari potest. Uno modo secundum se: alio modo per comparationem ad aliud. Secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet; quia in quolibet, etiam peccatore, debemus amare naturam quam Deus fecit; quæ per occisionem corrumpitur: Sed, sicut suprà dictum * est (art. 2.) occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune: quod per peccatum corrumpitur: Vita autem justorum est conservativa & promotiva boni communis; quia ipsi sunt principalior pars multitudinis: Et ideo nullo modo licet occidere innocentem. * Art. 2. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Deus habet dominium mortis & vitæ: ejus enim ordinatione moriuntur & peccatores & justi. Et ideo, ille qui mandato Dei occidit innocentem; talis non peccat; sicut nec Deus, cujus est executor, & ostenditur Deum timere, ejus mandatis obediens.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in pensanda gravitate peccati magis est considerandum id quod est per se, quam id quod est per accidens. Unde ille qui occidit justum gravius peccat, quam ille qui occidit peccatorem. Primo quidem, quia nocet ei quem plus debet diligere: & ita magis contra charitatem agit. Secundò, quia injuriam infert ei qui est minus dignus: & ita magis contra justitiam agit. Tertiò, quia privat communitatem majori bono. Quartò, quia magis Deum contemnit, secundum illud Luc. 10. *Qui vos spernit, me spernit.* Quod autem justus occisus ad gloriam perducatur à Deo, per accidens se habet ad occisionem.

AD TERTIUM dicendum, quòd Judex si scit aliquem innocentem esse, qui falsis testibus convincitur, debet diligentius examinare testes, ut inveniat occasionem liberandi innoxium, sicut Daniel fecit. Si autem hoc non potest, debet eum superiori relinquere judicandum. Si autem nec hoc potest; non peccat, secundum allegata sententiam ferens, quia ipse non occidit innocentem, sed illi qui eum asserunt nocentem. Minister autem judicis condemnantis innocentem, si sententia intolerabilem errorem contineat, non debet obedire: alias excusarentur carnifices, qui martyres occiderunt. Si verò non contineat manifestam injustitiam, non peccat præceptum exequendo: quia ipse non habet discutere superioris sententiam: nec ipse occidit innocentem, sed judex cui ministerium exhibet. 4. d. 25. q. 2. ar. 2. q. 2. ad 2. & 3. Et Ep. 154. à med. illius, t. 2. Et habetur 23. q. 5. c. De Eccl.

ARTICULUS VII.

*Utrum liceat alicui occidere aliquem se defendendo.*

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd nulli liceat occidere aliquẽ, se defendendo. Dicit enim Aug. * ad Publicolam,

colam. *de occidendis hominibus: Ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi fortè sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat, sed pro aliis, accepta legitima potestate, si eius congruat personæ.* Sed ille qui se defendendo occidit aliquem, ad hoc eum occidit, ne ipse ab eo occidatur. Ergo hoc videtur esse illicitum.

* lib. 1. c. 6. non multum procul à fine. to. 1. † in divisione qu.

¶ 2. Præterea, In primo * de libero arbitrio dicitur: *Quomodo a ud divinam providentiam à peccato liberi sunt, qui pro his rebus quas contemni oportet, humana cæde polluti sunt*; Eas autem res dicit esse contemnendas, *quas homines inviti amittere possunt*, ut ex præmissis † patet. Horum autem præcipuum est vita corporalis. Ergo pro conservanda vita corporali, nulli licitum est hominem occidere.

* In Decr. dist. 50. c. De his clericis.

¶ 3. Præterea, Nicolaus Papa dicit, ut habetur in * Decretis in dist. 50. *de clericis pro quibus consuluisti, scilicet qui se defendendo paganum occiderunt. si postea per pœnitentiam emendati, possunt ad pristinum statum redire, aut ad altiorem ascendere; scito nos nullam occasionem dare, nec ullam tribuere licentiam eis, quem libet hominem quolibet modo occidendi.* Sed ad præcepta moralia servanda tenentur communiter clerici, & laici. Ergo etiam laicis non est illicitum occidere aliquem, se defendendo.

¶ 4. Præterea, Homicidium est gravius peccatum, quàm simplex fornicatio vel adulterium. Sed nulli licet committere simplicem fornicationem vel adulterium, vel quodcunque aliud peccatum mortale pro conservatione propriæ vitæ, quia vita spiritualis præferenda est corporali: ergo nulli licet defendendo seipsum, alium occidere, ut propriam vitam conservet.

¶ 5. Præterea, Si arbor est mala, & fructus, ut habetur Matth. 7. Sed ipsa defensio sui videtur esse illicita, secundum illud Rom. 12. *Non vos defendentes charissimi.* Ergo & occisio hominis exinde procedens est illicita.

Sed contra est, quod Exod. 22. dicitur: *Si effringens fur domum sive suffodiens, inventus fuerit, & accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis.* Sed multo magis licitum est defendere propriam vitam, quàm propriam domum. Ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitæ suæ, non erit reus homicidii.

Conclusio.

*Non licet quemquam occidere, se defendendo, nisi quis se defendere intendat cum moderamine inculpatæ tutelæ.*

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius verò sit præter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est præter intentionem; cum sit per accidens, ut ex supradictis * patet. Ex actu ergo alicujus seipsum defendentis, duplex effectus sequi potest. Unus quidem, conservatio propriæ vitæ: alius autem, occisio invadentis. Actus ergo hujusmodi, ex hoc quod intenditur conservatio propriæ vitæ, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in *esse* quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi, si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendam propriam vitam utatur majori violentia, quam oporteat, erit illicitum: Si verò moderatè violentiam repellat, erit licita defensio, Nam secundum jura, *vim vi repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ.* Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatæ tutelæ prætermittat ad evitandam occisionem alterius: quia plus tenetur homo vitæ suæ providere, quam vitæ alienæ. Sed quia occidere hominem non licet, nisi publica auctoritate propter bonum commune (ut ex supradictis * patet (art. 1. & 2.) illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat; nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum: ut patet in milite pugnante contra hostes, & in ministro judicis pugnante contra latrones, quamvis etiam & illi peccent, si privata libidine moveantur.

* qu. 43. art. 3. ad 2. 2. q. 1. art. 1. & q. 19. a. 7.

* Art. 2. & 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas August. intelligenda est in eo casu, quo quis intendit occidere hominem, ut seipsum à morte liberet. In quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta ex lib. de liber. arbitr. * Unde signanter dicitur (*pro his rebus*) in quo designatur intentio.

* in arg. 2. hujus quæst.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd irregularitas consequitur actum homicidii, etiam si sit absque peccato, ut patet in judice, qui justè aliquem condemnat ad mortem. Et propter hoc clericus, etiamsi se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat interficere, sed seipsum defendere.

Ad quartum dicendum, quod actus fornicationis, vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriæ vitæ ex necessitate; sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.

Ad quintum dicendum, quòd ibi prohibetur defensio quæ est cum livore vindictæ. Unde Gloss. † dicit: *Non vos defendentes*, id est, *non sitis referientes adversarios.*

† Gloss. interlin. ibid.

Articulus VIII.

*Vtrum aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidij reatum.*

4. di. 15. q. 2. a. 1. q. 2. ad 3.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd aliquis casualiter occidens hominem, incurrat homicidii reatum. Legitur enim Genes. 4. quòd Lamech credens interficere bestiam, interfecit hominem: & reputatum est ei ad homicidium. Ergo reatum homicidii incurrit, qui casualiter hominem occidit.

¶ 2. Præterea, Exod. 21. dicitur: *Si quis percusserit mulierem prægnantem, & abortivum fecerit: si mors ejus fuerit subsecuta, reddet animam pro anima.* Sed hoc potest fieri absque intentione occisionis. Ergo homicidium casuale habet homicidii reatum.

¶ 3. Præterea, In decretis * dist. 50. inducuntur plures canones, quibus casualia homicidia puniuntur. Sed pœnæ non debentur nisi culpæ. Ergo ille qui casualiter hominem occidit incurrit homicidii reatum.

* In Decr. d. 50. ca. Miror, & c. Clericũ, & c. de his clericis, & c. Si quis viduam.

Sed contra est, quòd Aug. † dicit ad Publicolam (ut sup. epist. 154.) *Absit, ut ea quæ propter bonum ac licitum facimus, si quid per hæc præter nostram voluntatem cuiquam mali acciderit, nobis imputetur.* Sed contingit quandoque, ut per bonum aliquod quod facimus, homicidium consequatur casualiter. Ergo non imputatur facienti ad culpam.

† Ep. 154. non multum procul à fin. epist. 11.

Conclusio.

*Casu aliquem occidens, homicidij reatum minimè incurrit, nisi rei licitæ operam dederit, vel ad hoc evitandum minus diligens fuerit.*

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosoph. in 2. * Physic. (text. 40. & sup.) *Casus est causa agens præter intentionem.* Et ideo ea quæ casualia sunt simpliciter loquendo, non sunt intenta, neq; voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum (lib. de vera relig. cap. 14.) consequens est, quòd casualia, inquantum hujusmodi, non sunt peccata. Contingit tamen, id quod non est actu & per se volitum vel intentum, esse *per accidens* volitum vel intentum, secundum quod causa *per accidens* dicitur *removens prohibens.* Unde ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, erit quodammodo homicidium voluntarium. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo quando dans operam rebus illicitis, quas vitare debebat, homicidium incurrit. Alio modo quando non adhibet debitam sollicitudinem. Et ideo, secundum jura, si aliquis det operam rei licitæ debitam diligentiam adhibens, & ex hoc homicidium sequatur, non incurrit homicidii reatum; si verò det operam rei illicitæ, vel etiam det operam rei licitæ non adhibens diligentiam debitam, non evadit homicidii reatum, si ex ejus opera mors hominis sequatur.

* lib. 2. text. 49. & 50. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd Lamech non adhibuit sufficientem diligentiam ad homicidium vitandum, & ideo reatum homicidii non evasit.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui percutit mulierem prægnantem dat operam rei illicitæ; & ideo si sequatur mors vel mulieris, vel pueri animati, non effugiet homicidii crimen, præcipuè cum ex tali percussione in promptu sit quod mors sequatur.

Ad tertium dicendum, quod secundum canones imponitur pœna his qui casualiter occidunt, dantes operam rei illicitæ, vel non adhibentes diligentiam debitam.

QUÆSTIO LXV.

*De mutilatione membrorum, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est, de peccatis aliarum injuriarum, quæ in personam committuntur.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, de mutilatione membrorum.
¶ Secundò, de verberatione.
¶ Tertiò, de incarceratione.
¶ Quartò, utrum peccatum hujusmodi injuriarum aggravetur ex hoc, quod committitur in personam conjunctam aliis.

QUÆSTIONIS LXV,

De incarceratione, verberatione, & mutilatione,

Quadrifariam partitæ,

Axioma.

3 *Quadruplicia, sunt præcipua corporis humani bona*
*ipsius nimirum vita, integritas, dilectio, atque liber solu-*
1 *túsque membrorum ejusdem usus, quorum, imminutione*
*vel ablatione, rectè laudabiliterq; ab iis, ad quorum offi-*
*cium id pertinet, peccata vindicantur. Itaque patri*
2 *filium, ² & domino servum aliter quam decet sese geren-*
*tem, verberare licet, & publicam obtinenti potestatem,*
*non autem alii, eum qui talem pœnam meritus est, mem-*
*bro sano (nam putridum resecare cuivis in suo corpore*
*permittitur) privare, leges & jura concedunt. Qui verò*
3 *his malis ³ contra ordinationem divinitus institutam*
*quempiam afficeret, grave committeret peccatũ, tantòq;*
4 *⁴ gravius (cæteris paribus) quanto qui ejusmodi injuri-*
*am pateretur, vel propinquitatis, vel alio quocunque*
*societatis humanæ vinculo, pluribus esset conjunctus.*

Articulus I.

*Vtrum mutilare aliquem membro suo, in aliquo casu possit esse licitum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd mutilare aliquẽ membro suo, in nullo casu possit esse licitum. Damasc. enim dicit in 2. lib. (de fide orth. cap. 4. & 10. ac lib. 4. c. 21.) * quòd *peccatum committitur per hoc quod receditur ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturã*, sed secundum naturam a Deo institutã, est quod corpus hominis sit integrum membris: Contra naturam autem est, quod sit membro diminutum. Ergo mutilare aliquem membro, semper videtur esse peccatum.

* lib. 2. cap. 4. & 10. & lib. 4. cap. 21.

¶ 2. Præterea,

¶ 2. Præterea, Sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habent partes animæ ad partes corporis, ut dicitur * in secundò de anima (tex. 9.) Sed non licet aliquem privare anima, occidendo ipsum, nisi publica potestate. Ergo etiam non licet aliquem mutilare membro, nisi fortè secundum publicam potestatem.

¶ 3. Præterea, Salus animæ præferenda est saluti corporali. Sed non licet alicui mutilare se membro, propter salutem animæ: puniuntur enim secundum statuta * Niceni Concilij, qui se castrave-runt propter castitatem servandam. Ergo propter nullam causam aliam, licet aliquem membro mutilare.

SED CONTRA est, quod dicitur Exod. 21. *Oculum pro oculo, dentem pro dente, manum pro manu, pedem pro pede.*

CONCLUSIO.

*Non licet aliquem quovis membro mutilare, nisi publicis personis: privatis autem, nonnisi de licentia ejus cujus est membrum, in casu, quo membri putredo totius corporis saluti adversatur.*

RESPONDEO dicendum, quòd cùm membrum aliquod sit pars totius humani corporis, est propter totum, sicut imperfectum propter perfectum. Unde disponendum est de membro humani corporis, secundum quod expedit toti. Membrum autem humani corporis per se quidem utile est ad bonum totius corporis: per accidens tamen potest contingere quod sit nocivum, putà cùm membrum putridum est totius corporis corruptivum. Si ergo membrum sanum fuerit, & in sua naturali dispositione consistens, non potest præscindi absque totius corporis detrimento. Sed quia ipse totus homo ordinatur ut ad finem, ad totam communitatem cujus est pars, ut suprà † dictum est (qu. 64. art. 2.) potest contingere, quòd abscissio membri, etsi vergat in detrimentum totius corporis, ordinatur tamen ad bonum communitatis, inquantum alicui infertur in pœnam ad cohibitionem peccatorum. Et ideo, sicut per publicam potestatem aliquis licitè privatur totaliter vita, propter aliquas majores culpas; ita etiam privatur membro, propter aliquas culpas minores. Hoc autem non est licitum alicui privatæ personæ, etiam volente illo cujus est membrum: quia per hoc fit injuria communitati, cujus est ipse homo & omnes partes ejus. Si verò membrum propter putredinem sit totius corporis corruptivum, tunc licitum est de voluntate ejus cujus est membrum, putridum membrum præscindere, propter salutem totius corporis: quia unicuique commissa est cura propriæ salutis. Et eadem ratio est, si fiat voluntate ejus ad quem pertinet curare de salute ejus qui habet membrum corruptivum: aliter autem aliquem membro mutilare est omnino illicitum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd nihil prohibet id quod est contra particularem naturam esse secundum naturam universalem: sicut mors & corruptio in rebus naturalibus est contra particularem naturam ejus quod corrumpitur, cùm tamen sit secundum naturam universalem. Et similiter, mutilare aliquem membro, etsi sit contra naturam particularem corporis ejus qui mutilatur, est tamen secundum naturalem rationem, in comparatione ad bonum commune.

AD SECUNDUM dicendum, quòd totius hominis vita non ordinatur ad aliquid proprium ipsius hominis, sed ad ipsam potius omnia quæ sunt hominis, ordinantur. Et ideo privare aliquem vita in nullo casu pertinet ad aliquem, nisi ad publicam potestatem, cui committitur procuratio boni communis. Sed præcisio membri potest ordinari ad propriam salutem unius hominis: Et ideo in aliquo casu potest ad ipsum pertinere.

AD TERTIUM dicendum, quòd membrum non est præscindendum propter corporalem salutem totius, nisi quando aliter toti subveniri non potest. Saluti autem spirituali semper potest aliter subveniri quam per membri præcisionem, quia peccatum subjacet voluntati: Et ideo in nullo casu licet membrum præscindere, propter quodcunque peccatum vitandum. Unde Chrysost. exponens illud Matth. 19. † *Sunt Eunuchi qui seipsos castraverunt propter regnum cælorum* dicit (homil. 63. in Matth.) *Non per membrorum abscissionem, sed malarum cogitationum interemptionem. Maledictioni enim est obnoxius qui membrum abscindit: Etenim qui homicidæ sunt, talia præsumunt.* Et postea subdit: *Neque concupiscentia mansuetior ita fit, sed molestior. Aliundè enim habet fontes sperma quod in nobis est, & præcipuè à proposito incontinenti & mente negligente. Nec ita abscissio membri comprimit tentationes ut cogitationis frænum.*

ARTICULUS II.

*Utrum liceat patribus verberare filios, aut dominis servos.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd non liceat à patribus verberare filios, aut dominis servos. Dicit enim Apostolus ad Ephes. 6. *Vos patres nolite ad iracundiam provocare filios vestros.* Et infrà subdit: *Et vos Domini eadem facite servis remittentes minas.* Sed propter verbera aliqui ad iracundiam provocantur, & sunt etiam minis graviora: Ergo neque patres filios, neque domini servos, debent verberare.

¶ 2. Præterea, Philosoph. dicit in 10. * Ethic. (cap. ult.) quod *sermo paternus habet solum admonitionem, non autem coactionem.* Sed quædam coactio est per verbera: Ergo parentibus non licet filios verberare.

¶ 3. Præterea, Unicuique licet alteri disciplinam impendere. Hoc enim pertinet ad eleemosynas spirituales, ut suprà † dictum est (qu. 32. art. 2.) Si ergo parentibus licet propter disciplinam filios verberare, pari ratione cuilibet licebit quemlibet verberare: quod patet esse falsum: Ergo & primum.

SED CONTRA est, quod dicitur Proverb. 13. *Qui parcit virgæ, odit filium suum.* Et infrà 23. *Noli subtrahere à puero disciplinam. Si enim percusseris eum virga, non morietur. Tu virga percuties eum, & animam ejus de inferno liberabis.* Et Eccles. 33. dicitur: *Servo malevolo tortura & compedes.*

CONCLUSIO.

*Cùm filius subditus sit potestati patris, servus autem domini, licet patribus filios, dominis servos aliquando verberare.*

RESPONDEO dicendum, quòd per verberationem nocumentum quoddam infertur corpori ejus qui verberatur: aliter tamen quam in mutilatione. Nam mutilatio tollit corporis integritatem, verberatio verò tantummodo afficit sensum dolore. Unde multo minus nocumentum est, quam mutilatio membri. Nocumentum autem inferre alicui non licet, nisi per modum pœnæ, propter justitiam: Nullus autem justè punit aliquem, nisi sit ejus jurisdictioni subjectus. Et ideo, verberare aliquem non licet, nisi habenti potestatem aliquam super illum qui verberatur. Et quia filius subditur potestati patris, & servus potestati domini licitè potest verberare pater filium, & dominus servum causa correptionis & disciplinæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cum ita sit appetitus vindictæ, præcipuè concitatur ira, cum aliquis se reputat læsum injustè, ut patet per † Philosophum in 2. Rhetoricæ (cap. 13.) Et ideo per hoc quod patribus interdicitur, ne filios ad iracundiam provocent, non prohibetur quin filios verberent causa disciplinæ, sed quod non immoderatè eos affligant verberibus. Quod verò indicitur dominis, quod remittant servis minas, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut remissè minis utantur: quod pertinet ad moderationem disciplinæ. Alio modo, ut aliquis non semper impleat quod comminatus est: quod pertinet ad hoc, quod judicium quo quis comminatus est pœnam, quandoque per remissionis misericordiam temperetur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd major potestas majorem debet habere coactionem. Sicut autem civitas est perfecta communitas, ita princeps civitatis habet perfectam potestatem coërcendi: Et ideo potest infligere pœnas irreparabiles, scilicet occisionis vel mutilationis. Pater autem & dominus qui præsunt familiæ domesticæ, quæ est imperfecta communitas, habent imperfectam potestatem coërcendi, secundum leviores pœnas, quæ non inferunt irreparabile nocumentum. Et hujusmodi est verberatio.

AD TERTIUM dicendum quòd exhibere disciplinam volenti, cuilibet licet. Sed disciplinam nolenti adhibere, est solum ejus, cui alterius cura committitur. Et ad hoc pertinet aliquem verberibus castigare. Quod Extra de sententia excommunicationis Alexander. 3 cap. Ex *tenore*. & Gregorius 9. cap. *Cùm voluntate* propter ministerium vel officium Prælaturæ permittunt.

ARTICULUS III.

*Utrum liceat aliquem hominem incarcerare.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd non liceat aliquem hominem incarcerare. Actus enim est malus ex genere, qui cadit supra indebitam materiam, ut suprà * dictum est (1. 2. qu. 18. art. 2.) Sed homo, habens naturalem arbitrij libertatem, est indebita materia incarcerationis, quæ libertati repugnat. Ergo illicitum est aliquem incarcerare.

¶ 2. Præterea, Humana justitia regulari debet ex divina. Sed sicut dicitur Eccl. 15. *Deus reliquit hominem in manu consilij sui.* Ergo videtur quòd non est aliquis coërcendus vinculis vel carcere.

¶ 3. Præterea, Nullus est coërcendus nisi ab opere malo, à quo quilibet potest alium licitè impedire. Si ergo incarcerare aliquem esset licitum, ad hoc quod cohiberetur à malo, cuilibet esset licitum aliquem incarcerare: quod patet esse falsum. Ergo & primum.

SED CONTRA est, quòd Levit. 24. legitur, quendam missum fuisse in carcerem propter peccatum blasphemiæ.

CONCLUSIO.

*Hominem incarcerare, vel vi aliqua detinere, secundum justitiæ ordinem quidem licet; at contra illum ordinem, est illicitum.*

RESPONDEO dicendum, quòd in bonis corporis tria per ordinem considerantur. Primò quidem integritas corporalis substantiæ, cui detrimentum affertur per occisionem vel mutilationem. Secundò, delectatio, vel quies sensus, cui opponitur verberatio vel quodlibet sensum dolore afficiens. Tertiò motus & usus membrorum, qui impeditur per ligationem vel incarcerationem, seu quancunque detentionem. Et ideo incarcerare aliquem vel qualitercunque detinere, est illicitum, nisi fiat secundum ordinem justitiæ, aut in pœnam, aut ad cautelam alicujus mali vitandi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd homo qui abutitur potestate sibi data, meretur eam amittere (ut cap. *Tuarum* Extra de privilegiis dicitur) Et ideo homini qui peccando abusus est libero usu suorum membrorum, conveniens est incarcerationis materia.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Deus quandoque, secundum ordinem suæ sapientiæ, peccatores cohibet, ne possint peccata implere, secundum illud Iob. 5. *Qui dissipat cogitationes malignorum, ne possint implere manus eorum quod cœperant.* Quandoque verò eos permittit quod volunt agere. Et similiter secundum humanam justitiam non pro qualibet culpa homines incarcerantur, sed pro aliquibus.

AD TERTIUM dicendum, quòd detinere hominem ad horam ab aliquo opere illicito statim perpetrando, cuilibet licet: sicut cùm aliquis detinet aliquem ne se præcipitet, vel ne alium feriat. Sed simpliciter aliquem includere vel ligare, ad eum solum pertinet qui habet disponere universaliter de actibus, & vita alterius: quia per

per hoc impeditur non solùm à malis faciendis : sed etiam à bonis agendis.

ARTICULUS IV.

*Vtrum peccatum gravetur ex hoc, quod prædictæ iniuriæ inferuntur in personas aliis coniunctas.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod peccatum non aggravetur ex hoc quòd prædictæ injuriæ inferuntur in personas aliis conjunctas. Hujusmodi enim injuriæ habent rationem peccati, prout nocumentum alicui infertur contra ejus voluntatem. Sed magis est contra hominis voluntatem malum quod in propriam personam infertur, quam quod infertur in personam conjunctam : Ergo injuria illata in personam conjunctam est minor.

¶ 2. Præterea, In sacra Scriptura præcipuè reprehenduntur qui pupillis & viduis injurias inferunt. Unde dicitur Eccles. 35. *Non despiciet preces pupilli, nec viduam, si effundat loquelam gemitus.* Sed vidua & pupillus non sunt personæ aliis conjunctæ : Ergo ex hoc quod infertur injuria personis conjunctis non aggravatur peccatum.

¶ 3. Præterea, Persona coniuncta habet propriam voluntatem sicut & principalis persona : Potest enim aliquid ei esse voluntarium, quod est contra voluntatem principalis personæ, ut patet in adulterio quod placet uxori, & displicet viro. Sed huiusmodi injuriæ habent rationem peccati, prout consistunt in voluntaria commutatione : Ergo huiusmodi iniuriæ minus habent de ratione peccati.

SED CONTRA est, quod Deut. 28. ad quandam exaggerationem dicitur : *Filij tui & filiæ tuæ tradentur alteri populo videntibus oculis tuis.*

CONCLUSIO.

*Qui aliquem lædit multis coniunctum, gravius peccat, cæteris paribus, quam ille, qui lædit aliquem non tam multis coniunctum, nisi forte talis sit in dignitate constitutus, vel damnum illatum in magnitudine emineat.*

RESPONDEO dicendum, quòd quantò aliqua iniuria in plures redundat cæteris paribus, tantò gravius est peccatum. Et inde est quod gravius est peccatum si aliquis percutiat principem, quam si personam privatam: quia redundat in iniuriam totius multitudinis, ut suprà * dictum est ( 1. 2. qu. 73. art. 9. ) Cùm autem infertur iniuria in aliquam personam coniunctam alteri qualitercunque, illa iniuria pertinet ad duas personas. Et ideo, cæteris paribus, ex hoc ipso aggravatur peccatum. Potest tamen contingere, quod secundum aliquas circumstantias sit gravius peccatum, quod sit contra personam nulli coniunctam, vel propter dignitatem personæ, vel propter magnitudinem nocumenti. * 1. 2. q. 73. ar. 9.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd iniuria illata in personam coniunctam : minus est nociva personæ cui coniungitur quàm si in ipsam immediate inferretur : & hac parte est minus peccatum. Sed hoc totum quod pertinet ad iniuriam personæ cui coniungitur, superadditur peccato quod aliquis incurrit ex eo quòd aliam personam secundum se lædit.

AD SECUNDUM dicendum, quod iniuriæ illatæ in viduas & pupillos magis exaggerantur : tum quia magis opponuntur misericordiæ : tum quia idem nocumentum huiusmodi personis inflictum, est ei gravius, quia non habent relevantem.

AD TERTIUM dicendum, quòd per hoc quod uxor voluntariè consentit in adulterium, minoratur quidem peccatum, & iniuria ex parte ipsius mulieris, gravius enim esset si adulter violenter eam opprimeret : Non tamen propter hoc tollitur iniuria ex parte viri, quia *uxor non habet potestatem sui corporis, sed vir*, ut dicitur 1. ad Corinth. 7. Et eadem ratio est de similibus De adulterio tamen, qui non solum iustitiæ, sed etiam castitati opponitur, erit locus † infra agendi in tractatu. De temperantia ( qu. 154. art. 8. ) † in 154. art. 8.

QUÆSTIO LXVI.

*De peccatis iustitiæ oppositis, quæ fiunt in rebus, & primo de furto, in novem articulos divisa.*

DEinde considerandum est : de peccatis iustitiæ oppositis, per quæ infertur nocumentum proximo in rebus, scilicet de furto & rapina.

Et circa hoc quæruntur novem.

¶ Primò, utrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.

¶ Secundò, utrum licitum sit, quo aliquis rem aliquam possideat quasi propriam.

¶ Tertiò, utrum furtum sit occulta acceptio rei alienæ.

¶ Quartò, utrum rapina sit peccatum specie differens à furto.

¶ Quintò, utrum omne furtum sit peccatum.

¶ Sextò, utrum furtum sit peccatum mortale.

¶ Septimò, utrum liceat furari in necessitate.

¶ Octavò, utrum omnis rapina sit peccatum mortale.

¶ Nonò, utrum rapina sit gravius peccatum, quam furtum.

QUÆSTIONIS LXVI,

De furto & rapina,

In novem Quæstiunculas divisæ.

AXIOMA.

1 *Tametsi 1 ita creatus fuerit homo, ut cunctis animantibus dominaretur, & omnibus terræ fructibus ad utilitatem suam uteretur, extraneas tamen res procurandi atque*
2 *dispensandi jus 2 suum cuique, justa & laudabili hominum constitutione tributum est ( licet interim earum usus opportuno tempore cum aliis sit communicandus )*
9. *5 hinc furtum & eo deterior 9 rapina, peccata 5. 8 sunt,*
8. *6 & genere 6 lethalia & specie inter se distincta :*
4. *3 Nam furtum est 4 quando dolo & clanculum, 3 rapina verò, quando aperta & manifesta vi, sua cuipiam bona nulla premente necessitate, per injuriam auferuntur.*
7 *Extremam 7 verò patienti necessitatem, & in vita discrimine existenti, divino concessus, alienas res, sive clam, sive vi & palam auferendo, suæ vitæ atque saluti consulere permittitur.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum naturalis sit homini possessio exteriorum rerum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd non sit naturalis homini possessio exteriorum rerum. Nullus enim debet sibi attribuere quod Dei est. Sed dominium omnium creaturarum est proprium Dei, secundum illud Psalm. 83. *Domini est terra*, &c. Ergo non est naturalis homini possessio rerum exteriorum. Infr. contra c. 12. fin. & 127. fin.

¶ 2. Præterea, * Basilius exponens verbum divitis dicentis Lucæ 12. *Congregabo omnia quæ nata sunt mihi, & bona mea* dicit. *Dic mihi quæ tua ; unde ea sumens in vitam tulisti* : Sed illa quæ homo possidet naturaliter, potest aliquis convenienter dicere esse sua. Ergo homo non possidet naturaliter exteriora bona. * In ser. ad divites avaros à medio illius.

¶ 3. Præterea, Sicut † Ambr. dicit in lib. de Trinit. *Dominus nomen est potestatis* : Sed homo non habet potestatem super res exteriores : nihil enim potest circa earum naturam immutare. Ergo possessio exteriorum rerum non est homini naturalis. † lib. 1. de fide, c. circa med. 1. 2.

SED CONTRA est, quod dicitur in Psalm. 8. *Omnia subjecisti sub pedibus ejus*, scilicet hominis.

CONCLUSIO.

*Est homini rerum exteriorum aliqua naturalis possessio, non quidem quantum ad naturam earum, sed quantum ad usum, quo ipsis secundum rationem & voluntatem uti potest ad suum commodum & utilitatem.*

RESPONDEO dicendum, quòd res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo quantum ad ejus naturam ; quæ non subjacet humanæ potestati, sed solùm divinæ, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo quantum ad usum ipsius rei ; & sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem & voluntatem, potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis : semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut suprà * habitum est ( qu. 64. art. 1. ) Et ex hac ratione Philosoph. probat in 1. † Politic. quò possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super cæteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in qua imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Genes. 1. ubi dicitur : *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram, & præsit piscibus maris*, &c. * q. 64. art. 1. † lib. 1. c. 5. to. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Deus habet principale dominium omnium rerum : Et ipse secundum suam providentiam ordinavit quasdam res ad corporalem hominis sustentationem Et propter hoc homo habet naturale rerum dominium, quantum ad potestatem utendi ipsis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd dives ille reprehenditur ex hoc quòd putabat exteriora bona esse principaliter sua, quasi non accepisset ea ab alio, scilicet à Deo.

AD TERTIUM dicendum, quòd illa ratio procedit de dominio exteriorum rerum quantum ad naturas ipsarum. Quod quidem dominium soli Deo convenit, ut * dictum est. * In corp. art.

ARTICULUS II.

*Vtrum liceat alicui, rem aliquam quasi propriam possidere.*

AD SECUNDUM, sic proceditur. Videtur quòd non liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere. Omne enim quod est contra jus naturale, est illicitum. Sed secundum jus naturale omnia sunt communia : cui quidem communitati contrariatur proprietas possessionum. Ergo illicitum est cuilibet homini appropriare sibi aliquam rem exteriorem. 3. contra c. 127. fi. Et opusc. 20. l. 4. cap. 4.

¶ 2. Præterea, * Basilius dicit, exponens prædictum verbum divitis. *Sicut qui præveniens ad spectacula, prohiberet advenientes, appropriando sibi quod ad communem usum ordinatur ; similes sunt divites, qui communia quæ præoccupaverunt, æstimant sua esse.* Sed illicitum esset præcludere viam aliis ad potiendum communibus bonis. Ergo illicitum est appropriare sibi aliquam rem communem. * In ser. ad divites avaros, post medium illius.

¶ 3. Præterea, * Ambr. dicit, & habetur in Decret. dist. 47. cap. *Sicut hi* ( circa medium ) *Proprium, nemo dicat quod est commune.* Appellat autem *commune*, res exteriores, sicut patet ex his quæ præmittit. Ergo videtur illicitum esse, quòd aliquis appropriet sibi aliquam rem exteriorem. * In ser. 81. to. 3. Et habetur dist. 47. c. sicut hi.

SED CONTRA est, quod † August. dicit in lib. de hæresibus ( cap. 40. ) *Apostolici dicuntur, qui se hoc nomine arrogantissime vocaverunt, eo quòd in suam communionem non acciperent utentes conjugibus, & res proprias possidentes : quales habet Catholica Ecclesia & Monachos, & Clericos plurimos.* Sed ideo isti hæretici sunt, quia se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere, qui utuntur his rebus, quibus ipsi carent. Est ergo erroneum dicere quod non liceat homini propria possidere. † C. 40. tom. 6.

CON CLU

CONCLUSIO.

*Quanquam hominem non deceat aliquid ut proprium habere, quoad usum, erroneum tamen est asserere ipsum non posse quippiam proprium habere, quoad potestatem procurandi & dispensandi.*

RESPONDEO dicendum, quòd circa rem exteriorem duo competunt homini, quorum unum est potestas procurandi & dispensandi: & quantum ad hoc licitum est quòd homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. Primò quidem, quia magis solicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi competit, quam id quod est commune omnium vel multorum: quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo quia ordinatius res humanæ tractantur, si singulis immineat propria cura alicujus rei procurandæ: Esset autem confusio, si quilibet indistinctè quælibet procuraret. Tertiò, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quòd inter eos qui communiter & ex indiviso aliquid possident, frequentiùs jurgia oriuntur.

Aliud verò quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes; ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Unde Apost. dicit 1. ad Timoth. ult. *Divitibus hujus sæculi præcipe facile tribuere, communicare de bonis* &c.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd communitas rerum attribuitur juri naturali, non quia jus naturale dictet omnia esse possidenda communiter, & nihil esse quasi proprium possidendum: sed quia secundum jus naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad jus positivum, ut suprà † dictum est (qu. 57. art. 2. & 3.) Unde proprietas possessionum non est contra jus naturale, sed juri naturali superadditur per adinventionem rationis humanæ.

† q. 57. art. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ille qui præveniens ad spectacula præpararet aliis viam, non illicitè ageret. Sed ex hoc illicitè agit, quod alios prohibet. Et similiter dives non illicitè agit si præoccupans possessionem rei quæ à principio erat communis, aliis etiam communicat, peccat autem si alios ab usu illius rei indiscretè prohibeat. Unde † Basilius ibidem dicit: *Cur tu abundas, ille verò mendicat, nisi ut tu bonæ dispensationis merita consequaris: ille verò patientia præmiis coronetur?*

† serm. in argum.

AD TERTIUM dicendum, quòd cum dicit Ambrosius: *Nemo proprium dicat quod est commune*, loquitur de proprietate quantum ad usum. Unde subdit: *Plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est.* *

† Ibid.

ARTICULUS III.

*Utrum sit de ratione furti, occultè accipere rem alienam.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd non sit de ratione furti occultè accipere rem alienam. Illud enim quod diminuit peccatum, non videtur ad rationem peccati pertinere. Sed in occulto peccare pertinet ad diminutionem peccati: sicut è contrariò ad exaggerandum peccatum quorundam, dicit Isa. 3. *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.* Ergo non est de ratione furti occulta acceptio rei alienæ.

¶ 2. Præterea, Et * Ambros. dicit, & habetur in Decret. dist. 47. *Minus est criminis habenti tollere, quam cum possis & abundans sis, indigentibus denegare.* Ergo sicut furtum consistit in acceptione rei alienæ, ita etiam in detentione ipsius.

* Ambr. ser. 81. ... 

¶ 3. Præterea, Homo potest furtim ab alio accipere etiam quod suum est, putà rem quam apud alium deposuit, vel quæ est ab eo injustè ablata. Non est ergo de ratione furti, quod sit occulta acceptio rei alienæ.

SED CONTRA est, quòd † Isidor. dicit in lib. Etymologiarum. *Fur à furvo dictus est, id est, à fusco: nam noctis utitur tempore.*

† lib. 10. ...

CONCLUSIO.

*Furtum est aliena rei occulta ablatio.*

RESPONDEO dicendum, quòd ad rationem furti tria concurrunt. Quorum primum convenit sibi secundum quod contrariatur justitiæ, quæ unicuique tribuit quod suum est: & ex hoc competit ei, quod usurpat alienum. Secundum verò pertinet ad rationem furti, prout distinguitur à peccatis quæ sunt contra personam, sicut ab homicidio & adulterio: & secundum hoc competit furto, quod sit circa rem possessam. Si quis enim accipiat id quod est alterius, non quasi possessio, sed quasi pars, sicut si amputet membrum, vel sicut persona conjuncta, ut si auferat filiam vel uxorem, non habet propriè rationem furti. Tertia differentia est, quæ complet rationem furti; ut scilicet occultè usurpetur alienum. Et secundum hoc propria ratio furti est, ut sit *occulta acceptio rei alienæ.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd occultatio quandoque quidem est causa peccati, putà cùm quis utitur occultatione ad peccandum, sicut accidit in fraude & dolo. Et hoc modo non diminuit, sed constituit speciem peccati: & ita est in furto. Alio modo occultatio est simplex circunstantia peccati. Et sic diminuit peccatum; tum quia signum verecundiæ est, tum quia tollit scandalum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd detinere id quod alteri debetur, eandem rationem nocumenti habet cum acceptione injusta. Et ideo sub injusta acceptione intelligitur etiam injusta detentio.

AD TERTIUM dicendum, quòd nihil prohibet id quod est simpliciter unius, secundum quid esse alterius: sicut res deposita est simpliciter quidem deponentis, sed est ejus apud quem deponitur, quantum ad custodiam. Et id quod est per rapinam ablatum, est rapientis, non simpliciter, sed quantum ad detentionem.

ARTICULUS IV.

*Utrum furtum & rapina sint peccata differentia specie.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd furtum & rapina non sint peccata differentia specie. Furtum enim & rapina differunt secundum *occultum* & *manifestum*. Furtum enim importat occultam acceptionem, rapina verò violentam & manifestam. Sed in aliis generibus peccatorum *occultum* & *manifestum* non diversificant speciem. Ergo furtum, & rapina non sunt peccata specie diversa.

Infr. art. 9. cor. & q. 73. art. 1. cor. Et ad secundum. Et 2. Cor. 11 co. 13. fin.

¶ 2. Præterea, Moralia recipiunt speciem à fine, ut suprà * dictum est. Sed furtum & rapina ordinantur ad eundem finem, scilicet ad habendum aliena. Ergo non differunt specie.

* 1. 2. q. 1. art. 3. & q. 18. art. 6.

¶ 3. Præterea, Sicut rapitur aliquid ad possidendum, ita rapitur mulier ad delectandum. Unde † & Isidor. dicit in lib. Etymologiarum, quod *raptor dicitur corruptor, & rapta dicitur corrupta*. Sed raptus dicitur, sive mulier auferatur publicè, sive occultè. Ergo & res possessa rapi dicitur, sive occultè, sive publicè rapiatur: Ergo non differunt furtum & rapina.

† lib. 10. c. 17. & incipit Religiosus a me.

SED CONTRA est, quòd * Philosoph. in 5. Eth. distinguit furtum à rapina, ponens furtum *occultum*, rapinam verò *violentam*.

* l. 5. c. 2. in fi. t. 5.

CONCLUSIO.

*Furtum & rapina non eadem, sed diversæ speciei sunt, quòd furtum in sua ratione includat ignorantiam ejus cui fit injuria, rapina verò violentiam.*

RESPONDEO dicendum, quod furtum & rapina sunt vitia justitiæ opposita, inquantum aliquis alteri facit injustum. Nullus autem patitur *injustum* volens, ut probatur in * 5. Ethic. Et ideo furtum & rapina ex hoc habent rationem peccati, quod acceptio est involuntaria ex parte ejus cui aliquid subtrahitur. Involuntarium autem dupliciter dicitur, scilicet per ignorantiam, & violentiam, ut habetur in 3. † Ethic. Et ideo aliam rationem peccati habet rapina, & aliam furtum. Ergo propter hoc differunt specie.

* l. 5. c. 9. ante me. tom 5.

† l. 3. c. 1. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in aliis generibus peccatorum non attenditur ratio peccati ex aliquo involuntario; sicut attenditur in peccatis oppositis justitiæ. Et ideo ubi occurrit diversa ratio involuntarij, est diversa species peccati.

AD SECUNDUM dicendum, quòd finis remotus rapinæ & furti idem est: Sed hoc non sufficit ad identitatem speciei, quia est diversitas in finibus proximis. Raptor enim vult per propriam potestatem obtinere, fur verò per astutiam.

AD TERTIUM dicendum, quod raptus mulieris non potest esse occultus ex parte mulieris, quæ rapitur. Et ideo etiamsi sit occultus ex parte aliorum à quibus rapitur, adhuc remanet ratio rapinæ ex parte mulieris, cui violentia infertur.

ARTICULUS V.

*Utrum furtum semper sit peccatum.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod furtum non semper sit peccatum. Nullum enim peccatum cadit sub præcepto divino: dicitur enim Eccles. 15. *Nemini mandavit impiè agere.* Sed Deus invenitur præcepisse furtum: dicitur enim Exod. 12. *Fecerunt filij Israël sicut præceperat Dominus Moysi, & expoliaverunt Ægyptios.* Ergo furtum non semper est peccatum.

Infr. qu. 118. a. 4. cor. Et 1. 2. q. 42. qu. 3. art. 4. cor. Et mal. qu. 10. art. 2. cor. Et q. 11. art. 2. cor. princip. ca. furet & rap. si quis ex-tra, de furtis.

¶ 2. Præterea, Ille qui invenit rem non suam, si eam accipiat, videtur furtum committere: quia accipit rem alienam. Sed hoc videtur esse licitum secundum naturalem æquitatem, ut Juristæ dicunt: Ergo videtur quòd furtum non semper sit peccatum.

¶ 3. Præterea, Ille qui accipit rem suam, non videtur peccare, cum non agat contra justitiam, cujus æqualitatem non tollit. Sed furtum committitur etiamsi aliquis rem suam occultè accipiat, ab altero detentam vel custoditam. Ergo videtur quod furtum non semper sit peccatum.

SED CONTRA est, quod dicitur Exod. 20. *Non furtum facies.*

CONCLUSIO.

*Furtum cùm semper justitiæ adversetur, semper quoque peccatum necessario est.*

RESPONDEO dicendum, quòd si aliquis consideret furti rationem, duas rationes peccati in eo inveniet. Primò quidem propter contrarietatem ad justitiam, quæ reddit unicuique quod suum est. Et sic furtum justitiæ opponitur, inquantum furtum est acceptio rei alienæ. Secundò ratione doli seu fraudis, quam fur committit, occultò, & quasi ex insidiis rem alienam usurpando. Unde manifestum est, quod omne furtum est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd accipere rem alienam vel occultè, vel manifestè auctoritate judicis hoc decernentis, non est furtum, quia jam fit sibi debitum, per hoc quòd sententialiter sibi est adjudicatum. Unde multò minùs furtum fuit, quòd filij Israël tulerunt spolia Ægyptiorum ex præcepto Domini, hoc decernentis pro afflictionibus, quibus Ægyptij eos sine causa affixerant. Et ideo signanter dicitur Sap. 10. *Justi tulerunt spolia impiorum.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd circa res inventas est distinguendum. Quædam enim sunt quæ nunquã fuerunt in bonis alicujus, sicut lapilli & gemmæ, quæ inveniuntur in littore maris:

Et talia occupanti conceduntur. Et eadem ratio est de thesauris antiquo tempore sub terra occultatis, quorum non extat aliquis possessor: nisi quòd secundum leges civiles tenetur inventor dare medietatem domino agri, si in alieno agro invenerit. Propter quod in parabola Evangelica dicitur Matth. 13. de inventore thesauri absconditi in agro; quòd emit agrum, quasi ut haberet ius possidendi totum thesaurum. Quædam verò res inventæ fuerunt de propinquo in alicuius bonis. Et tunc si quis eas accipiat non animo retinendi, sed animo restituendi domino, qui eas pro derelictis non habet, non committit furtum. Et similiter, si pro derelictis habeantur, & hoc credat inventor, licet sibi eas retineat, non committit furtum. Alias autem committitur peccatum furti. Unde * August. dicit in quadam homil. & habetur 14. quæst. 5. *Si quid invenisti, & non reddidisti, rapuisti.*

* Ser. 19. de verb. Apost. à med. 10. Et habetur 14. q. 5. c. Si quid.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui furtim accipit rem suam apud alium depositam gravat depositarium, qui tenetur ad restituendum, vel ad ostendendum se esse innoxium. Unde manifestum est quod peccat, & tenetur ad relevandum gravamen depositarij. Qui verò furtim accipit rem suam apud alium injustè detentam, peccat quidem, non quia gravet eum qui detinet (& ideo non tenetur ad restituendum aliquid, vel ad recompensandum) sed peccat contra communem justitiam, dum ipse sibi usurpat suæ rei judicium, juris ordine prætermisso. Et ideo tenetur Deo satisfacere, & dare operam, ut scandalum proximorum, si inde exortum fuerit, sedetur.

## Articulus VI.

*Utrum furtum sit peccatum mortale.*

Locis supra art. 5. inductis, & quilibet, de furtis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod furtum non sit peccatum mortale. Dicitur enim Proverb. 6. *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit.* Sed omne peccatum mortale est grandis culpa. Ergo furtum non est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Peccato mortali, mortis pœna debetur. Sed pro furto non infligitur in lege pœna mortis, sed solùm pœna damni, secundum illud Exod. 22. *Si quis furatus fuerit bovem aut ovem, quinque boves pro uno bove restituet, & quatuor oves pro una ove.* Ergo furtum non est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Furtum potest committi in parvis rebus, sicut & in magnis: Sed inconveniens videtur quòd pro furto alicujus parvæ rei, putà unius acus, vel unius pennæ, aliquis puniatur morte æterna. Ergo furtum non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod nullus damnatur secundum divinum judicium nisi pro peccato mortali: Condemnatur autem aliquis pro furto, secundum illud Zachar. 5. *Hæc est maledictio, quæ egreditur super faciem omnis terræ, quia omnis fur, sicut ibi scriptum est, judicabitur.* Ergo furtum est peccatum mortale.

### Conclusio.

*Cùm furtum sit contra proximi charitatem, peccatum mortale de necessitate est.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * habitum est (qu. 24. art. 12.) peccatum mortale est, quod contrariatur charitati, secundum quod est spiritualis animæ vita. Charitas autem consistit principaliter quidem in dilectione Dei: Secundariò verò in dilectione proximi ad quam pertinet, ut proximo bonum velimus & operemur: per furtum autem homo infert nocumentum proximo in suis rebus. & si passim homines sibi invicem furarentur, periret humana societas. Unde furtum tanquam contrarium charitati est peccatum mortale.

* qu. 24. art. 12. & 1. 2. q. 72. ar. 5. & 87. a. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod furtum dicitur non esse grandis culpa dupliciratione. Primò quidem propter necessitatem inducentem ad furandum, quæ diminuit, vel totaliter tollit culpam, ut infrà * patebit (art. 7.) Unde subditur: *Furatur enim, ut esurientem impleat animam:* Alio modo dicitur, furtum non esse grandis culpa, per comparationem ad reatum adulterij, quod punitur morte. Unde subditur de fure, quod *deprehensus reddet septuplum: qui autem adulter est, perdet animam suam.*

* Art. seq.

Ad secundum dicendum, quòd pœnæ præsentis vitæ magis sunt medicinales, quàm retributivæ. Retributio enim reservatur divino judicio, quod est secundum veritatem in peccantes. Et ideo secundum judicium præsentis vitæ, non pro quolibet peccato mortali infligitur pœna mortis, sed solum pro illis quæ inferunt irreparabile nocumentum, vel etiam pro illis quæ habent aliquam horribilem deformitatem. Et ideo pro furto quod irreparabile damnum non infert, non infligitur secundum præsens judicium pœna mortis, nisi ut furtum aggravatur per aliquam gravem circumstantiam: sicut patet de sacrilegio, quod est furtum rei sacræ, & de peculatu, quod est furtum rei communis, ut patet per * Aug. super Ioannem, & de plagio, quod est furtum hominis, pro quo quis morte punitur, ut patet Exod. 21.

* Tract. 50. à med. tom. 9.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod modicum est ratio apprehendit quasi nihil. Et ideo in his quæ minima sunt, homo non reputat sibi nocumentum inferri: & ille qui accipit, potest præsumere hoc non esse contra voluntatem eius cujus est res. Et pro tanto si quis furtivè hujusmodi res minimas accipiat potest excusari à peccato mortali. Si tamen habet animum furandi & inferendi nocumentum proximo, etiam in talibus minimis potest esse peccatum mortale, sicut & in solo cogitatu per consensum.

## Articulus VII.

*Utrum liceat alicui furari propter necessitatem.*

Infr. qu. 110. ar. 3. ad 4. & 4. di. 15. qu. 2. ar. 1. q. 4. ad secundum & art. 4. qu. 2. ad 1. & 5. 1 cor.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd non liceat alicui furari propter necessitatem. Non enim imponitur pœnitentia nisi peccanti. Sed c. extra, de furtis * dicitur: *Si quis per necessitatem famis aut nuditatis furatus fuerit cibaria, vestem, vel pecus: pœniteat per hebdomadas tres.* Ergo non licet furari propter necessitatem.

* Cap. Si quis, de furtis.

¶ 2. Præterea, † Phil. dicit in 2. Eth. quòd *quædam confestim nominata, convoluta sunt cum malitia:* inter quæ ponit furtum. Sed illud quod est secundum se malum, non potest propter aliquem bonum finem bonum fieri. Ergo non potest aliquis licitè furari, ut necessitati suæ subveniat.

† lib. 2. c. 6 ad fin. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Homo debet diligere proximum, sicut seipsum. Sed non licet furari ad hoc quod aliquis per eleemosynam proximo subveniat, ut * Augustin. dicit in lib. contra mendacium. Ergo etiam non licet furari ad subveniendum propriæ necessitati.

* c. 7. in med. tom. 4.

Sed contra est, quod in necessitate sunt omnia communia: & ita non videtur esse peccatum, si aliquis rem alterius accipiat, propter necessitatem sibi factam communem.

### Conclusio.

*Potest homo in extrema constitutus necessitate ea quæ aliis supersunt, sive manifestè, sive occultè accipere, absque alicujus furti aut rapinæ reatu.*

Respondeo dicendum, quòd ea quæ sunt juris humani, non possunt derogare juri naturali, vel iuri divino. Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatæ ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati: & ideo per rerum divisionem & appropriationem ex jure humano procedentem, non impeditur quin hominis necessitati sit subveniendum ex huiusmodi rebus. Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi. Unde * Ambr. dicit, & habetur in Decretis distinctione † quadragesima septima (ubi sup.) *Esurientium panis est, quem tu detines: nudorum indumentum est, quod tu recludis: miserorum redemptio & absolutio est pecunia, quam tu in terram defodis.* Sed quia multi sunt necessitatem patientes, & non potest ex eadem de omnibus subveniri: committitur arbitrio uniuscuiusque dispensatio propriarum rerum, ut ex eis subveniat necessitatem patientibus. Si tamen adeò sit evidens & urgens necessitas, ut manifestum sit instanti necessitati de rebus occurrentibus esse subveniendum (putà cùm imminet personæ periculum, & aliter subveniri non potest) tunc licitè potest aliquis ex rebus alienis suæ necessitati subvenire, sive manifestè sive occultè sublatis; nec hoc propriè habet rationem furti vel rapinæ.

* Ambr. ser. 81. non procul à fine. † Et habetur dist. 47 cap. Sicut ij.

Ad primum ergo dicendum, quòd Decretalis illa loquitur in casu, in quo non est urgens necessitas.

Ad secundum dicendum, quòd uti re aliena occultè accepta in casu necessitatis extremæ, non habet rationem furti, propriè loquendo: quia per talem necessitatem efficitur suum id quod quis accepit ad sustentandam propriam vitam.

Ad tertium dicendum, quòd in casu similis necessitatis etiam potest aliquis occultè rem alienam accipere, ut subveniat proximo sic indigenti.

## Articulus VIII.

*Utrum rapina possit fieri sine peccato.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd rapina possit fieri sine peccato. Præda enim per violentiam accipitur, quod videtur ad rationem rapinæ pertinere, secundum * prædicta. Sed prædam accipere ab hostibus licitum est: dicit enim † Ambros. in lib. de Patriarchis: *Cùm præda fuerit in potestate victoris, decet militarem disciplinam, ut regi serventur omnia*, scilicet ad distribuendum. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

* Art. 1 huius q. † L. 1. de Abraham, cap. 3. à medio, tom. 4.

¶ 2. Præterea, Licitum est auferre ab aliquo id quod non est eius. Sed res quas infideles habent, non sunt eorum: dicit enim Aug. in epistola * ad Vincentium Donatistam (scilicet epist. 48.) *Res falsò appellatis vestras, quas nec juste possidetis, & secundum leges terrenorum regum amittere jussi estis.* Ergo videtur quod ab infidelibus aliquis licitè rapere possit.

* Epist. 48. in 2. parte ante finem Epistol. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Terrarum principes multa à suis subditis violenter extorquent: quod videtur ad rationem rapinæ pertinere. Grave autem videtur dicere, quod in hoc peccent: quia sic ferè omnes principes damnarentur. Ergo rapina in aliquo casu est licita.

Sed contra est, quod de quodlibet licitè accepto potest fieri Deo sacrificium, vel oblatio: Non autem potest fieri de rapina, secundum illud Isa. 61. *Ego Dominus diligens judicium & odio habens rapinam in holocaustum.* Ergo per rapinam aliquid accipere non est licitum.

### Conclusio.

*Peccat semper privata persona aliquid per violentiam rapiendo.*

Respondeo dicendum, quòd rapina quandam violentiam & coactionem importat, per quam contra iustitiam alicui aufertur quod suum est. In societate autem hominum nullus habet coactionem, nisi per publicam potestatem. Et ideo quicunque per violentiam aliquid alteri aufert, si sit privata persona, non utens publica

publica potestate, illicitè agit & rapinam committit: sicut patet in latronibus. Principibus verò potestas publica committitur ad hoc quòd sint iustitiæ custodes. Et ideo non licet eis violentia & coactione uti, nisi secundum iustitiæ tenorem: & hoc vel contra hostes pugnando, vel contra cives malefactores puniendo. Et quod per talem violentiam aufertur, non habet rationem rapinæ, cùm non sit contra iustitiam. Si vero contra iustitiam aliqui per publicam potestatem violenter abstulerint res aliorum, illicitè agunt, & rapinam committunt, & ad restitutionem tenentur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd circa prædam distinguendum est. Quia si illi qui deprædantur hostes, habeant bellum iustum, ea quæ per violentiam in bello acquirunt, eorum efficiuntur: Et hoc non habet rationem rapinæ: Unde nec ad restitutionem tenentur. Quamvis possint in acceptione prædæ iustum bellum habentes, peccare per cupiditatem ex prava intentione: si scilicet non propter iustitiam, sed propter prædam principaliter pugnent. Dicit enim * August. in lib. de Verbis Domini (serm. 19.) quòd *propter prædam militare peccatum est.* Si verò illi qui prædam accipiunt, habent bellum iniustum, rapinam committunt, & ad restitutionem tenentur.

* Ser. 19. circa princip. to. 10. Et habetur 23. qu. 1. c. Militare.

AD SECUNDUM dicendum, quòd intantum aliqui infideles res suas injustè possident, inquantum eas secundum leges terrenorum principum amittere iussi sunt: & ideo ab eis possunt per violentiam subtrahi, non privata auctoritate, sed publica.

AD TERTIUM dicendum, quòd si principes à subditis exigant quod eis secundum iustitiam debetur propter bonum commune conservandum, etiamsi violentia adhibeatur, non est rapina. Si verò aliquid principes indebitè extorqueant per violentiam, rapina est, sicut & latrocinium. Unde dicit * August. in 4. de civitate Dei (cap. 4. *Remota iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia? quia & latrocinia quid sunt, nisi parva regna?* Et Ezech. 22. dicitur: *Principes eius in medio eius quasi lupi rapientes prædam.* Unde & ad restitutionem tenentur, sicut & latrones. Et tantò graviùs peccant quàm latrones, quantò periculosiùs & communiùs contra publicam iustitiam agunt, cuius custodes sunt positi.

* lib. 4. c. 4. in princ. tom. 5.

### ARTICULUS IX.

*Vtrum furtum sit gravius peccatum, quàm rapina.*

Inf. q. 73. art. 3. ad 2. Et qu. 116. art. 2. ad 1. Et q. 114. art. 1. ad 4. * qu. 55. art. 4. & 5. † lib. 4. cap. 9. tom. 5.

AD NONUM sic proceditur. Videtur quòd furtum sit gravius peccatum, quàm rapina. Furtum enim super acceptionem rei alienæ habet adiunctam fraudem & dolum, quod non est in rapina. Sed fraus & dolus de se habent rationem peccati, ut suprà * habitum est. Ergo furtum videtur esse gravius peccatum, quàm rapina.

¶ 2. Præterea, Verecundia est timor de turpi actu, ut dicitur in † 4. Ethic. Sed magis verecundantur homines de furto, quàm de rapina. Ergo furtum est turpius, quàm rapina.

¶ 3. Præterea, Quantò aliquod peccatum pluribus nocet, tantò gravius esse videtur. Sed per furtum potest nocumentum inferri & magnis & parvis. Per rapinam autem solùm impotentibus, quibus potest violentia inferri. Ergo gravius videtur esse peccatum furti quàm rapinæ.

SED CONTRA est, quòd secundum leges graviùs punitur rapina, quàm furtum.

CONCLUSIO.

*Rapina gravius peccatum est furto, non modo ratione involuntarij, sed ratione iniuriosæ acceptionis.*

RESPONDEO dicendum, quòd rapina & furtum habent rationem peccati, sicut suprà * dictum est (art. 4. & 6.) propter involuntarium, quod est ex parte eius cui aliquid aufertur. Ita tamen quòd in furto est involuntarium per ignorantiam, in rapina autem est involuntarium per violentiam. Magis est autem aliquid involuntarium per violentiam, quam per ignorantiam: quia violentia directiùs opponitur voluntati quàm ignorantia. Et ideo rapina est gravius peccatum, quàm furtum. Est & alia ratio, quia per rapinam non solùm infertur alicui damnum in rebus, sed etiam vergit in quandam personæ ignominiam sive iniuriam. Et hoc præponderat fraudi vel dolo, quæ pertinent ad furtum. Unde patet responsio AD PRIMUM.

* Art. 4. & 6.

AD SECUNDUM dicendum, quòd homines sensibilibus inhærentes, magis gloriantur de virtute exteriori, quæ manifestatur in rapina; quàm de virtute interiori, quæ tollitur per peccatum. Et ideo minus verecundantur de rapina, quàm de furto.

AD TERTIUM dicendum, quòd licèt pluribus possit noceri per furtum, quàm per rapinam, tamen graviora nocumenta possunt inferri per rapinam, quàm per furtum: unde etiam ex hoc rapina est detestabilior.

## QUÆSTIO LXVII.

*De oppositis vitiis commutativæ iustitiæ, quæ consistit in verbis, & primò de iniustitia iudicis, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est de vitiis oppositis commutativæ iustitiæ, quæ consistunt in verbis, quibus læditur proximus. Et primò de his quæ pertinent ad iudicium. Secundò, de nocumentis verborum quæ fiunt extra iudicium.

Circa primum quinque consideranda occurrunt. Primò quidem, de iniustitia iudicis in iudicando: Secundò, de iniustitia accusatoris in accusando: Tertiò, de iniustitia ex parte rei in sua defensione: Quartò, de iniustitia testis in testificando: Quintò, de iniustitia advocati in patrocinando.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum aliquis possit iustè iudicare eum qui non est sibi subditus.

¶ Secundò, utrum liceat iudici iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ sibi proponuntur.

¶ Tertiò, utrum iudex possit aliquem iustè condemnare non accusatum.

¶ Quartò, utrum licitè pœnam relaxare.

## QUÆSTIONIS LXVII,

### De injustitia judicis,

Quadripartitò distributæ,

AXIOMA.

1 *Non licet judici, neque de* 1 *eo qui ipsi subjectus non est,*
3 *neque de* 3 *illo qui à nemine est accusatus, sententiam*
4 *pronuntiare. Neque* 4 *cuivis judici, sed supremo dumtaxat (idque accedente illius qui est injuriam passus, consensu) reo jam condemnato, pœnam remittere conce-*
2 *ditur.* 2 *Peccat quoque Iudex si propriam privatámque veritatis cognitionem, contra probationes & allegationes, in sententia ferenda, sequeretur.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum quis possit iustè iudicare eum, qui non est sibi subiectus.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod aliquis possit iustè iudicare eum qui non est sibi subditus. Dicitur enim Daniel. 13. quòd Daniel seniores de falso testimonio convictos, suo iudicio condemnavit. Sed illi seniores non erant subditi Danieli, quinimo ipsi erant iudices populi. Ergo aliquis potest licitè iudicare sibi non subditum.

Supr. qu. 60. art. 6. Et 4. dis. 17. q. 1. art. 1. q. 4. Et d. 68. q. 1. art. 1. cor.

¶ 2. Præterea, Christus non erat alicuius hominis subditus, quinimo ipse erat *rex regum, & dominus dominantium.* Sed ipse exhibuit se iudicio hominis. Ergo videtur quòd aliquis licitè possit iudicare aliquem, qui non est subditus eius.

¶ 3. Præterea, Secundum iura quilibet sortitur forum secundum rationem delicti; Sed quandoque ille qui delinquit non est subditus eius, ad quem pertinet forum illius loci: putà cum est alterius diœcesis, vel cum est exemptus. Ergo videtur quòd aliquis possit iudicare eum, qui non est sibi subditus.

SED CONTRA est, quod * Gregor. dicit super illud Deut. 23. *Si intraveris segetem, &c* dicit *falcem iudicij mittere non potes in eam segetem quæ alteri videtur esse commissa.*

* Refertur 6. q. 3. c. Scriptum est.

CONCLUSIO.

*Nullus aliquem iudicare potest, nisi sibi vel per ordinariam potestatem, vel commissionem subiectus sit.*

RESPONDEO dicendum, quòd sententia iudicis est quasi quædam particularis lex in aliquo particulari facto. Et ideo sicut lex generalis debet habere vim coactivam, ut patet per † Philosophum in 10 Ethic. (cap. ult.) ita etiam & sententia iudicis debet habere vim coactivam, per quam constringatur utraque pars ad servandam sententiam iudicis: alioquin iudicium non esset efficax. Potestatem autem coactivam non habet licitè in rebus humanis, nisi ille qui fungitur publica potestate. Et qui ea funguntur, superiores reputantur respectu eorum, in quos sicut in subditos potestatem accipiunt, sive habeant ordinariam, sive per commissionem. Et ideo manifestum est quòd nullus potest iudicare aliquem, nisi sit aliquo modo subditus eius vel per commissionem, vel per potestatem ordinariam.

† lib. 10. c. ult. t. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Daniel accepit potestatem ad iudicandum illos seniores, quasi commissam ex instinctu divino. Quod signatur per hoc quod ibidem dicitur: *Quòd suscitavit Dominus spiritum pueri iunioris.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd in rebus humanis aliqui propria sponte possunt se subiicere aliorum iudicio, quamvis non sint eis superiores: sicut patet in his qui compromittunt in aliquos arbitros. Et inde est quòd necesse est arbitrium pœna vallari: quia arbitri qui sunt superiores, non habent de se plenam potestatem coërcendi. Sic ergo & Christus propria sponte humano iudicio se subdidit: Sicut etiam & * Leo Papa se iudicio Imperatoris subdidit (Leo quartus nimirum Lodovico Augusto ad purganda crimina coram illo de quibus erat acusatus, ut in Decretis causâ 2. qu. 7. cap. *Nos si incompetenter* videre est.)

* Habetur 2. qu. 7. c. Nos si incompetenter.

AD TERTIUM dicendum, quòd Episcopus, in cujus diœcesi aliquis delinquit, efficitur superior eius ratione delicti, etiamsi sit exemptus, nisi fortè delinquat in re aliqua exempta, putà in administratione bonorum alicuius monasterij exempti. Sed si aliquis exemptus committat furtum, vel homicidium, vel aliquid huiusmodi, potest per ordinarium iustè condemnari.

### ARTICULUS II.

*Vtrum iudici liceat iudicare contra veritatem quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd iudici non liceat iudicare contra veritatem, quam novit, propter ea quæ in contrarium proponuntur. Dicitur enim Deut. 17. *Venies ad Sacerdotes Levitici generis & ad iudicem qui fuerit illo tempore, quæresque ab eo, qui indicabunt tibi iudicij veritatem.* Sed quandoque aliqua proponuntur contra veritatem, sicut cùm aliquid per falsos testes probatur. Ergo non licet iudici iudicare secundum ea quæ proponuntur & probantur contra veritatem, quam ipse novit.

Supr. qu. 64. art. 6. ad 1. Et 4. dist. qu. 1. ar. 1. c. 3. & quodl. 5. ar. 15. ad 1.

¶ 2. Præterea, Homo in iudicando debet divino iudicio confor-

mari: quia Dei judicium est, ut dicitur Deut. 1. Sed *judicium Dei est secundum veritatem*, ut dicitur Rom. 2. Et Isa. 13. prædicitur de Christo: *Non secundum visionem oculorum judicabit, neque secundum auditum aurium arguet: sed iudicabit in iustitia pauperes, & arguet in æquitate pro mansuetis terræ.* Ergo judex non debet secundum ea quæ coram ipso probantur, sententiam ferre contra ea quæ ipse novit.

¶ 3. Præterea, Idcirco in iudicio probationes requiruntur, ut fides fiat iudici de rei veritate: unde in his quæ sunt notoria, non requiritur iudicialis ordo, secundum illud 1. ad Tim. 5. *Quorundam hominum peccata manifesta sunt præcedentia ad iudicium.* Si ergo iudex per se cognoscat veritatem, non debet attendere ad ea quæ probantur, sed sententiam ferre secundum veritatem quam novit.

¶ 4. Præterea, Nomen *conscientiæ* importat applicationem scientiæ ad aliquid agibile, ut in 1. * habitum est (scilicet 1. part. qu. 79. art. 13.) Sed facere contra scientiam est peccatum. Ergo iudex peccat, si sententiam ferat secundum allegata contra conscientiam veritatis, quam habet.

* 1. qu. 79. a. 13.

SED CONTRA est, quod † Ambrosius dicit (super Psalmum: *Beati Immaculati*, Conc. 20. sect. 5. circa medium) *Bonus iudex nihil ex arbitrio suo facit, sed secundum leges & iura pronuntiat.* Sed hoc est iudicare secundum ea, quæ in iudicio proponuntur & probantur. Ergo iudex debet secundum huiusmodi iudicare, & non secundum proprium arbitrium.

† Ambr. in Psal. 118. ser. 20. ver. 4. ante medium tom. 4. Aug. de ver. relig. c. 31. item. 1.

CONCLUSIO.

*Cùm iudicium ad iudices spectet non secundum privatam, sed publicam potestatem, oportet eos iudicare, non secundum veritatem, quam ipsi, ut persona privata noverunt, sed secundum quod ipsis ut personis publicis per leges, per testes, per instrumenta & per allegata & probata res innotuit.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * dictum est (art. 1.) iudicare pertinet ad iudicem, secundum quod fungitur publica potestate: Et ideo informari debet in iudicando non secundum id quod ipse novit tanquam privata persona, sed secundum id quod sibi innotescit tanquam personæ publicæ. Hoc autem innotescit sibi & in communi & in particulari: in communi quidem per leges publicas, vel divinas vel humanas, contra quas nullas probationes admittere debet: in particulari autem negotio aliquo per instrumenta, & testes, & alia huiusmodi legitima documenta, quæ debet sequi in iudicando, magis quam id quod ipse novit tanquam privata persona. Ex quo tamen ad hoc adiuvari potest, ut districtiùs discutiat probationes inductas, ut possit earum defectum investigare. Quod si eas non possit de iure repellere, debet, sicut * dictum est, eas in iudicando sequi.

* Art. præc. & suprà q. 60. art. 2. 5. & 6.

* In isto art.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ideo præmittitur in illis verbis de quæstione iudicibus facienda, ut intelligatur quòd iudicare debent iudices veritatem secundum ea, quæ fuerunt sibi proposita.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Deo competit iudicare secundum propriam potestatem: Et ideo in iudicando informatur secundum veritatem quam ipse cognoscit, non secundum hoc quod ab aliis accipit. Et eadem ratio est de Christo, qui est verus Deus & homo. Alii autem iudices non iudicant secundum propriam potestatem, & ideo non est similis ratio.

AD TERTIUM dicendum, quòd Apostolus loquitur in casu quando aliquid non solùm est manifestum iudici, sed sibi & aliis, ita quòd reus nullo modo crimen inficiari potest, ut in notoriis, sed statim ex ipsa evidentia facti convincitur: si autem sit manifestum iudici & non aliis; vel aliis, & non iudici, tunc est necessaria iudicis discussio.

AD QUARTUM dicendum, quòd homo in his quæ ad propriam personam pertinent, debet informare conscientiam suam ex propria scientia. Sed in his quæ pertinent ad publicam potestatem, debet informare conscientiam suam secundum ea quæ in publico iudicio sciri possunt, &c.

## ARTICULUS III.

*Vtrum iudex possit aliquem condemnare, etiamsi non sit aliquis accusator.*

Opusc. 19. c. 5. fine.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd iudex possit aliquem iudicare, etiamsi non sit aliquis accusator. Humana enim iustitia derivatur à iustitia divina. Sed Deus peccatores iudicat, etiamsi nullus sit accusator. Ergo videtur, quòd homo possit in iudicio aliquem condemnare, etiamsi non adsit accusator.

¶ 2. Præterea, Accusator requiritur in iudicio adhoc quòd deferat crimen ad iudicem, sed quandoque potest crimen ad iudicem devenire alio modo, quàm per accusationem, sicut per denuntiationem, vel per infamiam, vel etiam si ipse iudex videat. Ergo iudex potest aliquem condemnare absque accusatore.

¶ 3. Præterea, Facta Sanctorum in Scripturis narrantur quasi quædam exemplaria humanæ vitæ. Sed Daniel simul fuit accusator & iudex contra iniquos senes, ut patet Daniel. 13. Ergo non est contra iustitiam: si aliquis aliquem condemnet tanquam iudex, & ipsemet sit accusator.

* Ad cor. 5. tom. 5. Habetur 2. q. 1. can. Si quis potestatem.

SED CONTRA est, quod 1. ad Cor. 5. * Ambr. exponens sententiam Apostoli de fornicatione, dicit: quòd *iudicis non est sine accusatore damnare: quia Dominus Iudam, cùm fuisset fur, quia non est accusatus minimè abiecit.*

CONCLUSIO.

*Non potest in criminibus iudex quemquam iudicare vel condemnare, nisi habeat accusatorem, cùm ut iustitiæ interpres nonnisi inter duos iustitiam administrare possit.*

RESPONDEO dicendum, quòd iudex est interpres iustitiæ. Unde * sicut Philosophus dicit in 5. Ethic. *homines ad iudicem confugiunt, sicut ad quandam iustitiam animatam.* Iustitia autem, sicut suprà † dictum est (qu. 58. art. 2.) non est ad seipsum, sed ad alterum. Et ideo oportet, quòd iudex inter aliquos duos diiudicet. Quod quidem fit cùm unus est actor & alius est reus. Et ideo in criminibus non potest aliquem iudicio condemnare iudex, nisi habeat accusatorem, secundum illud Actor. 25. *Non est consuetudo Romanis damnare aliquam hominem priusquam is qui accusatur, præsentes habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina, quæ ei obiiciuntur.*

* l. 5. c. 4. parum ante med. tom. 5.
† qu. 58. art. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Deus in suo iudicio utitur conscientia peccantis quasi accusatore, secundum illud Rom. 2. *inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium.* Vel etiam evidentia facti, quantum ad ipsum, secundum illud Gen. 4. *Vox sanguinis fratris tui Abel clamat ad me de terra.*

AD SECUNDUM dicendum, quod publica infamia habet locum accusatoris: Unde super illud Genes. 4. *Vox sanguinis fratris tui*, &c. dicit Gloss. *Evidentia perpetrati sceleris, accusatore non eget.* In denuntiatione verò, sicut suprà * dictum est (qu. 33. art. 7.) non intenditur punitio peccantis, sed emendatio. Et ideo nihil agitur contra eum, cuius peccatum denuntiatur, sed pro eo, & ideo non est ibi necessarius accusator. Pœna autem infertur propter rebellionem ad Ecclesiam: quæ, quia est manifesta, tenet locum accusatoris. Ex eo autem quod ipse iudex videt, non potest procedere ad sententiam ferendam, nisi secundum ordinem publici iudicij, quod tenet locum accusatoris.

* qu. 33. art. 7.

AD TERTIUM dicendum, quòd Deus in suo iudicio procedit ex propria notitia veritatis: non autem homo, ut suprà * dictum est (art. 2.) Et ideo homo non potest simul esse accusator, & testis, & iudex, sicut Deus. Daniel autem accusator fuit simul & iudex, quasi divini iudicii executor, cuius instinctu movebatur, ut * dictum est (art. 1. ad 1.)

* Art. præc.
* Art. 1. ad 1.

## ARTICULUS IV.

*Vtrum iudex licitè possit pœnam relaxare.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd iudex licitè possit pœnam relaxare. Dicitur enim Iacob. 2. *Iudicium sine misericordia ei, qui non facit misericordiam.* Sed nullus punitur propter hoc quòd non facit illud quod licitè facere non potest. Ergo quilibet iudex potest licitè misericordiam facere, relaxando pœnam.

3. 9. q. 46. artic 2. ad 1. Et d. 43. qu. 2. art. 2. ad 5. & 4. d. 46. quæst. 1. a. 2. q. 2. & q. 2. a. 1. q. 3. a. 3.

¶ 2. Præterea, Iudicium humanum debet imitari iudicium divinum. Sed Deus pœnitentibus relaxat pœnam, quia *non vult mortem peccatoris*, ut dicitur Ezech. 18. Ergo etiam homo iudex potest pœnitenti licitè laxare pœnam.

¶ 3. Præterea, Unicuique licet facere quod alicui prodest & nulli nocet. Sed absolvere reum à pœna prodest ei, & nulli nocet. Ergo iudex licitè potest reum à pœna absolvere.

SED CONTRA est, quod dicitur Deut. 13. de eo qui persuadet servire diis alienis, *non parcat ei oculus tuus, ut miserearis, & occultes eum, sed statim interficies eum.* Et de homicida dicitur, Deut. 19. *Morietur, nec misereberis eius.*

CONCLUSIO.

*Potest superior iudex pœnam reo relaxare, si passus iniuriam remittere velit.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex dictis patet, † duo sunt, quantum ad propositum pertinet, circa iudicem consideranda: quorum unum est, quod ipse habet iudicare inter accusatorem & reum; aliud autem est quòd ipse non fert iudicii sententiam, quasi ex propria, sed quasi ex publica potestate. Duplici ergo ratione impeditur iudex ne reum à pœna absolvere possit. Primò quidem ex parte accusatoris, ad cuius ius quandoque pertinet, ut reus puniatur, putà propter aliquam iniuriam in ipsum commissam, cujus relaxatio non est in arbitrio alicujus judicis: quia quilibet judex tenetur ius suum reddere unicuique: Alio modo impeditur, ex parte reipublicæ, cuius potestate fungitur, ad cuius bonum pertinet, quòd malefactores puniantur. Sed tamen quantum ad hoc differt inter inferiores iudices & supremum iudicem, scilicet principem, cui est plenariè potestas publica commissa: iudex enim inferior non habet potestatem absolvendi reum à pœna contra leges à superiore sibi impositas. Unde super illud Ioan. 19. *Non haberes adversum me potestatem ullam*, dicit August. * *Talem Deus dederat Pilato potestatem, ut esset sub Cæsaris potestate, ne ei omnino liberum esset accusatum absolvere.* Sed princeps qui habet plenariam potestatem in republica; si ille qui passus est iniuriam, velit eam remittere, poterit reum licitè absolvere, si hoc publicæ utilitati viderit non esse nocivum.

† Art. 2. & 3.

* Tract. 116. parum à med. c. 9.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd misericordia iudicis habet locum in his quæ arbitrio iudicis relinquuntur: in quibus boni viri est, ut sit diminutivus pœnarum, sicut Philosophus dicit in 5. * Ethic. In his autem quæ sunt determinata secundum legem divinam vel humanam, non est suum misericordiam facere.

* lib. 5. c. 10. circa finem. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Deus habet supremam potestatem iudicandi, & ad ipsum pertinet quidquid contra aliquem peccatur. Et ideo liberum ei est pœnam remittere, præcipuè cum peccato

peccato ex hoc pœna maximè debeatur, quod est contra ipsum: Non tamen remittit pœnam, nisi secundum quod decet suam bonitatem, quæ est omnium legum radix.

Ad tertium dicendum, quòd judex si ordinariè, pœnam remitteret, nocumentum inferet & communitati, cui expedit ut maleficia puniantur, ad hoc quod peccata vitentur: Unde Deut. 13. post pœnam seductoris subditur: *Vt omnis Israel audiens timeat, & nequaquam ultra faciat quippiam hujus rei simile.* Noceret etiam personæ cui est illata injuria, quæ recompensationem accipit per quandam restitutionem honoris, in pœna injuriantis.

## QUÆSTIO LXVIII.

*De pertinentibus ad justam accusationem, in quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum de est his quæ pertinent ad justam accusationem.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum homo accusare teneatur.
¶ Secundò, utrum accusatio sit facienda in scriptis.
¶ Tertiò, quomodo accusatio sit vitiosa.
¶ Quartò, qualiter male accusantes sint puniendi.

## QUÆSTIONIS LXVIII, De accusatione, quando & quomodo fieri debeat, Quadrifariam divisæ,

AXIOMA.

1 [1] *Nemo quempiam accusare debet, nisi de tali crimine quod & ad reipublicæ detrimentum vergat, & in judi-*
4 *cio probari possit.* [4] *Talionis enim pœna illi est constituta, qui reum objecti criminis convincere nequeat. Vt autem*
2 *legitimè & ritè procedat accusatio,* [2] *scripto peragi, &*
3 *à* [3] *calumnia, prævaricatione & tergiversatione, quæ sunt ipsius exitiales pestes, quam remotissima esse debet.*

### Articulus primus.

*Vtrum homo teneatur ad accusandum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd homo non teneatur ad accusandum. Nullus enim excusatur ab impletione divini præcepti propter peccatum, quia jam ex suo peccato commodum reportaret: sed aliqui propter peccatum redduntur inhabiles ad accusandum, sicut excommunicati, infames, & illi qui sunt de majoribus criminibus accusati, priusquam innoxii demonstrentur: ergo homo non tenetur ex præcepto divino ad accusandum.

¶ 2. Præterea, Omne debitum ex charitate dependet, quæ est finis præcepti. Unde dicitur Rom. 13. *Nemini quidquam debeatis, nisi ut invicem diligatis:* sed illud quod est charitatis homo debet omnibus; majoribus & minoribus, subditis & prælatis. Cum ergo subditi non debeant prælatos accusare, nec minores suos majores, ut per plura capitula probatur (causa 2.* quæst. 7.) videtur quod nullus ex debito teneatur accusare.

[* 2. q. 7. per multa c.]

¶ 3. Præterea, Nullus tenetur contra fidelitatem agere, quam debet amico: quia non debet alteri facere quod sibi non vult fieri. Sed accusare aliquem quandoque est contra fidelitatem, quam quis debet amico: dicitur enim Proverb. 11. *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana: qui autem fidelis est, celat amici commissum:* ergo homo non tenetur ad accusandum.

Sed contra est, quòd dicitur Levit. 5. *Si peccaverit anima, & audierit vocem jurantis, testisque fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est, nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam.*

CONCLUSIO.

*Si quod crimen quis sciverit quod, vergat in damnum reipublicæ si possit probare, tenetur ad accusationem; si verò crimen fuerit, quod probare non possit, minimè tenetur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà † dictum est, hæc est differentia inter denuntiationem & accusationem: quod in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis. Pœnæ autem præsentis vitæ non per se expetuntur, quia non est hic ultimum retributionis tempus, sed inquantum sunt medicinales conferentes vel ad emendationem personæ peccantis, vel ad bonum reipublicæ, cujus quies procuratur per punitionem peccantium. Quorum primum intenditur in denuntiatione, ut * dictum est: secundum autem propriè pertinet ad accusationem: & ideo si crimen fuerit tale, quod vergat in detrimentum reipubl. tenetur homo ad accusationem, dummodo sufficienter possit probare, quod pertinet ad officium accusatoris, putà cùm peccatum alicujus vergit in multitudinis corruptelam corporalem; seu spiritualem: si autem non fuerit tale peccatum quod in multitudinem redundet, vel etiam si sufficientem probationem adhibere non possit, non tenetur ad intentandum accusationem: quia ad hoc nullus tenetur, quod non potest debito modo perficere.

[† q. 33. ad. 6. & 7. & q. præ. art. 1. ad secundum.]
[* qu. 33. art. 7.]

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet, per peccatum reddi aliquem impotentem ad ea, quæ homines facere tenentur: sicut ad merendum vitam æternam, & ad assumendum Ecclesiastica sacramenta: nec tamen ex hoc homo reportat commodum: quinimo deficere ab eis, quæ tenetur facere, est gravissima pœna: quia virtuosi actus sunt quædam hominis perfectiones.

Ad secundum dicendum, quòd subditi Prælatos suos accusare prohibentur, qui non affectione charitatis, sed sua pravitate vitam eorum diffamare & reprehendere quærunt. Vel etiam si subditi accusare volentes fuerint criminosi, ut habetur † 2. q. 7. alioquin si fuerint alias idonei ad accusandum, licet subditis ex charitate suos Prælatos accusare.

[† 2. q. 7. Clericus & in sequentib. c.]

Ad tertium dicendum, quòd revelare secreta in malum personæ est contra fidelitatem, non autem si revelentur propter bonum commune, quod semper præferendum est bono privato. Et ideo contra bonum commune, nullum secretum licet recipere. Nec tamen omnino est secretum quod per sufficientes testes potest probari.

### Articulus II.

*Vtrum sit necessarium accusationem in scriptis fieri.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non sit necessarium accusationem in scriptis fieri. Scriptura enim adinventa est ad subveniendum humanæ memoriæ circa præterita. Sed accusatio in præsenti agitur, ergo accusatio scriptura non indiget.

[5. d. 19. 42. art 3. q. 1. ad 4. q. 4. 15. Et ad 6. a. 3. quol. 6. a. 13.]

¶ 2. Præterea, * 2. q. 8. dicitur: *Nullus absens accusare potest, nec ab aliquo accusari.* Sed scriptura ad hoc videtur esse utilis, ut absentibus aliquid significetur, ut patet per † August. 10. de Trinit. (cap. 1.) Ergo in accusatione non est necessaria scriptura, præsertim cum canon dicat, quòd *per scripta nullius accusatio suscipiatur.*

[* 2. q. 8. cap. Per scripta.]
[† l. 10. c. 1. aliquantulum à princip.]

¶ 3. Præterea, Sicut crimen alicujus manifestatur per accusationem, ita per denuntiationem. Sed in denuntiatione non est scriptura necessaria. Ergo videtur quod neque etiam in accusatione.

Sed contra est, quod dicitur * 2. q. 8. *Accusatorum persona sine scripto nunquam recipiantur.*

[* 2. q. 8. c. Accusatorem.]

CONCLUSIO.

*Non modo accusatio, sed & quæcunque in publicis aguntur judiciis, in scriptis fieri debent.*

Respondeo dicendum, quod sicut suprà † dictum est (art. 1. & qu. 67. art. 3.) quando in criminibus per modum accusationis agitur, accusator constituitur pars, ita quod judex inter accusatorem, & eum qui accusatur, medius constituitur ad examen justitiæ, in quo oportet, quantum possibile est, secundum certitudinem procedere. Quia vero ea, quæ verbo tenus dicuntur, facile labuntur à memoria, non posset judici esse certum quid & qualiter dictum sit, cum debet proferre sententiam, nisi esset in scriptis redactum. Et ideo rationabiliter institutum est, ut accusatio, sicut & alia quæ in judicio aguntur, redigatur in scriptis.

[† ar. præ. & q. præ. art. 3.]

Ad primum ergo dicendum, quòd difficile est singula verba (propter eorum multitudinem & varietatem) retinere: cujus signum est, quod multi eadem verba audientes si interrogarentur, non referrent ea similiter, post modicum tempus: Et cum modica verborum differentia sensum variet; ideo etiam si post modicum tempus debeat judicis sententia promulgari, expedit ad certitudinem judicii, ut accusatio redigatur in scriptis.

Ad secundum dicendum, quòd scriptura non solum necessaria est propter absentiam personæ quæ significat, vel cui est aliquid significandum, sed etiam propter dilationem temporis, ut dictum † est: & ideo cum dicit canon: *Per scripta nullius accusatio suscipiatur:* intelligendum est de absente qui per scripta accusationem mittat; non tamen excluditur, quin cum præsens fuerit, necessaria sit scriptura.

[† ad 1. arg.]

Ad tertium dicendum, quòd denuntiator non obligat se ad probandum. Unde nec punitur, si probare nequiverit. Et propter hoc in denuntiatione non est necessaria scriptura, sed sufficit si aliquis verbo denuntiet Ecclesiæ, quæ ex officio suo procedet ad fratris emendationem.

### Articulus III.

*Vtrum accusatio reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem, & tergiversationem.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd accusatio non reddatur injusta propter calumniam, prævaricationem, & tergiversationem. Quia, sicut dicitur * 2. quæst. 3. *calumniari est falsa crimina intendere.* Sed quandoque aliquis alteri falsum crimen objicit ex ignorantia facti, quæ excusat. Ergo videtur quod non semper reddatur injusta accusatio, si sit calumniosa.

[* 2. q. 3. c. Si quem pœnituerit.]

¶ 2. Præterea, † Ibidem dicitur, quòd *prævaricari est vera crimina abscondere.* Sed hoc non videtur esse illicitum: quia homo non tenetur ad omnia crimina detegenda, ut suprà dictum est * (art. 1. & q. 33. a. 7.) Ergo videtur quod accusatio non reddatur injusta ex prævaricatione.

[† 2. q. 3. c. Si quem pœnituerit.]
[* art. 1. & q. 33. a. 7.]

¶ 3. Præterea, Sicut ibidem † dicitur, *tergiversari est in universum ab accusatione desistere.* Sed hoc absque injustitia fieri potest: dicitur enim ibidem. *Si quem pœnituerit, criminaliter accusationem, & inscriptionem fecisse de eo quod probare non potuerit; si cum accusato innocente convenerit, invicem se absolvant:* Ergo accusatio non redditur injusta per tergiversationem.

[* 2. q. 3. c. Si quē pœnituerit.]
[† Loco nunc dicto.]

Sed contra est, quod ibidem * dicitur: *Accusatorum temeritas tribus modis detegitur. Aut enim calumniantur, aut prævaricantur, aut tergiversantur.*

[* 2. q. 3. c. Si quē pœnituerit.]

CONCLUSIO.

*Injusta omnis redditur accusatio, vel per calumniā, falsa crimina imponendo; vel per prævaricationem, fraudem scilicet in accusatione adhi*

*adhibendo, vel per tergiversationem, omnino videlicet ab accusatione desistendo.*

** Art. 1. hujus q.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * dictum est (art. 1.) accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis. Nullus autem debet nocere alicui injustè, ut bonum commune promoveat. Et ideo, in accusatione, duplici ratione contingit esse peccatum: uno modo ex eo quod aliquis injustè agit contra eum qui accusatur, crimina falsa ei imponendo quod est calumniari: alio modo, ex parte reipublicæ, cujus bonum principaliter attenditur in accusatione, dum aliquis impedit malitiosè punitionem peccati. Quod iterum dupliciter contingit. Uno modo fraudem in accusatione adhibendo, & hoc pertinet ad prævaricationem; nam *prævaricator* dicitur quasi *varicator*, qui adversam partem adjuvat, prodita causa sua. Alio modo, totaliter ab accusatione desistendo: quod est tergiversari. In hoc enim quod desistit ab hoc quod cœperat, quasi *tergum vertere* videtur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd homo non debet ad accusationem procedere nisi de re omnino sibi certa, in qua ignorantia facti locum non habeat. Nec tamen qui falsum crimen alicui imponit, calumniatur: sed solum qui ex malitia in falsam accusationem prorumpit. Contingit enim quandoque ex animi levitate ad accusationem procedere; quia scilicet aliquis nimis faciliter credit quod audivit: & hoc temeritatis est. Aliquando autem ex justo errore movetur aliquis ad accusandum. Quæ omnia secundum prudentiam judicis debent discerni, ut non pronuntiet eum calumniatum fuisse, qui vel ex levitate animi, vel ex justo errore in falsam accusationem prorupit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non quicunque abscondit vera crimina, prævaricatur: sed solum qui fraudulenter abscondit ea de quibus accusationem proponit; colludens cum reo, proprias probationes dissimulando, & falsas excusationes admittendo.

AD TERTIUM dicendum, quòd tergiversari est ab accusatione desistere omnino, animum accusandi deponendo, non qualitercunque, sed ordinatè. Contingit autem aliquem ab accusatione desistere ordinatè absque vitio dupliciter. Uno modo in ipso accusationis processu, si cognoverit esse falsum id de quo accusavit: & sic pari consensu sese absolvunt accusator & reus. Alio modo, si princeps ad quem pertinet cura boni communis, quod per accusationem intenditur, accusationem absolverit.

## ARTICULUS IV.

*Utrum accusator qui in probatione defecerit teneatur ad pœnam talionis.*

*4. di. 41. a. 5. q. 2. ad 1. & quodl. 11. a. 13. co. † 7. 3. c. Si quem pœnituerit.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd accusator qui in probatione defecerit, non teneatur ad pœnam talionis. Contingit enim quandoque aliquem ex justo errore ad accusationem procedere: in quo casu judex accusatorem absolvit, ut dicitur, † 2. quæst. Non ergo accusator, qui in probatione defecerit: tenetur ad pœnam talionis.

¶ 2. Præterea, Si pœna talionis ei qui injustè accusat, sit injungenda; hoc erit propter injuriam in aliquem commissam. Sed non propter injuriam commissam in personam accusati, quia sic princeps non posset hanc pœnam remittere: Nec etiam propter injuriam illatam in rempublicam, quia sic accusatus non posset eum absolvere. Ergo pœna talionis non debetur ei qui in accusatione defecerit.

** Habetur 2. q. 3. c. Eu. pœnituit.*

¶ 3. Præterea, Eidem peccato non debetur duplex pœna, secundum illud Nahum 1. *Non judicabit Deus bis in idipsum.* Sed ille qui in probatione deficit incurrit pœnam infamiæ, quam etiam Papa non videtur posse remittere secundum illud * Gelasii Papæ: *Quanquam animas per pœnitentiam salvare possimus, infamiam tamen abolere non possumus*; non ergo tenetur ad pœnam talionis.

*† Habetur 2. qu. 3. c. Qui non probaverit.*

SED CONTRA est, quod † Adrianus Papa dicit (causa 2. ubi supra.) *Qui non probaverit quod objecit, pœnam quam intulit ipse patiatur.*

### CONCLUSIO.

*Æquum est, ut si quis accusator in criminis probatione defecerit, & in periculum gravis pœnæ aliquem induxerit, similem, vel talionis patiatur pœnam.*

*† Art. 1. & 2.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est (art. 1. & 2.) † accusator in causa accusationis constituitur, pars intendens ad pœnam accusati. Ad judicem autem pertinet, ut inter eos justitiæ æqualitatem constituat. Justitiæ autem æqualitas hoc requirit, ut nocumentum quod quis alteri intentat, ipse patiatur, secundum illud Exod. 21. *Oculum pro oculo, dentem pro dente.* Et ideo justum est, ut ille qui per accusationem aliquem in periculum gravis pœnæ inducit, ipse etiam similem pœnam patiatur.

** lib. 5. c. 9. to. 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut * Philos. dicit in 5. Eth. (cap. 9. vel 8.) injustitiæ non semper competit *contrapassum* simpliciter: quia multum differt an aliquis voluntariè, vel involuntariè alium lædat. Voluntario autem debetur pœna; sed involuntario debetur venia. Et ideo quando judex cognoverit aliquem de falso accusasse, non voluntate nocendi, sed involuntariè propter ignorantiam ex justo errore, non imponit pœnam talionis (ut ex prædicto loco Decreti patet.)

AD SECUNDUM dicendum, quòd ille qui male accusat, peccat & contra personam accusati, & contra rempublicam. Unde propter utrumque punitur. Et hoc est, quod dicitur Deuter. 19. *Cumque diligentissimè perscrutantes, invenerint falsum testem dixisse contra fratrem suum mendacium, reddent ei sicut fratri suo facere cogitavit*; quod pertinet ad injuriam personæ. Et postea, quantum ad injuriam reipublicæ, subditur: *Et auferes malum de medio tui, ut audientes cæteri, timorem habeant, & nequaquam talia audeant facere.* Specialiter tamen personæ accusati facit injuriam, si de falso accuset. Et ideo accusatus si innocens fuerit potest ei injuriam suam remittere, maximè si non calumniosè accusaverit, sed ex animi levitate. Si verò ab accusatione innocentis desistat propter aliquam collusionem cum adversario, facit injuriam reipublicæ. Et hoc non potest ei remitti ab eo qui accusatur: sed potest ei remitti per principem, qui curam reipublicæ gerit.

AD TERTIUM dicendum, quòd pœnam talionis meretur accusator in recompensationem nocumenti, quod proximo inferre intentat. Sed pœna infamiæ ei debetur propter malitiam ex qua calumniosè alium accusavit. Et quandoque quidem princeps remittit pœnam, & non abolet infamiam; Quandoque autem etiam infamiam abolet. Unde & Papa potest hujusmodi infamiam abolere. Et quod dicit † Papa Gelasius, *infamiam abolere non possumus*, intelligendum est de infamia facti, vel quia eam abolere aliquando non expedit: vel etiam loquitur de infamia irrogata per judicem civilem, sicut dicit Gratianus.

*† Loco citato in arg.*

## QUÆSTIO LXIX.

*De vitiis contra justitiam ex parte rei, in quatuor articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de peccatis quæ sunt contra justitiam ex parte Rei.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum peccet aliquis mortaliter, veritatem negando, per quam condemnaretur,

¶ Secundò, utrum liceat alicui se calumniosè defendere.

¶ Tertiò, utrum liceat alicui judicium subterfugere, appellando.

¶ Quartò, utrum liceat alicui condemnato per violentiam se defendere, si adsit facultas.

### QUÆSTIONIS LXIX,
### De Rei, seu accusati injustitia,
### In quatuor partes distributæ,
### AXIOMA.

1 *Quemadmodum 1 Judici 2 sciscitanti nunquam menda-*
2 *cium licet obtrudere, sed aut veritatem, aut nihil respon-*
*dere oportet (veritatem quidem, quando quæ sui sunt*
*officij interrogat judex: Nihil vero, quando muneris sui*
*atque functionis limites sciscitando, transgreditur. Sic*
3 *à 3 judice rectè & fideliter suo fungente officio, ad alium*
*judicem moræ protrahendæ causa, reo appellare nun-*
4 *quam licet, neque se contra 4 judicem, à quo justa capi-*
*tis sententia lata sit defendere. Si verò judex quem-*
*piam reum injustè gravasset, appellatio ab eo ad alium*
*judicem; & si iniquè capitis condemnasset, contra illum*
*ut contra latronem ut opprimentem, defensio licita atque*
*permissa foret.*

## ARTICULUS I.

*Utrum absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare; per quam condemnaretur.*

*4. di. 17. q. 3. ar. 1. q. 2. ad 1. & 3. & d. 19. qu. 2. ar. 3. q. 1. ad 5. & cu. 2. cor. * Chrysost. 31. ad Heb. a me. c. 2.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd absque peccato mortali possit accusatus veritatem negare per quam condemnaretur. Dicit enim * Chrysost. (homil. 31. in epist. ad Hebræos) *Non tibi dico ut te prodas in publicum, neque apud alium accuses.* Sed si veritatem confiteretur in judicio accusatus, se ipsum proderet, & accusaret. Non ergo tenetur veritatem dicere: & ita non peccat mortaliter, si in judicio mentiatur.

¶ 2. Præterea, Sicut mendacium officiosum est, quando aliquis mentitur, ut alium à morte liberet: ita mendacium officiosum esse videtur, quando aliquis mentitur ut se liberet à morte: quia plus sibi tenetur, quam alteri. Mendacium autem officiosum non ponitur esse peccatum mortale, sed veniale. Ergo si accusatus veritatem in judicio neget, ut se à morte liberet, non peccat mortaliter.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum mortale est contra charitatem, ut suprà † dictum est (qu. 24. a. 12.) Sed quod accusatus mentiatur, excusando se à peccato sibi imposito, non contrariatur charitati, neque quantum ad Dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi. Ergo hujusmodi mendacium non est peccatum mortale.

*† qu. 24. art. 12.*

SED CONTRA. Omne quod est contrarium divinæ gloriæ est peccatum mortale: quia ex præcepto tenemur *omnia in gloriam Dei facere*, ut patet 1. Corinth. 10. Sed quod reus id quod contra se est, confiteatur, pertinet ad gloriam Dei, ut patet per illud quod Josue dixit ad Achan, *Fili mi da gloriam Domino Deo Israel, & confitere atque indica mihi quid feceris, ne abscondas*, ut habetur Josue 7. Ergo mentiri ad excusandum peccatum, est peccatum mortale.

### CONCLUSIO.

*Non potest accusatus in judicio, veritatem interrogatus à judice mentiri, vel negare, absque mortalis criminis incursu, potest tamen*

*tamen non respondere judici in his quæ interrogatur non secundum juris ordinem, ac subterfugere per appellationem ad superiorem judicem.*

RESPONDEO dicendum, quòd quicunque facit contra debitum justitiæ mortaliter peccat, sicut supra * dictum est (qu. 59. art. 4.) Pertinet autem ad debitum justitiæ, quod aliquis obediat suo superiori in his ad quæ jus prælationis se extendit. Judex autem ut suprà † dictum est (qu. 67. art. 1.) superior est respectu ejus qui judicatur. Et ideo, ex debito tenetur accusatus judici veritatem exponere, quam ab eo secundum formam juris exigit. Et ideo, si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit, mortaliter peccat. Si vero judex hoc exquirat, quod non potest secundum ordinem juris, non tenetur ei accusatus respondere, sed potest vel per appellationem, vel aliter licitè subterfugere: mendacium tamen dicere non licet.

* qu. 59. art. 4.

† qu. 67. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd quando aliquis secundum ordinem juris à judice interrogatur, non ipse se prodit, sed ab alio proditur, dum ei necessitas respondendi imponitur, per eum cui obedire tenetur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd mentiri ad liberandum aliquem à morte cum injuria alterius, non est mendacium simpliciter officiosum, sed habet aliquid de perniciosi admixtum. Cum autem aliquis mentitur in judicio ad excusationem sui, injuriam facit ei cui obedire tenetur, dum sibi denegat quod ei debet, scilicet confessionem veritatis.

AD TERTIUM dicendum, quòd ille qui mentitur in judicio: se excusando, facit & contra dilectionem Dei, cujus est judicium: & contra dilectionem proximi; tum ex parte judicis, cui debitum negat: tum ex parte accusatoris, qui punitur si in probatione deficiat. Unde & in Psalm. 140. dicitur: *Ne declines cor meum in verba malitiæ ad excusandas excusationes in peccatis.* Ubi dicit Gloss. *Hæc est consuetudo impudentium ut deprehensi, per aliqua falsa se excusent.* Et * Greg. 22. Moral. exponens illud Job. 31. *Si abscondi quasi homo peccatum meum,* dicit: *Usitatum humani generis vitium est, & latendo peccatum committere, & commissum, negando abscondere: & convictum, defendendo multiplicare.*

* l. 22. c. 13. in pr.

## ARTICULUS II.

*Utrum accusato liceat calumniosè se defendere.*

Inf. ar 3. cor.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod accusato liceat calumniosè se defendere. Quia secundum jura civilia in causa sanguinis licitum est cuilibet adversarium suum corrumpere. Sed hoc maximè est calumniosè se defendere. Ergo non peccat accusatus in causa sanguinis, si calumniosè se defendat.

¶ 2. Præterea, Accusator cum accusato colludens, pœnam recipit à legibus constitutam, ut habetur * 2. qu. 3. (cap. *si quem* ut jam sup.) Non autem imponitur pœna accusato pro hoc quod cum accusatore colludit. Ergo videtur quod liceat accusato calumniosè se defendere.

* 2. q. 3. c. Si quē pœnituerit.

¶ 3. Præterea, Proverb. 14. dicitur: *Sapiens timet & declinat à malo: stultus autem transilit & confidit.* Sed illud quod fit per sapientiam non est peccatum. Ergo si aliquis qualitercunque se liberet à malo, non peccat.

SED CONTRA est, quod in causa criminali juramentum de calumnia est præstandum, ut habetur * c. extra de juramento calumniæ, *Inhærentes*: Quod non esset si calumniosè se defendere liceret. Ergo non est licitum accusato calumniosè se defendere.

* cap 1. extra de jure calum.

CONCLUSIO.

*Non potest reus accusatus in judicio calumniosè se defendere, sed potest in his ad quæ non tenetur respondere, vel veritatem occultare, vel aliquo alio modo tutè se defendere, nullo autem modo ei licet vel falsitatem dicere, vel veritatem, quam confiteri tenetur, tacere, vel quoquomodo mentiri.*

RESPONDEO dicendum, quòd aliud est veritatem tacere, aliud est falsitatem proponere. Quorum primum in aliquo casu licet: Non enim aliquis tenetur omnem veritatem confiteri, sed illam solum, quam ab eo potest, & debet requirere judex secundum ordinem juris: putà cum præcessit infamia super aliquo crimine, vel aliqua expressa indicia apparuerunt, vel etiam cum præcessit probatio semiplena. Falsitatem tamen proponere in nullo casu licet alicui. Ad id autē quod licitum est, potest aliquis procedere vel per vias licitas & fini intento accommodas, quod pertinet ad prudentiam: vel per aliquas vias illicitas & proposito fini incongruas, quod pertinet ad astutiam, quæ exercetur per fraudem & dolum, ut ex suprà * dictis patet (q. 55. a. 4. & 5.) Quorum primum est laudabile, secundum verò vitiosum. Sic ergo reo qui accusatur, licet se defendere, veritatem occultando quam confiteri non tenetur per aliquos convenientes modos, putà si non respondeat ad quæ respondere non tenetur: hoc autem non est calumniosè se defendere, sed magis, prudenter evadere. Non autem licet ei vel falsitatem dicere, vel veritatem tacere quam confiteri tenetur. Neque etiam aliquam fraudem vel dolum adhibere, quia fraus & dolus vim mendacii habent. Et ideo est calumniosè se defendere.

* qu. 55. a. 4. & 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd multa secundum leges humanas impunita relinquuntur, quæ secundum divinum judiciū sunt peccata; sicut patet in simplici fornicatione: quia lex humana non exigit ab homine omnimodam virtutem, quæ paucorum est: & non potest inveniri in tanta multitudine populi, quantam lex humana habet necesse sustinere. Quod autem aliquis non velit aliquando peccatum committere ut mortem corporalem evadat, cujus periculum in causa sanguinis imminet reo, est perfectæ virtutis: quia *omnium terribilium maximè terribilis est mors*, ut dicitur in 3. * Ethic. Et ideo si reus in causa sanguinis corrumpat adversarium suum, peccat quidem inducendo eum ad illicitum, non autem huic peccato lex civilis adhibet pœnam: & pro tanto licitum esse dicitur.

* l. 3. c. 6. tom. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd accusator, si colludat cum reo qui noxius est, pœnam incurrit: ex quo patet quod peccat. Unde cum inducere aliquem ad peccatum, sit peccatum, vel qualitercunque peccati participem esse, cum Apostolus dicat dignos morte eos qui peccantibus consentiunt; manifestum est quod etiam reus peccat, cum adversario colludendo, non tamen secundum leges humanas imponitur ei pœna, propter rationem jam * dictam.

* In solutione ad 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd sapiens non abscondit se calumniosè, sed prudenter.

## ARTICULUS III.

*Utrum reo liceat judicium per appellationem declinare.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod reo non liceat judicium declinare per appellationem. Dicit enim Apostol. Rom. 13. *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit.* Sed reus appellando, recusat subjici potestati superiori, scilicet judici. Ergo peccat.

¶ 2. Præterea, Majus est vinculum ordinariæ potestatis, quam propriæ electionis. Sed sicut legitur 2. † qu. 6. *A judicibus quos communis consensus elegerit non licet provocare.* Ergo multo minus licet appellare à judicibus ordinariis.

† 2. q. 6. A judicibus.

¶ 3. Præterea, Illud quod semel est licitum, semper est licitum. Sed non est licitum appellare post decimum diem, neque tertio super eodem. Ergo videtur quod appellatio non sit secundum se licita.

SED CONTRA est, quod Paulus Cæsarem appellavit, ut habetur Act. 25.

CONCLUSIO.

*Superiorem appellare in causa justa, ubi quis nimium à judice gravatur, reo licet: appellare autem injustè, causa afferendæ moræ, ne sententia proferatur, minimè licet.*

RESPONDEO dicendum, quòd duplici de causa contingit aliquem appellare. Uno quidem modo confidentia justæ causæ, quia videlicet injustè à judice gravatur. Et sic licitum est appellare. Hoc enim est prudenter evadere. Unde * 2. quæst. 6. dicitur *omnis oppressus, libere sacerdotū,* (si voluerit,) *appellet judicium, & à nullo prohibeatur.* Alio modo aliquis appellat causa afferendæ moræ, ne contra eum justa sententia proferatur. Et hoc est calumniosè se defendere: quod est illicitum sicut † dictum est (art. 2.) Facit enim injuriam & judici, cujus officium impedit: & adversario suo, cujus institiam quantum potest, perturbat. Et ideo, sicut dicitur 2. q. 6. (cap. *omnino* ex legibus Theodosii: tit. 37. cap. 1.) *omnimodo puniendus est, cujus appellatio injusta pronuntiatur.*

* 2. q. 6. Omnis oppressus.

† ar. præced.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd potestati inferiori in tantum aliquis subjici debet, in quantum ordinem superioris servat: à quo si exorbitaverit, ei subjici non oportet, putà si aliud jusserit Proconsul & aliud Imperator, ut patet per * Gloss. Rom. 13. Cùm autem judex aliquem injustè gravat, quantum ad hoc relinquit ordinem superioris potestatis, secundum quam necessitas sibi justè judicandi imponitur. Et ideo licitum est ei qui contra justitiam gravatur, ad directionem superioris potestatis recurrere appellando, vel ante sententiam, vel post. Et quia non præsumitur esse rectitudo, ubi vera fides non est, ideo non licet catholico ad infidelem judicem appellare, secundum illud 2. qu. 6. * *Catholicus, qui causam suam sive justam, sive injustam ad judicium alterius fidei judicis provocaverit, excommunicetur.* Nam & Apostolus arguit eos, qui judicio contendebant apud infideles.

* Est Aug. ser. 6 de verb. D. tom. 10.

* 2. q. 6. c. Catholicus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ex proprio defectu vel negligentia procedit, quod aliquis sua sponte se alterius judicio subjiciat, de cujus justitia non confidit. Levis etiam animi esse videtur, ut non permaneat in eo quod semel approbavit. Et ideo rationabiliter denegatur subsidium appellationis à judicibus arbitrariis, qui non habent potestatē, nisi ex consensu litigantium. Sed potestas judicis ordinarii non dependet ex consensu illius qui ejus judicio subditur; sed ex auctoritate regis & principis, qui eum instituit. Et ideo contra ejus injustum gravamen, lex tribuit appellationis, subsidium: Ita quod etiamsi sit simul ordinarius & arbitrarius judex, potest ab eo appellari; quia videtur ordinaria potestas occasio fuisse, quod arbiter eligeretur, nec debet ad defectum imputari ejus qui consensit in eum sicut in arbitrum, non ut in eum, quem princeps judicem ordinarium dedit.

AD TERTIUM dicendum, quòd æquitas juris ita subvenit uni parti, quod altera non gravetur. Et ideo tempus decem dierum concessit ad appellandum, quod sufficiens æstimavit ad deliberandum, an expediat appellare. Si vero non esset determinatum tempus, in quo appellare liceret; semper certitudo judicii remaneret in suspenso: & ita pars altera damnificaretur. Ideo autem non est consensum ut tertiò aliquis appellet super eodem; quia non est probabile, toties judices à recto judicio declinare.

ART.

ARTICULUS IV.

*Utrum liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd liceat condemnato ad mortem se defendere, si possit. Illud enim ad quod natura inclinat, semper est licitū, quasi de jure naturali existens. Sed naturæ inclinatio est ad resistendum corrumpentibus non solum in hominibus & animalibus: sed etiam in insensibilibus rebus. Ergo licet reo condemnato resistere, si potest, ne tradatur in mortem.

¶ 2. Præterea, Sicut aliquis sententiam mortis contra se latam subterfugit resistendo, ita etiam fugiendo. Sed licitum esse dicitur quod aliquis se à morte per fugam liberet secundum illud Eccl. 8. *Longè esto ab homine potestatem habente occidendi, & non suspicaberis*, &c. Ergo etiam licitum est reo resistere.

¶ 3. Præterea, Proverb. 24. dicitur: *Erue eos qui ducuntur ad mortem, & eos qui trahuntur ad interitum liberare ne cesses.* Sed plus tenetur aliquis sibi, quam alteri. Ergo licitum est, quod aliquis condemnatus, seipsum defendat, ne morti tradatur.

SED CONTRA est, quod dicit Apostolus Rom. 13. *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit, & ipse sibi damnationem acquirit.* Sed condemnatus, se defendendo, potestati resistit, quantum ad hoc in quo est divinitus instituta *ad vindictam malefactorum, laudem verò bonorum.* Ergo peccat se defendendo.

CONCLUSIO.

*Non potest absque peccato ad mortem justè condemnatus se defendere, potest autem se defendere in causa injustæ condemnationis.*

RESPONDEO dicendum, quod aliquis damnatur ad mortem dupliciter. Uno modo justè, & sic non licet condemnato se defendere. Licitum enim est judici eum resistentem impugnare. Unde relinquitur, quod ex parte ejus sit bellum injustum: Unde indubitanter peccat. Alio modo condemnatur aliquis injustè, & tale judicium simile est violentiæ latronum secundum illud Ezech. 22. *Principes ejus in medio illius quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem.* Et ideo sicut licet resistere latronibus: ita licet resistere in tali casu malis principibus, nisi fortè propter scandalum vitandum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timeretur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ideo homini data est ratio, ut ea ad quæ natura inclinat, non passim, sed secundum rationis ordinem exequatur. Et ideo non quælibet defensio sui est licita, sed solum quæ fit cum debito moderamine.

AD SECUNDUM dicendum, quòd nullus ita condemnatur, quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur. Et ideo non tenetur facere id unde mors sequatur: quod est manere in loco, unde ducatur ad mortem. Tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod justum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus, ut fame moriatur, non peccat, si cibum sibi occultè ministratum sumat, quia non sumere, esset seipsum occidere.

AD TERTIUM dicendum, quòd per illud dictum Sapientis non inducitur aliquis ad liberandum alium à morte contra ordinem justitiæ: Unde nec seipsum, contra justitiam resistendo, aliquis debet liberare à morte.

## QUÆSTIO LXX.

*De injustitia ad testis personam pertinente, in quatuor articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de injustitia pertinente ad personam testis.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum homo teneatur ad testimonium ferendum.

¶ Secundò, utrum duorum vel trium testimonium sufficiat.

¶ Tertiò, utrum alicujus testimonium repellatur absque ejus culpa.

¶ Quartò, utrum perhibere falsum testimonium sit peccatum mortale.

### QUÆSTIONIS LXX, De officio & injustitia testium, In quatuor partes divisæ,

AXIOMA.

1 [1] *Superiori testimonium exigenti secundum ordinem juris de manifesto crimine, cujus infamia ante laboravit reus, semper debet subditus in judicio interrogatus veritatem respondere. Si verò is judex qui testimonium exigit, superior non sit ad liberandum quidem innocentem, quilibet vel testando, vel aliter veritatem patefaciendo eniti debet. Ad nocentem verò damnandum, nemo tali judici testimonium petenti obtemperare tenetur. Sed ut verum sit testimonium, sive coram superiore, sive coram alio dicatur judice, summa cura provi-*
4 *dendum est, quod [4] falsum lethale sit crimen, utpote in quo perjurii, injustitiæ, atque mendacii perversitas inclusa tenetur. Cæterum de numero & qualitate*
2 *testium, istud habent Christiana leges. [2] Duorum aut trium testimonium, tametsi demonstrationis certitudinem non obtineat, sufficere tamen ad fidem in judicio*
3 *faciendam, & [3] productum testem non modo propter culpam, sed etiam conditionem, ætatem, aut aliam quancunque causam enervantem testimonii probabilitatem, repelli posse.*

ARTICULUS I.

*Utrum homo teneatur ad testimonium ferendum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd homo non teneatur ad testimonium ferendum. Dicit enim * August. in quæst. Genes. quòd Abraham dicens de uxore sua, *Soror mea est*, veritatem celari voluit, non mendacium dici. Sed veritatem celando, aliquis à testificando abstinet. Ergo non tenetur aliquis ad testificandum.

*I. f. art. 3. ad tertiū. * qu. 26. ad fi. c. 4. Et lib. 22. cont. Faust. c. 35.*

¶ 2. Præterea, Nullus tenetur fraudulenter agere. Sed Proverb. 11. dicitur: *Qui ambulat fraudulenter, revelat arcana: qui autem fidelis est, celat amici commissum.* Ergo non tenetur homo semper ad testificandum, præsertim super his quæ sunt sibi in secreto ab amico commissa.

¶ 3. Præterea, Ad ea quæ sunt de necessitate salutis, maximè tenentur clerici & sacerdotes. Sed clericis & sacerdotibus prohibetur ferre testimonium in causa sanguinis. Ergo testificari non est de necessitate salutis.

SED CONTRA est, quod August. dicit: *Qui veritatem occultat, & qui dicit mendacium, uterque reus est: Ille, quia prodesse non vult; hic, quia nocere desiderat.*

CONCLUSIO.

*In manifestis criminibus, & in iis de quibus, infamia præcessit, homo petente suo superiore, secundum ordinem iuris, testimonium ferre tenetur, in aliis verò, aut petente eo qui non esset superior ad liberationem quidem rei, non autem ad eius condemnationem tenetur quis testimonium in iudicio dicere.*

RESPONDEO dicendum, quòd in testimonio ferendo distinguendum est: quia aliquando requiritur testimonium alicujus, aliquando non requiritur. Si requiritur testimonium alicujus subditi auctoritate superioris, cui in his quæ ad justitiam pertinent, obedire tenetur, non est dubium, quin teneatur testimonium ferre in his quibus secundum ordinem juris testimonium ab eo exigitur, puta in manifestis, & in his de quibus infamia præcessit. Si autem exigitur ab eo testimonium in aliis, puta in occultis, & de quibus infamia non præcessit, non tenetur ad testificandum: Si vero requiratur ejus testimonium non auctoritate superioris cui obedire tenetur, tunc distinguendum est: quia si testimonium requiratur ad liberandum hominem, vel ab injusta morte seu pœna quacunque, vel à falsa infamia, vel ab aliquo damno, tunc tenetur homo ad testificandum. Et, si ejus testimonium non requiritur, tenetur facere quod in se est, ut veritatem denuntiet alicui qui ad hoc possit prodesse. Dicitur enim in Psalm. 81. *Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate.* Et Proverb. 24. *Erue eos qui ducuntur ad mortem:* & Rom. 1. dicitur: *Digni sunt morte non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Ubi dicit Gloss. * *Consentire est tacere, cum possis redarguere.* Super his verò quæ pertinent ad condemnationem alicujus, non tenetur aliquis ferre testimonium, nisi cùm à superiore compellitur secundum ordinem juris: quia si circa hoc veritas occultetur, nulli ex hoc speciale damnum nascitur. Vel si immineat periculum accusatori non est curandum, quia ipse in hoc periculum sponte se ingessit. Alia autem ratio est de reo, cui periculum imminet eo nolente.

** Est gl. Ambr. in istum locum. c. 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de occultatione veritatis in casu illo, quando aliquis non compellitur superioris auctoritate veritatem propalare, & quando occultatio veritatis nulli specialiter est damnosa.

AD SECUNDUM dicendum, quòd de illis quæ homini sunt commissa in secreto per confessionem, nullo modo debet testimonium ferre: quia hujusmodi non scit ut homo, sed tanquam Dei minister, & majus est vinculum sacramenti quolibet hominis præcepto. Circa ea verò quæ aliter homini sub secreto committuntur, distinguendum est. Quandoque enim sunt talia quæ statim cùm ad notitiam hominis venerint, homo ea manifestare tenetur, puta si pertinent ad corruptionem multitudinis spiritualem, vel corporalem, vel in grave damnum alicujus personæ, vel si quid aliud est hujusmodi quod quis propalare tenetur, vel testificando, vel denuntiando. Et contra hoc debitum obligari non potest per secreti commissum, quia in hoc frangeret fidem, quam alteri debet. Quandoque verò sunt talia quæ quis prodere non tenetur: unde potest obligari ex hoc quod sibi sub secreto committuntur: & tunc nullo modo tenetur ea prodere, etiam ex præcepto superioris, quia servare fidem est de jure naturali; Nihil autem potest præcipi homini contra id quod est de jure naturali.

AD TERTIUM dicendum, quòd operari vel cooperari ad occisionem hominis, non competit ministris altaris, ut suprà * dictum est. Et ideo secundum juris ordinem compelli non possunt ad ferendum testimonium in causa sanguinis.

** qu. 64. art. 4.*

ARTICULUS II.

*Utrum sufficiat duorum vel trium testimonium.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd non sufficiat duorum vel trium testimonium. Iudicium enim certitudinē requirit. Sed non habetur certitudo veritatis per dictum duorum testium, Legitur enim 3. Reg. 21. quod Naboth, ad dictum duorum

duorum testium falsò condemnatus est: ergo duorum vel trium testimonium non sufficit.

¶ 2. Præterea, Testimonium ad hoc quòd sit credibile, debet esse concors. Sed plerumque duorum vel trium testimonium in aliquo discordat, ergo non est efficax ad veritatem in judicio probandam.

[* 2. q. 5. c. præsul.] ¶ 3. Præterea, Secunda * quæstione quinta dicitur: *Præsul non damnetur, nisi septuaginta duobus testibus: presbyter autem Cardinalis nisi sexaginta quatuor testibus, non damnabitur: diaconus Cardinalis urbis Romæ nisi in viginti septem testibus, non condemnabitur: subdiaconus, acolytus, exorcista, lector, ostiarius, nisi cum septem testibus non condemnabitur.* Sed magis est periculosum peccatum ejus, qui in majori dignitate constitutus est, & ita minus est tolerandum. Ergo nec in aliorum condemnatione sufficit duorum vel trium testimonium.

Sed contra est, quod dicitur Deuteron. 17. *In ore duorum vel trium testium peribit, qui interficietur.* Et infra 19. *In ore duorum, vel trium testium stabit omne verbum.*

CONCLUSIO.

*Duorum vel trium testium assertio, in omni judicio necessaria est, atque sufficit.*

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosophum in 1. * Ethicorum (cap. 1. & 7. vel 3. & 11.) Certitudo non est [* lib. 1. c. 1. circa prin. & c. 7. circa fin. t. 5.] similiter quærenda in omni materia. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur judicia, & exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eò quòd sunt circa contingentia & variabilia. Et ideo sufficit probabilis certitudo, quæ ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus à veritate deficiat. Est autem probabile, quod magis veritatem contineat dictum multorum, quam dictum unius. Et ideo cum reus sit unus, qui negat, sed multi testes asserant idem cum actore, rationabiliter institutum est jure divino & humano, quod dicto testium stetur. Omnis autem multitudo in tribus comprehenditur, scilicet principio, medio & fine. Unde secundum Philosoph. [* lib. 1. text. 1.] in 1. * de Cœlo (text. 2.) *omne & totum in tribus ponimus.* Ternarius quidem constituitur asserentium, cum duo testes conveniunt cum auctore. Et ideo requiritur binarius testium, vel ad majorem certitudinem, ut sit ternarius, qui est multitudo perfecta in ipsis testibus. Unde Eccles. 4. dicitur: *Funiculus* [* Tract. 36. in Io. in ult. pag. ante fin. t. 9.] *triplex difficile rumpitur.* * August. autem super illud Joan. 8. *Duorũ hominum testimonium verum est,* (tract. 36.) dicit quod *in hoc est Trinitas secundum mysterium commendata, in qua est perpetua firmitas veritatis.*

Ad primum ergo dicendum, quòd quantacunque multitudo testium determinaretur, posset quandoque testimonium esse iniquum, cum scriptum sit Exod. 23. *Non sequêris turbam ad faciendum malum.* Nec tamen, quia non potest in talibus infallibilis certitudo haberi, debet negligi certitudo quæ probabiliter haberi potest per duos vel tres testes, ut * dictum est. [* In cor. art.]

Ad secundum dicendum, quòd discordia testium in aliquibus principalibus circunstantiis, quæ variant substantiam facti (puta in tempore, vel in loco, vel in personis, de quibus principaliter agitur) aufert efficaciam testimonii: quia si discordant in talibus, videntur singulares esse in suis testimoniis, & de diversis factis loqui. Puta si unus dicat hoc factum esse tali tempore, vel loco: alius alio tempore vel loco, non videntur de eodem facto loqui. Non tamen præjudicatur testimonio, si unus dicat se non recordari, & alius asserat determinatum tempus vel locum. Et si in talibus omnino discordaverint testes actoris & rei, si sint æquales numero & pares dignitate, statur pro reo; quia facilior debet esse judex ad absolvendum, quam ad condemnandum; nisi fortè in causis favorabilibus, sicut est causa libertatis & hujusmodi. Si verò testes ejusdem partis dissenserint, debet judex ex motu sui animi percipere cui parti sit standum, vel ex numero testium, vel ex dignitate eorum, vel ex favorabilitate causæ, vel ex conditione negotii & dictorum. Multò autem magis testimonium unius repellitur, si sibiipsi diffideat, interrogatus de visu & scientia: non autem si diffideat, interrogatus de opinione & fama, quia potest secundum diversa visa & audita, diversimodè motus esse ad respondendum. Si vero sit discordia testimonii in aliquibus circonstantiis non pertinentibus ad substantiam facti, puta si tempus fuerit nubilosum vel serenum; vel si domus fuerit picta aut non, aut aliquid hujusmodi, talis discordia non præjudicat testimonio: quia homines non consueverunt circa talia multum solicitari, unde facile à memoria elabuntur. Quinimo aliqua discordia in talibus facit testimonium credibilius, ut * Chrysostom. dicit super [* Homil. 1. paulò post principium. Incipit hæc hom. Oportet nos quidem. tom. 2.] Matth. quia si in omnibus concordarent, etiam in minimis viderentur ex condicto eundem sermonem proferre: quod tamen prudentiæ judicis relinquitur discernendum.

Ad tertium dicendum, quòd illud locum habet specialiter in Episcopis, presbyteris, diaconis, & clericis Ecclesiæ Romanæ, propter ejus dignitatem. Et hoc triplici ratione. Primò quidem, quia in ea tales institui debent, quorum sanctitati prius credatur, quam multis testibus. Secundò, quia homines qui habent de aliis judicare, sæpe propter justitiam multos adversarios habent. Unde non est passim credendum testibus contra eos, nisi magna multitudo conveniat. Tertiò, quia ex condemnatione alicujus eorum derogaretur, in opinione hominum, dignitati illius Ecclesiæ & auctoritati; quod est periculosius, quam in ea tolerare aliquem peccatorem; nisi valde publicum, & manifestum, de quo grave scandalum oriretur.

ARTICULUS III.

*Utrum alicujus testimonium sit absque ejus culpa repellendum.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd alicujus testimonium non sit repellendum, nisi propter culpam. Quibusdam enim in pœnam infligitur, quod ad testimonium non admittantur: sicut patet in his qui infamia notantur. Sed pœna non est inferenda nisi pro culpa. Ergo videtur quod nullius testimonium debeat repelli, nisi propter culpam.

¶ 2. Præterea, *De quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium* (ut patet extra de præsumptionibus cap. Dudum.) Sed ad bonitatem hominis pertinet, quod verum testimonium dicat. Cùm ergo non possit constare de contrario nisi propter aliquam culpam, videtur quod nullius testimonium debeat repelli nisi propter culpam.

¶ 3. Præterea, Ad ea quæ sunt de necessitate salutis, nullus redditur non idoneus nisi propter peccatum. Sed testificari veritatem est de necessitate salutis, ut supra * dictum est (art. 2.) [* Art. 2. hujus q.] ergo nullus debet excludi à testificando nisi propter culpam.

Sed contra est, quod † Greg. dicit (in Registro lib. 11. epist. 56.) & habetur 2. quæst. 1. * *Quod autem dicitur à servis suis accusatur Episcopus; sciendum est quod minime audiri debuerunt.* [† Gregor. in regestro. * lib. 11. cap. 54. à med. Et habetur 2. qu. 4. Præsul. non procul à fin.]

CONCLUSIO.

*Cuiuspiam testimonium, nonnunquam ob culpam, nonnunquam sine culpa repelli potest.*

Respondeo dicendum, quòd testimonium, sicut † dictum est (art. 2.) non habet infallibilem certitudinem, sed probabilem. [† Artic. præced.] Et ideo quidquid est quod probabilitatem afferat in contrarium, reddit testimonium inefficax. Redditur autem probabile quod aliquis in veritate testificanda non sit firmus, quandoque quidem propter culpam, sicut infideles & infames, item illi qui publico crimine rei sunt, qui nec accusare possunt: Quandoque autem absque culpa, & hoc est vel ex defectu rationis, sicut patet in pueris, amentibus & mulieribus: vel ex affectu; sicut patet de inimicis & personis coniunctis, & domesticis: vel etiam ex exteriori conditione, sicut sunt pauperes, servi & illi quibus imperari potest, de quibus probabile est quod de facili possunt induci ad testimonium ferendum contra veritatem. Et sic patet, quod testimonium alicujus repellitur, & propter culpam, & absque culpa.

Ad primum ergo dicendum, quòd repellere aliquem à testimonio, magis pertinet ad cautelam falsi testimonii vitandi, quàm ad pœnam. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod *de quolibet præsumendum est bonum, nisi appareat contrarium,* dummodo non vergat, in periculum alterius: cui nunc est adhibenda cautela ut non de facili unicuique credatur, secundum illud 1. Joan. 4. *Nolite credere omni spiritui.*

Ad tertium dicendum, quòd testificari est de necessitate salutis, supposita testis idoneitate & ordine juris. Unde nihil prohibet, aliquos excusari à testimonio ferendo, si non reputentur idonei secundum jura.

ARTICULUS IV.

*Utrum falsum testimonium semper sit peccatum mortale.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd falsum testimonium non semper sit peccatum mortale. Contingit enim [c. 1. extra, de crimine falsi.] aliquem falsum testimonium ferre ex ignorantia facti: Sed talis ignorantia excusat à peccato mortali. Ergo testimonium falsum non semper est peccato mortale.

¶ 2. Præterea, Mendacium quod alicui prodest, & nulli nocet, est officiosum, quod non est peccatum mortale. Sed quandoque in falso testimonio est tale mendacium, puta cum aliquis falsum testimonium perhibet, ut aliquem à morte liberet, vel ab injusta sententia, quæ intentatur per aliquos falsos testes, vel per judicis perversitatem. Ergo tale falsum testimonium non est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Juramentum à teste requiritur, ut timeat peccare mortaliter pejerando. Hoc autem non esset necessarium si ipsum falsum testimonium esset peccatum mortale. Ergo falsum testimonium non semper est peccatum mortale.

Sed contra est, quod dicitur Proverb. 19. *Falsus testis non erit impunitus.*

CONCLUSIO.

*Falsum testimonium ferens, cum sit perjurus, & contra justitiam agens, & mentiens, peccat mortaliter.*

Respondeo dicendum, quòd falsum testimonium habet triplicem deformitatem. Uno modo ex perjurio, quia testes non admittuntur nisi jurati: & ex hoc semper est peccatum mortale. Alio modo ex violatione justitiæ: & hoc modo est peccatum mortale in suo genere, sicut & quælibet injustitia. Et ideo in præcepto decalogi sub hac forma interdicitur falsum testimonium, cùm dicitur Exod. 20. *Non loquêris contra proximum tuum falsum testimonium.* Non enim contra aliquem facit, qui eum ab injustitia facienda impedit, sed solùm qui ei suam justitiam tollit. Tertio modo ex ipsa falsitate, secundum quod omne mendacium est peccatum: & hoc non habet falsum testimonium, quod semper sit peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod in testimonio ferendo non debet homo pro certo asserere, quasi sciens id de quo certus non est, sed dubium debet sub dubio proferre, & id de quo certus est, pro certo asserere. Sed quia contingit ex labilitate humanæ memoriæ

memoriæ, quòd reputat se homo quandoque certum esse de eo quod falsum est: si aliquis cum debita solicitudine recogitans: æstimet se certum esse de eo quod falsum est, non peccat mortaliter hoc asserens, quia non dicit falsum testimonium per se & ex intentione, sed per accidens contra id quod intendit.

Ad secundum dicendum, quòd injustum iudicium non est judicium. Et ideò, ex vi judicii falsum testimonium in injusto judicio prolatum, ad injustitiam impediendam, non habet rationem peccati mortalis, sed solùm ex juramento violato.

Ad tertium dicendum, quòd homines maximè abhorrent peccata quæ sunt contra Deum, quasi gravissima, inter quæ est perjurium. Non autem ita abhorrent peccata quæ sunt contra proximum. Et ideo ad majorem certitudinem testimonii, requiritur testis juramentum.

## QVÆSTIO LXXI.

*De iniustitia in iudiciis ex parte advocatorum, in quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est, de Injustitia, quæ fit in judicio ex parte advocatorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum.

¶ Secundò, utrum aliqui debeant arceri ab officio advocati.

¶ Tertiò, utrum advocatus peccet, injustam causam defendendo.

¶ Quartò, utrum peccet pecuniam accipiendo pro suo patrocinio.

### QUÆSTIONIS LXXI.

De officio & injustitia Advocatorum, & personis ad id munus ineptis;

In quatuor Quæstiunculas partitæ,

AXIOMA.

2 [a] *Multa variaque hominum genera ab Advocati munere arceantur. In primis enim omnes ii quibus sensus, sive internus, sive externus ad ejusmodi functionem necessarius deest: quales sunt furiosi, impuberes, muti & surdi. Deinde omnes (saltem extra necessitatem) quorum personis atque ordini tale munus indecorum foret, minusque conveniens, cujusmodi sunt presbiteri atque monachi in quovis judicio, & reliqui clerici in sæculari foro. Similiter quoque repelluntur cæci, infideles, & quicunque vel infamia notati sunt, vel de gravibus criminibus damnati. Cæterum ut quomodo se quisque in hoc*
1 *munere administrando gerere debeat, intelligatur, [1] Dicimus, quæ est in homine quovis, eleemosyna pauperibus elargiendæ obligatio, hanc eandem, neque majorem, neque minorem, in advocato esse, sui patrocinii egentibus*
4 *impertiendi. Et [4] quemadmodum medici pro sua opera licitè salarium recipiunt, ita advocatos moderatam pro suo consilio, atque patrocinio justè accipere mercedem.*
3 *Adjicimus præterea, eum [3] Advocatum qui sciens & prudens iniquam defendit causam, & grave crimen committere, & ejus damni quod adversaria pars, ipsius contrario & perverso patrocinio passa est, resarciendi obligationem sustinere. At si per ignorantiam id fecisset, quatenus ignorantia meretur, eatenus & ejus factum mereri excusationem.*

### ARTICULUS I.

*Vtrum Advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum.*

Inf. a. 4. co. & q. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Advocatus teneatur præstare patrocinium causæ pauperum. Dicitur enim Exod. 23. *Si videris asinum odientis te jacere sub onere, non pertransibis, sed sublevabis cum eo.* Sed non minus periculum imminet pauperi, si ejus causa contra justitiam opprimatur, quam si ejus asinus jaceat sub onere. Ergo advocatus tenetur præstare patrocinium causæ pauperum.

* Hom. 9. in Evangel. non procul à fin.

¶ 2. Præterea, Greg. * dicit in quadam hom. *Habens intellectum, curet omnino ne taceat: habens rerum affluentiam, à misericordia non torpescat: habens artem qua regitur, usum illius cum proximo partiatur: habens loquendi locum apud divitem, pro pauperibus intercedat. Talenti enim nomine cuilibet reputabitur quod vel minimum accepit.* Sed talentum commissum non abscondere, sed fideliter dispensare, quilibet tenetur, quod patet ex pœna servi abscondentis talentum, Matth. 25. Ergo advocatus tenetur pro pauperibus loqui.

¶ 3. Præterea, Præceptum de misericordiæ operibus adimplendis, cùm sit affirmativum, obligat pro loco & tempore, quod est maximè in necessitate. Sed tempus necessitatis videtur esse, quando alicujus pauperis causa opprimitur. Ergo in tali casu videtur quod advocatus teneatur pauperibus patrocinium præstare.

Sed contra, Non minor necessitas est indigentis cibo quàm indigentis advocato. Sed ille qui habet potestatem cibandi, non semper tenetur pauperem cibare: Ergo nec advocatus semper tenetur causæ pauperum patrocinium præstare.

CONCLUSIO.

*Vbi pauperum causis aliter subveniri non potest, tenentur advocati eorum suscipere causas, & illis patrocinari: sicut tenentur omnes necessitatem patienti misericordiæ opus impendere.*

Respondeo dicendum, quòd cum præstare patrocinium causæ pauperum, ad opus misericordiæ pertineat, idem est hic dicendum quod & supra de aliis operibus misericordiæ * dictum est (q. 32. & 33.) Nullus autem sufficit omnibus indigentibus misericordiæ opus impendere. Et ideo, sicut † Aug. dicit in 1. de Doct. Christ. (cap. 28.) *Cum omnibus prodesse non possis, his potissimè consulendum est, qui pro locorum & temporum, vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur.* Dicit *pro locorum opportunitatibus*, quia non tenetur homo per mundũ quærere indigentes, quibus subveniat, sed sufficit, si eis qui sibi occurrunt misericordiæ opus impendat. Unde dicitur Exod. 23. *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti reduc ad eum.* Addit autem, *& temporum*; quia non tenetur homo futuræ necessitati alterius providere: sed sufficit si præsenti necessitati succurrat. Unde dicitur 1. Joan. 3. *Qui viderit fratrem suum necessitatem habentem, & clauserit viscera sua ab eo*, &c. Subdit autem. *Vel quarumlibet rerum*, quia homo sibi conjunctis quacunque necessitudine maximè debet curam impendere, secundum illud 1. ad Tim. 5. *Si quis suorum, & maximè domesticorum curam non habet, fidem negavit.* Quibus tamen concurrentibus considerandum restat, utrum aliquis tantam necessitatem patiatur, quod non in promptu appareat, quomodo ei possit aliter subveniri, & in tali casu tenetur ei opus misericordiæ impendere. Si autem in promptu appareat quomodo aliter ei subveniri possit, vel per seipsum, vel per aliam personam magis conjunctam, aut majorem facultatem habentem, non tenetur ex necessitate indigenti subvenire, ita quod non faciendo peccet, quamvis si subveneret absque tali necessitate, laudabiliter faciat. Unde advocatus non tenetur semper causæ pauperum patrocinium præstare, sed solum concurrentibus conditionibus prædictis: alioquin, oporteret eum omnia alia negotia prætermittere, & solis causis pauperum juvandis intendere. Et idem dicendum est de medico, quantum ad curationem pauperum.

* Qu. 32. art. 5.
† Lib. 1. c. 28. in princip. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando asinus jacet sub onere, non potest ei aliter subveniri in casu isto, nisi per advenientes subveniatur. Et ideo tenentur juvare. Non autem tenerentur, si posset aliunde remedium afferri.

Ad secundum dicendum, quòd homo talentum sibi creditum tenetur utiliter dispensare, servata opportunitate locorum, & temporum, & aliarum rerum, ut * dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd non quælibet necessitas causat debitum subveniendi, sed solum illa quæ est dicta. †

* In cor. art.
† In cor. art.

### ARTICULUS II.

*Vtrum convenienter aliqui secundum jura arceantur ab officio advocandi.*

Infra q. 187. a. 1. ad 2.
* Ar. præ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter aliqui, secundum jura arceantur ab officio advocandi. Ab operibus enim misericordiæ nullus debet arceri. Sed patrocinium præstare in causis, ad opera misericordiæ pertinet, ut * dictum est (art. 1.) Ergo nullus debet ab hoc officio arceri.

¶ 2. Præterea, Contrariarum causarum non videtur esse idem effectus. Sed esse debitum rebus divinis, & esse debitum peccatis, est contrarium: Inconvenienter ergo excluduntur ab officio advocati, quidam propter religionem, ut Monachi & Clerici: quidam autem propter culpam, ut infames & hæretici.

¶ 3. Præterea, Homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed ad officium dilectionis pertinet quod aliquis advocatus causæ alicujus patrocinetur: inconvenienter ergo aliqui, quibus conceditur pro seipsis auctoritas advocationis, prohibentur patrocinari causis aliorum.

Sed contra est, quòd 3. quæst. 7. multæ personæ arceantur ab officio postulandi.

3. q. 7. c. infames

CONCLUSIO.

*Iure, nonnulli ad officio advocandi arcentur, non modo propter impotentiam, ut furiosi, impuberes, surdi, & muti, & imperiti, sed & propter indecentiam, ut Clerici, Monachi, cæci, & infideles, infames, ac damnati de gravibus criminibus; quanquam Clerici pro suis Ecclesiis, & Monachi in causis monasterij advocare non prohibeantur.*

Respondeo dicendum, quòd aliquis impeditur ab aliquo actu duplici ratione. Uno modo propter impotentiã, alio modo propter indecentiam. Sed impotentia simpliciter excludit aliquẽ ab actu: Indecentia autem non excludit omnino, quia necessitas indecentiam tollere potest. Sic ergo ab officio advocatorũ prohibentur quidam propter impotentiam, eo quod deficiunt sensu, vel interiori, sicut furiosi & impuberes: vel exteriori, sicut surdi & muti. Est enim necessaria advocato & interior peritia, qua possit convenienter justitiam assumptæ causæ ostendere: & iterum loquela cum auditu, ut possit pronuntiare, & audire quod ei dicitur. Unde qui in his defectum patiuntur, omnino prohibentur ne sint advocati nec pro se, nec pro aliis. Decentia autem hujusmodi officii exercendi tollitur dupliciter. Vno modo ex hoc quod aliquis est rebus majoribus obligatus: Vnde monachos & presbyteros non decet in quacunq; causa advocatos esse, neq; clericos in judicio sæculari, quia hujusmodi personæ sunt rebus divinis adstrictæ. Alio modo propter personæ defectum vel corporalem, ut patet de cæcis qui convenienter judicio astare non possent, vel spiritualem, non enim decet, alterius justitiæ patronus existat, qui in seipso justitiam contempsit. Et ideo infames, infideles, & damnati de gravibus criminibus, non decentes

ter sunt advocati, Tamen hujusmodi indecentiæ necessitas præfertur: Et propter hoc hujusmodi personæ possunt pro seipsis vel pro personis sibi conjunctis uti officio advocati. Unde & clerici pro Ecclesiis suis possunt esse advocati, & monachi pro causa monasterij sui, si Abbas præceperit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ab operibus misericordiæ interdum propter indecentiam impediuntur aliqui, & aliqui propter impotentiam. Non enim omnia opera misericordiæ omnes decent, sicut stulto non decet consilium dare, neque ignorantes docere.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut virtus corrumpitur per superabundantiam, & defectum; ita aliquis fit indecens, & per majus & per minus. Et propter hoc, quidam arcentur à patrocinio præstando in causis, quia sunt majores tali officio; sicut religiosi & Clerici: quidam verò, quia sunt minores quàm ut eis hoc officium competat; sicut infames & infideles.

AD TERTIUM dicendum, quòd non ita imminet homini necessitas patrocinandi causis aliorum, sicut propriis: quia alij possunt sibi aliter subvenire. Unde non est similis ratio.

## ARTICULUS III.

*Vtrum advocatus peccet, si injustam causam defendat.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd advocatus non peccet, si injustam causam defendat. Sicut enim ostenditur peritia medici, si infirmitatem desperatam sanet, ita etiam ostenditur peritia advocati, si injustam causam defendere possit. Sed medicus laudatur, si infirmitatem desperatam sanet: Ergo etiam advocatus non peccat, sed magis laudandus est, si injustam causam defendat.

§ 2. Præterea, A quolibet peccato licet desistere. Sed advocatus punitur, si causam suam prodiderit, ut habetur 2. quæst. 3. * Ergo advocatus non peccat, injustam causam defendendo, si eam defendendam susceperit.

* 2. q. 3. c. si quem pœnituerit.

§ 3. Præterea, Majus videtur esse peccatum, si injustitia utatur ad justam causam defendendam (puta producendo falsos testes, vel allegando falsas leges) quàm injustam causam defendendo; quia hoc est peccatum in forma, illud in materia. Sed videtur advocato licere talibus astutiis uti, sicut militi licet ex insidiis pugnare. Ergo videtur quod advocatus non peccat, si injustam causam defendat.

SED CONTRA est, quòd (ad Regem Iosaphat) dicitur 2. Paralip. 19. *Impio præbes auxilium, & idcirco iram Domini merebaris.* Sed advocatus defendens causam injustam, impio præbet auxilium. Ergo peccando, iram Domini meretur.

CONCLUSIO.

*Advocatus, si injustam causam scienter defendat, graviter peccat, & vinculo restitutionis tenetur: si vere ignoranter defenderit, excusatur à peccato, pro ignorantia excusantis qualitate.*

RESPONDEO dicendum, quòd illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum, sive consulendo, sive adjuvando, sive qualitercunque consentiendo: quia consilians & coadjuvans quodammodo est faciens. Et Apost. dicit ad Rom. 1. quod *digni sunt morte non solum qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Unde & suprà dictum est (qu. 62. art. 7.) † quod omnes tales ad restitutionem tenentur. Manifestum est autem, quod advocatus & auxilium & consilium præstat ei cujus causæ patrocinatur: Vnde si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, & ad restitutionem tenetur ejus damni, quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit. Si autem ignoranter injustam causam defendit, putans esse justam, excusatur secundum modum quo ignorantia excusari potest.

† qu. 62. art. 7.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd medicus accipiens in cura infirmitatem desperatam, nulli facit injuriam: Advocatus autem suscipiens causam injustam, injustè lædit eum contra quem injustè patrocinium præstat. Et ideo non est similis ratio. Quamvis enim laudabile videatur quantum ad peritiam artis: tamen peccat quantum ad injustitiam voluntatis, qua abutitur arte ad malum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd advocatus si in principio credidit causa justam esse, & postea in processu appareat eam esse iniustam: non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem juvet, vel secreta suæ causæ alteri parti revelet, potest tamen & debet causam deserere, vel eum cujus causam agit ad cedendum inducere, sive ad componendum sine adversarij damno.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 40. art. 3.) † militi vel duci exercitus licet in bello justo ex insidiis agere, ea quæ facere debet prudenter occultando, non autem falsitatem fraudulenter faciendo: quia *etiam hosti fidem servare oportet*, sicut Tull. dicit in 1. de Offic. Vnde & advocato defendenti causam iustam, licet prudenter occultare ea quibus impediri posset processus ejus: non autem licet ei aliqua falsitate uti.

† qu. 40. art. 3. in c. ubi, quod de insidiis agit à medio.

## ARTICULUS IV.

*Vtrum advocato liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd advocato non liceat pro suo patrocinio pecuniam accipere. Opera enim misericordiæ non sunt intuitu humanæ remunerationis facienda, secundum illud Lucæ 14. *Cùm facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos tuos, neque vicinos divites, ne forte & ipsi te reinvitent, & fiat tibi retributio.* Sed præstare patrocinium causæ alicuius, pertinet ad opera misericordiæ, ut dictum est. * Ergo non licet advocato accipere retributionem pecuniæ pro patrocinio præstito.

Post. 19. 7. cor. — * Art. 1. huius q.

§ 2. Præterea, Spirituale non est pro temporali commutandum. Sed patrocinium præstitum videtur esse quoddam spirituale, cùm sit usus scientiæ juris. Ergo non licet advocato pro patrocinio præstito pecuniam accipere.

§ 3. Præterea, Sicut ad iudicium concurrit persona advocati; ita etiam persona iudicis, & persona testis. Sed secundum Augustinum ad Macedonium (Epist. 54.) * *non debet judex vendere justum judicium, nec testis, verum testimonium.* Ergo nec advocatus poterit vendere iustum patrocinium.

SED CONTRA est, quod August. † dicit ibidem, quod advocatus licitè vendit iustum patrocinium, & Iurisperitus verum consilium.

* Epist. 54 in 2. pag. ante finem eius t. 2. † Eodem loco nunc proxime dicto.

CONCLUSIO.

*Licet advocatis pro patrocinio suo in aliorum causis exhibito, pecuniam moderatè suscipere, secundum personæ conditionem, & regionis consuetudinem.*

RESPONDEO dicendum, quod quæ quis non tenetur alteri exhibere, iustè potest pro eorum exhibitione recompensationem accipere. Manifestum est autem quod advocatus non semper tenetur patrocinium præstare, aut consilium dare causis aliorum: Et ideo si vendat suum patrocinium, sive consilium, non agit contra iustitiam. Et eadem ratio est de medico opem ferente ad sanandum, & de omnibus aliis huiusmodi personis; dum tamen moderatè accipiant, considerata conditione personarum, & negotiorum, & laboris, & consuetudine patriæ. Si autem per improbitatem aliquid immoderatè extorqueant, peccant contra iustitiam. Vnde Aug. * dicit ad Macedonium (ubi suprà) quod *ab his extorta per immoderatam improbitatem repeti solent; data per tolerabilem consuetudinem, non solent.*

* Epist. 54. non multum remotè ante fin. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd non semper quæ homo potest misericorditer facere, tenetur facere gratis: alioquin nulli liceret aliquam rem vendere, quia quamlibet rem potest homo misericorditer impendere. Sed quando eam misericorditer impendit, non humanam, sed divinam remunerationem quærere debet. Et similiter advocatus, quando causæ pauperum misericorditer patrocinatur, non debet intendere remunerationem humanam, sed divinam; non tamen semper tenetur gratis patrocinium impendere.

AD SECUNDUM dicendum, quòd etsi scientia iuris sit quoddam spirituale, tamen usus eius fit opere corporali. Et ideo pro eius recompensatione licet pecuniam accipere, alioquin nulli artifici liceret de arte sua lucrari.

AD TERTIUM dicendum, quod Judex & testis communes sunt utrique parti; quia Iudex tenetur iustam sententiam dare, & testis tenetur verum testimonium dicere. Iustitia autem & veritas non declinant in unam partem magis, quàm in aliam: Et ideo Iudicibus de publico sunt stipendia laboris statuta, & testes accipiunt non quasi pretium testimonij, sed quasi stipendium laboris, expensas: vel ab utraque parte, vel ab ea à qua inducuntur: quia *nemo militat stipendiis suis unquam*, ut dicitur 1. ad Cor. 9. Sed advocatus alteram partem tantum defendit: Et ideo licitè potest pretium accipere à parte quam adjuvat.

## QUÆSTIO LXXII.

*De verborum injuriis extra judicium, & primò de contumelia, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est, de iniuriis verborum, quæ inferuntur extra iudicium. Et primò, de contumelia: secundò, de detractione: tertiò, de susurratione: quartò, de irrisione: quintò, de maledictione.

Et circa primum quæruntur quatuor.

§ Primò, quid sit contumelia.
§ Secundò, utrum omnis contumelia sit peccatum mortale.
§ Tertiò, utrum oporteat contumeliosos reprimere.
§ Quartò, de origine contumeliæ.

## QUÆSTIONIS LXXII, De Contumelia, Quadrifariam partitæ,

AXIOMA.

1 [1] *Contumelia est peccati* [4] *ex ira nascentis genus, in*
4 *verbis potissimum, nonnunquam etiam in factis, positum, quo alicujus præsentis honor & existimatio palam*
2 *violatur.* [2] *Continetque lethalem culpam, si honoris alieni adimendi adsit intentio: alias nequaquam, nisi fortè quod intentioni deest, læsionis gravitate suppleatur.*
3 [3] *Christiano nihilominus (quando ita expedit, & res tempúsque postulat) æquo animo, prætermissa omni defensione ferenda est. Interim tamen, improborum audacia compescenda, & multorum utilitatis conservanda causa, suum cuique nomen honorémque contra convitiatores, aliósque maledicos, convenienti moderatione, defendere atque propugnare licet.*

### ARTICULUS PRIMUS.
*Utrum contumelia consistat in verbis.*

q. 57. a. 1. Et Psalm. 41. col. 6. Et Rom. 1. le. 8. cor. 4.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod contumelia non consistat in verbis. Contumelia enim importat quoddam nocumentum proximo illatum, cum pertineat ad injustitiam: sed verba nullum nocumentum videntur inferre proximo, nec in persona, nec in rebus. Ergo contumelia non consistit in verbis.

¶ 2. Præterea, Contumelia videtur ad quandam dehonorationem pertinere. Sed magis aliquis potest inhonorari, seu vituperari factis, quam verbis. Ergo videtur quod contumelia non consistat in verbis, sed magis in factis.

¶ 3. Præterea. Dehonoratio, quæ fit verbis, dicitur convitium vel improperium. Sed contumelia videtur differre à convitio & ab improperio. Ergo contumelia non consistit in verbis.

SED CONTRA. Nihil auditu percipitur nisi verbum: Sed contumelia auditu percipitur secundum illud Ierem. 20. *Audivi contumelias in circuitu.* Ergo contumelia est in verbis.

CONCLUSIO.

*Contumelia consistit in verbis, quibus aliquis id quod est contra alicujus honorem, deducit ad ejus & aliorum notitiam.*

RESPONDEO dicendum, quòd contumelia importat dehonorationem alicujus. Quod quidem contingit dupliciter. Cùm enim honor aliquam excellentiam consequatur; Uno modo aliquis alium dehonorat, cum privat eum excellentia propter quam habebat honorem, quod quidem fit per peccata factorum, de quibus suprà dictum est (qu. 64. 65. & 66.) * Alio modo, cum aliquis id quod est contra honorem alicujus, deducit in notitiam ejus & aliorum: Et hoc propriè pertinet ad contumeliam: quod quidem fit per aliqua signa. Sed, sicut † August. dicit in 2. de Doctrina Christ. (cap. 3.) *Omnia signa verbis comparata, paucissima sunt: Verba enim inter homines obtinuerunt principatum significandi quæcunque animo concipiuntur.* Et ideo contumelia, propriè loquendo, in verbis consistit: Unde Isid. † dicit in lib. Etym. quòd *contumeliosus dicitur aliquis, quia velox est & tumet verbis injuria.* Tamen quia etiam per facta aliqua significatur aliquid, quæ in hoc quod significant, habent vim verborum significantium, inde est quod contumelia extenso nomine, etiam in factis dicitur. Unde Rom. 1. super illud, *contumeliosos, superbos* dicit Gloss. * quod *contumeliosi sunt, qui dictis vel factis contumelias & turpia inferunt.*

* qu. 64. 65. & 66.
† lib. 2. c. 3. circa me. to. 3.
† lib. 10. ... littera C paulo ante med.
* Gloss. Interlin. ibid.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd verba secundum suam essentiam, id est, inquantum sunt quidam soni audibiles, nullum nocumentum alteri inferunt, nisi fortè gravando auditum, putà cum aliquis nimis alte loquitur. Inquantum vero sunt signa repræsentantia aliquid in notitia aliorum, sic possunt damna multa inferre; inter quæ unum est, quod homo damnificatur quantum ad detrimentum honoris sui, vel reverentiæ sibi ab aliis exhibendæ. Et ideo major est contumelia si aliquis alicui defectum suum dicat coram multis. Et tamen si ei soli dicat, potest esse contumelia, inquantum ipse qui loquitur injustè, contra reverentiam audientis agit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd intantum aliquis aliquem factis dehonorat, inquantum illa facta vel faciunt vel significant illud quod est contra honorem alicujus. quorum primum non pertinet ad contumeliam, sed ad alias injustitiæ species, de quibus suprà dictum est. * secundum vero pertinet ad contumeliam, inquantum facta habent vim verborum in significando.

* qu. 64. 65. & 66.

AD TERTIUM dicendum, quòd convitium & improperium consistunt in verbis, sicut & contumelia: quia per hæc omnia repræsentatur aliquis defectus alicujus in detrimentum honoris ipsius. Hujusmodi autem defectus est triplex, scilicet defectus culpæ, qui repræsentatur per verba contumeliosa. Et defectus generaliter culpæ & pœnæ, qui repræsentatur per convitium, quia vitium consuevit dici non solum animæ: sed etiam corporis. Unde si quis alicui injuriosè dicat eum esse cæcum, convitium quidem dicit, sed non contumeliam. Si quis autem dicat alteri, quod sit fur: non solum convitium, sed etiam contumeliam infert. Quandoque vero repræsentat aliquis alicui defectum minorationis, sive indigentiæ; qui etiam derogat honori consequenti quamcunque excellentiam: & hoc fit per verbum improperij. Quod propriè est quando aliquis injuriosè alteri ad memoriam reducit auxilium quod contulit ei necessitatem patienti. Unde dicitur Eccles. 20. *Exigua dabit, & multa improperabit.* Quandoque tamen unum istorum pro alio ponitur.

### ARTICULUS II.
*Utrum contumelia sive convitium, sit peccatum mortale.*

Infr. qu. 158. a. 5. ad 3. & 1. Cor. 1. lect. 6. ... Galat. 3. ...

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd contumelia vel convitium, non sit peccatum mortale. Nullum enim peccatum mortale est actus alicujus virtutis. Sed convitiari est actus alicujus virtutis scilicet eutrapeliæ: ad quam pertinet bene convitiari, secundum Philosoph. in 4. Ethicor. * Ergo convitium, sive contumelia, non est peccatum mortale.

* lib. 4. c. 8. to. 5.

¶ 2. Præterea, Peccatum mortale non invenitur in viris perfectis, qui tamen convitia vel contumelias aliquando dicunt, sicut patet de Apostolo qui ad Galat. 3. dixit, *ô insensati Galatæ*: Et Dominus dicit. Luc. ult. *O stulti & tardi corde ad credendum.* Ergo convitium sive contumelia non est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Quamvis illud quod est peccatum veniale ex genere, possit fieri mortale; non tamen peccatum quod est ex genere mortale, potest esse veniale, ut suprà habitum est (1. 2. qu. 72. art. 5. & qu. 88. art. 4. ad 5.) † Si ergo dicere convitium vel contumeliam esset peccatum mortale ex genere suo, sequeretur quod semper esset peccatum mortale. Quod videtur esse falsum, ut patet in eo qui leviter ex surreptione, vel ex levi ira dicit aliquod verbum contumeliosum. Non ergo contumelia vel convitium ex genere suo est peccatum mortale.

† 1. 2. qu. 72. ar. 5. & q. 88. a. 4. ad 5.

SED CONTRA. Nihil meretur pœnam æternam inferni nisi peccatum mortale. Sed convitium vel contumelia meretur pœnam inferni, secundum illud Matth. 5. *Qui dixerit fratri suo fatue, reus erit gehennæ ignis.* Ergo convitium vel contumelia est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

*Contumelia, vel convitium formaliter, animo videlicet nocendi prolatum, mortale est peccatum.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1.) * verba inquantum sunt soni quidam non sunt in nocumentum aliorum, sed inquantum significant aliquid: quæ quidem significatio ex interiori affectu procedit. Et ideo in peccatis verborum maximè considerandum videtur, ex quo affectu aliqui verba proferant. Cùm ergo convitium vel contumelia de sui ratione importet quandam dehonorationem: si intentio proferentis ad hoc feratur, ut per verba quæ profert honorem alterius auferat: hoc propriè & per se est dicere convitium vel contumeliam: & hoc est peccatum mortale, non minus quam furtum vel rapina. Non enim homo minus amat suum honorem, quam rem possessam. Si verò aliquis verbum convitij vel contumeliæ alteri dixerit, non tamen animo dehonorandi, sed fortè propter correctionem, vel propter aliquid hujusmodi, non dicit convitium vel contumeliam formaliter & per se, sed per accidens & materialiter, inquantum scilicet dicit id quod potest esse convitium vel contumelia. Unde hoc potest esse quandoque peccatum veniale, quandoque autem absque omni peccato. In quo tamen necessaria est discretio, ut moderatè homo talibus verbis utatur, quia posset esse ita grave convitium quod per incautelam prolatum auferret honorem ejus contra quem profertur; & tunc posset homo peccare mortaliter, etiamsi non intenderet dehonorationem alterius. Sicut etiamsi aliquis incautè alium ex ludo percutiens, graviter lædat, culpa non caret.

* Art. præc.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ad eutrapeliam pertinet dicere aliquod leve convitium, non ad dehonorationem, vel ad contristationem ejus in quem dicitur: sed magis causa delectationis & joci. Et hoc potest esse sine peccato, si debitæ circumstantiæ observentur. Si verò aliquis non reformidet contristare eum, in quem profertur hujusmodi jocosum convitium, dummodo aliis risum excitet; hoc est vitiosum, ut ibidem * dicitur.

* lib. 4. Eth. c. 8. tom. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut licitum est aliquem verberare vel in rebus damnificare, causa disciplinæ: ita etiam causa disciplinæ potest aliquis alteri quem debet corrigere, verbum aliquod convitiosum dicere. Et hoc modo Dominus discipulos vocavit *stultos*, & Apostolus Galatas *insensatos*. Tamen sicut dicit August. * in lib. de Serm. Domini in monte, *raro & ex magna necessitate objurgationes sunt adhibendæ: in quibus, non nobis, sed ut Domino serviatur, instemus.*

* lib. 2. c. 19. non remotè à fin. to. 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd cum peccatum convitij vel contumeliæ ex animo dicentis dependeat: potest contingere quod sit peccatum veniale, si sit leve convitium, non multum hominem dehonestans, & proferatur ex aliqua animi levitate, vel ex levi ira, absque firmo proposito aliquem dehonestandi: putà cum aliquis intendit aliquem per hujusmodi verbum leviter contristare.

### ARTICULUS III.
*Utrum aliquis debeat contumelias sibi illatas sustinere.*

Inf. qu. 73. a. ad 3. Et opusc. 19. cap. 16.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd aliquis non debeat contumelias sibi illatas sustinere. Qui enim sustinet contumeliam sibi illatam, audaciam nutrit convitiantis: Sed hoc non est faciendum: Ergo homo non debet sustinere contumeliam sibi illatam, sed magis convitianti respondere.

¶ 2. Præterea, Homo debet plus se diligere, quam alium. Sed aliquis non debet sustinere, quod alteri convitium inferatur. Unde dicitur Prov. 26. *Qui imponit stulto silentium, iras mitigat:* Ergo etiam aliquis non debet sustinere contumelias sibi illatas.

¶ 3. Præterea. Non licet alicui vindicare seipsum, secundum illud (ad Hebr. 10.) *Mihi vindicta, & ego retribuam*: sed aliquis non resistendo contumeliæ, se vindicat, secundum illud Chrysost. * *Si vindicare vis, sile & funestam ei dedisti plagam.* Ergo aliquis non debet silendo sustinere verba contumeliosa, sed magis respondere.

* Homil. 43. in Matth. circa med. habetur ad finem Et hom. 85. à med. tom. 2.

SED CONTRA est, quod dicitur in Psalm. 37. *Qui inquirebant mala mihi locuti sunt vanitates.* Et postea subdit: *Ego autem tanquam surdus non audiebam, & sicut mutus non aperiens os suum.*

CONCLUSIO.

*Illatas contumelias nonnunquam repellere homo potest, propter bonum illius qui contumeliam infert, ad reprimendam illius audaciam & ad suam tuendam dignitatem, & auctoritatem: quanquam animo paratus quisque esse debet omnes sustinere injurias, si propria & aliorum saluti expedire conspexerit.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut patientia necessaria est in his quæ contra nos fiunt, ita etiam in his quæ contra nos dicuntur: Præcepta autem patientiæ in his quæ contra nos fiunt, sunt in præparatione animi habenda, sicut August. * in lib. de Sermone Domini in monte (lib. 1. cap. 34. 35. 36. vel cap. 19. & 20.) exponit illud præceptum Domini: *Si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei & aliam*, ut scilicet homo sit

* lib. 1. c. 14. & 15. & 16. tom. 4.

sit paratus hoc facere, si opus fuerit. Non tamen hoc semper tenetur facere actu, quia nec ipse Dominus hoc facit: sed cum suscepisset alapam, dixit: *Quid me cadis?* ut habetur Ioan. 18. Et ideo etiam circa verba contumeliosa quæ contra nos dicuntur, est idem intelligendum. Tenetur enim habere animum paratum ad contumelias tolerandas, si expediens fuerit. Quandoque tamen oportet ut contumeliam illatam repellamus: maximè propter duo. Primò quidem propter bonum ejus qui contumeliam infert, ut videlicet ejus audacia reprimatur, & de cætero talia non attentet, secundum illud Proverb. 26. *Responde stulto juxta stultitiam suam, ne sibi sapiens videatur.* Alio modo, propter bonum multorum, quorum profectus impeditur propter contumelias nobis illatas. Unde Gregor. dicit super Ezech. hom. 9. *His, quorum vita in exemplum imitationis est posita, debent, si possunt, detrahentium sibi verba compescere: ne eorum prædicationem non audiant qui audire poterant, & ita in pravis moribus remanentes bene vivere contemnant.*

*Hom. 9. in Ezech. circa med.

Ad primum ergo dicendum, quòd audaciam convitiantis contumeliosè debet aliquis moderatè reprimere, scilicet propter officium charitatis, non propter cupiditatem privati honoris: Unde dicitur Prov. 26. *Ne respondeas stulto juxta stultitiam suam, ne ei similis efficiaris.*

Ad secundum dicendum, quòd in hoc quod aliquis alienas contumelias reprimit, non ita timetur cupiditas privati honoris, sicut cum aliquis repellit contumelias proprias. Magis autem videtur hoc provenire ex charitatis affectu.

Ad tertium dicendum, quòd si aliquis hoc animo taceret, ut tacendo contumeliantem ad iracundiam provocaret, pertineret hoc ad vindictam: Sed si aliquis taceat volens dare locum iræ, hoc est laudabile. Unde Eccles. 8. *Non litiges cum homine linguato, & non struas in ignem illius ligna.*

ARTICULUS IV.

*Utrum contumelia oriatur ex ira.*

Inf. qu. 73 a. 1. ad 3. & q. 158. a. 7. corp.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd contumelia non oriatur ex ira, quia dicitur Proverb. 11. *Ubi superbia, ibi contumelia.* Sed ira est vitium distinctum à superbia. Ergo contumelia non oritur ex ira.

¶ 2. Præterea, Proverb. 20. dicitur: *Omnes stulti miscentur contumeliis.* Sed stultitia est vitium oppositum sapientiæ, ut suprà habitum est (qu. 46. art. 1.) † Ira autem opponitur mansuetudini. Ergo contumelia non oritur ex ira.

† qu. 46. art. 1.

¶ 3. Præterea, Nullum peccatum diminuitur, ex sua causa: Sed peccatum contumeliæ diminuitur, si ex ira proferatur: Gravius enim peccat qui ex odio contumeliam infert, quam qui ex ira. Ergo contumelia non oritur ex ira.

SED CONTRA est, quòd Gregor. 31. † Moralium dicit quod ex ira oriuntur contumeliæ.

† cap. 38. à med.

CONCLUSIO.

*Cum contumelia ad vindictam properet, ex ira magis, quam ex alio vitio oriri videtur.*

RESPONDEO dicendum, quòd cùm unum peccatum possit ex universis oriri, ex illo tamen dicitur principalius habere originem, ex quo frequentiùs procedere consuevit, propter propinquitatem ad finem ipsius. Contumelia autem magnam habet propinquitatem ad finem iræ, qui est vindicta. Nulla enim vindicta est irato magis in promptu, quam inferre contumeliam alteri. Et ideo contumelia maximè oritur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quòd contumelia non ordinatur ad finem superbiæ, qui est celsitudo: & ideo non directè contumelia oritur ex superbia. Disponit tamen superbia ad contumeliam, inquantum illi qui se superiores æstimant, faciliùs alios contemnunt, & injurias eis irrogant: Faciliùs enim irascuntur, utpotè reputantes indignum quidquid contra eorum voluntatem agitur.

Ad secundum dicendum, quòd secundum Philosoph. 7. Ethicor. (cap. 6. vel 7.) † *ira non perfectè audit rationem:* Et sic iratus patitur rationis defectum, in quo convenit cum stultitia. Et propter hoc, ex stultitia oritur contumelia, secundum affinitatem quam habet cum ira.

† lib. 7. cap. 6 in Trans. 5.

Ad tertium dicendum, quòd secundum Philosoph. in 2. Rhetor. (cap. 4.) * *iratus intendit manifestam offensam: quod non curat odiens.* Et ideo, contumelia quæ importat manifestam injuriam, magis pertinet ad iram, quam ad odium.

* L. 2. c. 4. declinando ad finem tom. 6.

## QUÆSTIO LXXIII.

*De Detractione, in quatuor articulos divisa.*

POstea considerandum est, de Detractione.
Et circa hoc quæruntur quatuor.
¶ Primò quid sit Detractio.
¶ Secundò, utrum sit peccatum mortale.
¶ Tertiò, de comparatione ejus ad alia peccata.
¶ Quartò, utrum peccet aliquis audiendo detractionem.

## QUÆSTIONIS LXXIII, De Detractione, Quadripartitò distributæ,

AXIOMA.

1 1 *Obtrectatio, est delicti genus in verbis positum, 2 homicidio quidem & adulterio levius, at furto gravius,*
3 *quo absentis fama clanculum læditur, 2 lethalemque habet culpam quando vel alienæ famæ imminutionem spectat, vel turpem admodum notam illi inurit: Alias vel leve, vel nullum est peccatum. Leve quidem, quando ex inconsiderata loquacitate excidens, leviter nocet: Nullum verò, quando ad bonum aliquem laudabilémque finem circumspectè prudentérque refertur, quo tempore*
4 *propriæ obtrectationis nomen amittit. 4 Inficiuntur autem hujus vitij contagione non modo auctores & fautores ejus, sed etiam qui ipsum comprimere ac coërcere (quum possunt) negligunt: Alij tamen magis, alij minus, pro rei & personarum diversitate.*



ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum detractio convenienter definiatur, quod est* denigratio alienæ famæ per verba.

Infr. qu. 75. art. 1. & q. 75. a. 1. c. Et Rom. 1. l. 7. 10. 5.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd detractio non sit *denigratio alienæ famæ per occulta verba*, ut à quibusdam diffinitur. *Occultum* enim & *manifestum* sunt circunstantiæ, non constituentes speciem peccati: Accidit enim peccato, quod à multis sciatur, vel paucis: Sed illud quod non constituit speciem peccati, non pertinet ad rationem ipsius, nec debet poni in ejus diffinitione. Ergo ad rationem detractionis non pertinet, quod fiat per occulta verba.

¶ 2. Præterea, Ad rationem famæ pertinet publica notitia: Si ergo per detractionem denigretur fama alicujus, non poterit hoc fieri per verba occulta, sed per verba in manifesto dicta.

¶ 3. Præterea, Ille detrahit qui aliquid subtrahit vel diminuit de eo quod est. Sed quandoque denigratur fama alicujus, etiamsi nihil subtrahatur de veritate: putà cùm aliquis vera crimina alicujus pandit. Ergo non omnis denigratio famæ, est detractio.

SED CONTRA est, quod dicitur Ecclesiastæ 10. *Si mordeat serpens in silentio, nihil eo minus habet qui occultè detrahit,* Ergo occultè mordere famam alicujus, est detrahere.

CONCLUSIO.

*Detractio est alienæ famæ per verba denigratio.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut facto aliquis nocet alteri dupliciter, manifestè quidem, sicut in rapina vel quacunque violentia illata, occultè autem, sicut in furto & dolosa percussione: ita etiam verbo aliquis dupliciter aliquem lædit. Uno modo in manifesto: & hoc fit per contumeliam, ut suprà dictum est (qu. 72. art. 1.) † Alio modo occultè: & hoc fit per detractionem. Ex hoc autem quod aliquis manifestè verba contra alium profert, videtur eum parvipendere; unde ex hoc ipso dehonoratur. Et ideo contumelia detrimentum affert honori ejus, in quem profertur. Sed qui verba contra aliquem profert in occulto, videtur eum vereri magis quam parvipendere. Unde non directè infert detrimentum honori, sed famæ inquantum hujusmodi verba occultè proferens, quantum in ipso est, eos qui audiunt, facit malam opinionem habere de eo contra quem loquitur. Hoc enim attendere videtur, & ad hoc conatur detrahens: ut ejus verbis credatur. Unde patet quod detractio differt à contumelia dupliciter. Uno modo quantum ad modum proponendi verba, quia scilicet contumeliosus, manifestè contra aliquem loquitur, detractor autem, occultè. Alio modo quantum ad finem intentum, sive quantum ad nocumentum illatum: quia scilicet contumeliosus derogat honori, detractor, famæ.

* q. præc. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd in voluntariis commutationibus, ad quas reducuntur omnia nocumenta proximo illata verbo vel facto, diversificant rationem peccati *occultum & manifestum*: quia alia est ratio involuntarij per violentiam & per ignorantiam, ut suprà dictum est * (quæst. 66. art. 4. ut & 1. 2. qu. 6. art. 5. & 8.)

* qu. 66. a. 4. & 1. 2. qu. 6. a. 5. & 8.

Ad secundum dicendum, quod verba detractionis dicuntur occulta, non simpliciter, sed per comparationem ad eum de quo dicuntur, quia eo absente & ignorante dicuntur. Sed contumeliosus in faciem contra hominem loquitur. Unde si aliquis de alio male loquatur coram multis eo absente, detractio est: si autem eo solo præsente, contumelia est. Quamvis etiamsi uni soli aliquis de absente malum dicat, corrumpit famam ejus non in toto, sed in parte.

Ad tertium dicendum, quòd aliquis dicitur detrahere, non quia diminuit de veritate, sed quia diminuit famam ejus: Quod quidem fit quandoque directè, quandoque indirectè: Directè quidem quadrupliciter. Uno modo quando falsum imponit alteri: secundò, quando peccatum adauget suis verbis: tertiò quando occultum revelat: quartò quando id quod est bonum dicit mala intentione factum: Indirectè autem vel negando bonum alterius, vel malitiosè reticendo, vel minuendo.

ARTICULUS II.

*Utrum detractio sit peccatum mortale.*

Locis supra art. 1. inductis.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod detractio non sit peccatum mortale. Nullus enim actus virtutis est peccatum mortale. Sed revelare peccatum occultum, quod (sicut dictum * est art. 1. ad 3.) ad detractionem pertinet, est actus virtutis vel charitatis, dum aliquis fratris peccatum denuntiat, ejus emendationem intendens: vel etiam est actus justitiæ, dum aliquis fratrem accusat. Ergo detractio non est peccatum mortale.

* Ar præc. ad 3. car. Non sunt audiendi 6. qu. 1.

¶ 2. Præterea, Super illud Proverb. 24 *Cum detractoribus non commiscearis*, dicit Gloss. *Hoc specialiter vitio periclitatur totum genus humanum.* Sed nullum peccatum mortale in toto humano genere invenitur, quia multi abstinent à peccato mortali:

Peccata autem venialia sunt quæ in omnibus inveniuntur. Ergo detractio est peccatum veniale.

** Homil. de sanctis 41. Est ser. 4. in animarum, ant. med. Et est serm. 41 in ordine de sanctis, tom. 10.*
*† Gloss. ordinaria ibid.*

¶ 3. Præterea, August. in Hom. * de igne purgatorio, inter peccata minuta ponit, *quando cum omni facilitate vel temeritate maledicimus*, quod pertinet ad detractionem. Ergo detractio est peccatum veniale.

Sed contra est, quod Rom. 1. dicitur: *Detractores, Deo odibiles.* Quod ideo additur, ut dicit † Gloss. *ne leve putetur propter hoc quod consistit in verbis.*

CONCLUSIO.

*Cum inter res temporales, fama pretiosissima esse videatur, illi qui honori famæque alterius, cum intentione eum denigrandi, derogat ac detrahit, peccat mortaliter: non ita si præter intentionem dicentis sequatur denigratio: nisi forte notabiliter quis alicujus famam læserit in his, quæ ad vitæ honestatem spectant.*

** qu. 62. art. 2.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (qu. 72. art. 2.) peccata verborum maximè sunt ex intentione dicentis judicanda. Detractio autem secundum suam rationem ordinatur ad denigrandam famam alicujus. Unde ille, per se loquendo, detrahit qui ad hoc de aliquo obloquitur eo absente, ut ejus famam denigret. Auferre autem alicui famam valde grave est: quia inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cujus defectum impeditur homo à multis bene agendis: propter quod dicitur Eccl. 41. *Curam habe de bono nomine, hoc enim magis permanebit tibi, quam mille thesauri magni pretiosi.* Et ideo detractio, per se loquendo est peccatum mortale. Contingit tamen quandoque quod aliquis dicit aliqua verba per quæ diminuitur fama alicujus, non hoc intendens, sed aliquid aliud. Hoc autem non est detrahere, per se & formaliter loquendo, sed solum materialiter, & quasi per accidens. Et si quidem verba, per quæ fama alterius diminuitur, proferat aliquis propter aliquod bonum necessarium, debitis circunstantiis observatis: non est peccatum, nec potest dici detractio. Si autem proferat ex animi levitate, vel propter causam aliquam non necessariam, non est peccatum mortale, nisi fortè verbum quod dicitur, sit adeo grave, quod notabiliter famam alicujus lædat: & præcipuè in his quæ pertinent ad honestatem vitæ, quia hoc ex ipso genere verborum habet rationem peccati mortalis. Et tenetur aliquis ad restitutionem famæ, sicut ad restitutionem cujuslibet rei subtractæ, eo modo, quo suprà dictum * est (qu. 62. art. 2.) cum de restitutione ageretur.

** qu. 62. art. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quòd revelare peccatum occultum alicujus propter ejus emendationem, denuntiando, vel propter bonum justitiæ publicè accusando, non est detrahere, ut dictum * est.

** In corp. art. & q. 62. ar. 1.*

Ad secundum dicendum, quòd Glossa illa non dicit quod detractio in toto genere humano inveniatur, sed addit, *penè*: Tum quia *stultorum infinitus est numerus, & pauci sunt qui ambulant per viam salutis*: Tum etiam quia pauci vel nulli sunt, qui non aliquando ex animi levitate aliquid dicant, unde in aliquo vel leviter alterius fama minoratur: quia ut dicitur Iob. 3. *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.*

Ad tertium dicendum, quòd Aug. loquitur in casu illo quo aliquis dicit aliquod leve malum de alio, non ex intentione nocendi, sed ex animi levitate, vel ex lapsu linguæ.

## ARTICULUS III.

*Utrum detractio sit gravior omnibus peccatis, quæ in proximum committuntur.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd detractio sit gravior omnibus peccatis quæ in proximum committuntur. Quia super illud Psalm. 108. *Pro eo ut me diligerent, detrahebant mihi*, dicit Gloss. *Plus nocent* (in membris) *detrahentes Christo* (*qui animas credentium interficiunt*) *quam qui ejus carnem, mox resurrecturam, peremerunt.* Ex quo videtur quod detractio sit gravius peccatum, quam homicidium, quanto gravius est occidere animam, quam occidere corpus. Sed homicidium est gravius inter cætera peccata quæ in proximum committuntur: Ergo detractio est simpliciter inter omnia gravior.

¶ 2. Præterea, Detractio videtur esse gravius peccatum, quam contumelia: quia contumeliam potest homo repellere, non autem detractionem latentem: Sed contumelia videtur esse majus peccatum, quam adulterium, per hoc quod adulterium unit duos in unam carnem, contumelia autem unitos in multa dividit. Ergo detractio est majus peccatum, quam adulterium: quod tamen inter alia peccata quæ sunt in proximum, magnam gravitatem habet.

** l. 31. c. 32. à med.*

¶ 3. Præterea, Contumelia oritur ex ira: detractio autem ex invidia, ut patet per * Greg. 31. Moral. Sed invidia est majus peccatum, quam ira. Ergo & detractio est majus peccatum, quam contumelia: Et sic idem quod prius.

*† In registro l. 8 c. 45. ante med.*

¶ 4. Præterea, Tanto aliquod peccatum est gravius, quantò inducit graviorem defectum. Sed detractio inducit gravissimum defectum, scilicet excæcationem mentis: dicit enim † Greg. *Quid aliud detrahentes faciunt nisi quod in pulverem sufflant, & in oculos suos terram excitant, ut unde plus detractionis perflant, inde minus veritatis videant*: Ergo detractio est gravissimum peccatum inter ea quæ committuntur in proximum.

Sed contra, Gravius est peccare facto, quam verbo. Sed detractio est peccatum verbi: adulterium autem & homicidium & furtum sunt peccata in factis. Ergo detractio non est gravior cæteris peccatis quæ sunt in proximum.

CONCLUSIO.

*Vitium detractionis, quo proximi læditur honor, ex genere suo gravius est quam furtum, minus autem homicidio ac adulterio.*

Respondeo dicendum, quòd peccata quæ committuntur in proximum sunt pensanda per se quidem secundum nocumenta quæ proximo inferuntur, quia ex hoc habent rationem culpæ: Tanto autem est majus nocumentum, quanto majus bonum demitur. Cum autem sit triplex *bonum hominis, bonum animæ, & bonum corporis, & bonum exteriorum rerum*: Bonum animæ, quod est maximum, non potest aliter ab alio tolli, nisi occasionaliter putà per malam persuasionem, quæ necessitatem non infert. Sed alia duo bona, scilicet corporis & exteriorum rerum, possunt ab alio violenter auferri. Sed quia bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum, graviora sunt peccata quibus infertur nocumentum corpori, quam ea quibus infertur nocumentum exterioribus rebus. Unde inter cætera peccata quæ committuntur in proximum, homicidium gravius est, per quod tollitur vita proximi jam actu existens: consequenter autem adulterium, quod est contra debitum ordinem generationis humanæ, per quam est introitus ad vitam. Consequenter autem sunt exteriora bona inter quæ fama præeminet divitiis, eo quod propinquior est spiritualibus bonis. Unde dicitur Proverb. 22. *Melius est nomen bonum quam divitiæ multæ.* Et ideo detractio secundum suum genus est majus peccatum quam furtum; minus tamen quam homicidium, vel adulterium. Potest tamen esse alius ordo propter circunstantias aggravantes, vel diminuentes. Per accidens autem gravitas peccati attenditur ex parte peccantis: qui gravius peccat si ex deliberatione peccet, quam si peccet ex infirmitate vel incautela. Et secundum hoc, peccata locutionis habent aliquam levitatem, inquantum de facili ex lapsu linguæ proveniunt, absque magna præmeditatione.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui detrahunt Christo, impedientes fidem membrorum ipsius, derogant divinitati ejus, cui fides innititur. Unde non est simplex detractio, sed blasphemia.

*† qu. 66. art. 9.*

Ad secundum dicendum, quod gravius peccatum est contumelia, quam detractio, inquantum habet majorem contemptum proximi: sicut & rapina est gravius peccatum, quam furtum, ut suprà † dictum est (qu. 66. art. 9.) Contumelia tamen non est gravius peccatum, quàm adulterium: non enim gravitas adulterii pensatur ex conjunctione corporum, sed ex ordinatione generationis humanæ. Contumeliosus autem non efficienter causat inimicitiam in alio, sed occasionaliter tantum dividit unitos: inquantum scilicet per hoc quod mala alterius promit, alios quantum in se est, ab ejus amicitia separat: licet ad hoc per ejus verba non cogantur: Sic ergo & detractor occasionaliter est homicida, inquantum scilicet per sua verba dat alteri occasionem, ut proximum odiat vel contemnat. Propter quod in epistola Clementis * dicitur, *detractores esse homicidas*, scilicet occasionaliter: quia *qui odit fratrem suum, homicida est*, ut dicitur 1. Ioan. 3.

** Habetur de Pœnitentia, d. 1. Homicidiorum.*
*† lib. 2. c. 4. declinando ad fin. to. 8.*

Ad tertium dicendum, quòd ira quærit in manifesto vindictam inferre, ut Philosoph. dicit in 2. Rhet. (cap. 4.) Ideo detractio, quæ est in occulto, non est filia iræ sicut contumelia: sed magis invidiæ, quæ nititur qualitercunque minuere gloriam proximi. Nec tamen sequitur propter hoc quod detractio sit gravior quam contumelia: quia ex minori vitio potest oriri majus peccatum, sicut ex ira nascitur homicidium & blasphemia. Origo enim peccatorum attenditur secundum inclinationem ad finem, quod est ex parte conversionis: Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis.

Ad quartum dicendum, quòd quia *homo lætatur in sententia oris sui*, ut dicitur Proverb. 15. inde est quod ille qui detrahit, incipit magis amare, & credere quod dicit: & per consequens proximum magis odire, & sic magis recedere à cognitione veritatis. Iste autem effectus potest sequi etiam ex aliis peccatis quæ pertinent ad odium proximi.

## ARTICULUS IV.

*Utrum audiens, qui tolerat detrahentem, graviter peccet.*

*Hom. 9. in Ezec. parum ante med.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod audiens qui tolerat detrahentem, non graviter peccet. Non enim aliquis magis tenetur alteri, quam sibiipsi. Sed laudabile est si patienter homo suos detractores toleret: dicit enim Gregor. super Ezechielem Homil. 9. *Linguas detrahentium, sicut nostro studio non debemus excitare, ne ipsi pereant: ita per suam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, ut nobis meritum crescat.* Ergo non peccat aliquis si detractionibus aliorum non resistat.

** Art. 2. huius q. ad 1.*

¶ 2. Præterea, Eccles. 4 dicitur. *Non contradicas verbo veritatis ullo modo.* Sed quandoque aliquis detrahit, verba veritatis dicendo, ut suprà dictum * est (art. 1.) Ergo videtur quod non semper teneatur homo detractoribus, resistere.

*† qu. 1. cap. Ove. pastorum.*

¶ 3. Præterea, Nullus debet impedire id quod est in utilitatem aliorum. Sed detractio frequenter est in utilitatem aliorum, contra quos detrahitur: dicit enim † Pius Papa *nonnunquam detractio adversus bonos concitatur; ut quos vel domestica adulatio, vel aliorum favor in altum extulerat, detractio humiliet.* Ergo aliquis non debet detractores impedire.

Sed

Sed contra est, quod Hiero. * dicit (epist. 2. quæ ad Nepotianum inscribitur) *Cave, ne aut linguam aut aures habeas prurientes, id est, ne aut ipse aliis detrahas, aut alios audias detrahentes.*

* In epist. ad Nepotianum inscrib. tom. 4. ante fi. epist.

Conclusio.

*Audiens detrahentem, qui posset resistere, sed ei placet detractio, ejusdem detractionis vitij reus est.*

Respondeo dicendum, quòd secundum Apost. ad Rom. 1. Digni sunt morte non solum qui peccata faciunt, sed etiam qui facientibus peccata consentiunt. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo directè: quando scilicet qui inducit alium ad peccatum, vel ei placet peccatum. Alio modo indirectè: quando scilicet non resistit, cùm resistere possit. Et hoc contingit quandoque, non quia peccatum placeat, sed propter aliquem humanum timorem. Dicendum est ergo, quod si aliquis detractiones audiat absque resistentia, videtur detractori consentire: unde fit particeps peccati ejus. Et, si quidem inducat eum ad detrahendum, vel saltem placeat ei detractio propter odium ejus, cui detrahitur, non minus peccat quam detrahens, & quandoque magis. Unde Bernardus (lib. 2. de considerat. cap. 13.) * dicit: *Detrahere, aut detrahentem audire quid horum damnabilius sit, non facile dixerim.* Si vero non placeat ei peccatum: sed ex timore, vel negligentia, vel etiam verecundia quadam, omittat repellere detrahentem, peccat quidem, sed multo minus quam detrahens: & plerumque venialiter. Quandoque etiam hoc potest esse peccatum mortale, vel propter hoc quod alicui ex officio incumbit detrahentem corrigere: vel propter aliquod periculum consequens: vel propter radicem, qua timor humanus quandoque potest esse peccatum mortale; ut supra habitum † est (qu. 19. a. 3.)

* Lib. 2. de Consideratione ad Eugenium circa fi. illius.

† qu. 19. art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd detractiones suas nullus audit, quia scilicet mala quæ dicuntur de aliquo eo audiente non sunt detractiones, propriè loquendo, sed contumeliæ, ut dictum * est (art. 1. ad 2.) Possunt tamen ad notitiam alicuius detractiones contra ipsum factæ, aliorum relationibus pervenire. Et tunc sui arbitrij est detrimentum suæ famæ pati, nisi hoc vergat in periculum aliorum, ut suprà dictum † est (qu. 72. art. 3.) Et ideo in hoc potest commendari ejus patientia, quod patienter proprias detractiones sustineat. Non autem est sui arbitrij quod patiatur detrimentum famæ alterius: Et ideo in culpam ei vertitur, si non resistit cum possit resistere eadem ratione qua tenetur aliquis sublevare asinum alterius jacentem sub onere, ut præcipitur Deut. 22.

* Art. 1. ad 2.

† Interr. art. 3. qu. 72 art. 3.

Ad secundum dicendum, quòd non semper aliquis debet resistere detractori, arguendo eum de falsitate, maximè si sciat verum esse quod dicitur: sed debet eum verbis redarguere de hoc quod peccat fratri detrahendo: vel saltem ostendere quod ei detractio displiceat per tristitiam faciei: quia, ut dicitur Prov. 25. *Ventus Aquilo dissipat pluvias, & tristis linguam detrahentem.*

Ad tertium dicendum, quòd utilitas quæ ex detractione provenit, non est ex intentione detrahentis, sed ex Dei ordinatione, qui ex quolibet malo elicit bonum. Et ideo nihilominus est detractoribus resistendum; sicut & raptoribus, vel oppressoribus aliorum, quamvis ex hoc, oppressis vel spoliatis, per patientiam meritum crescat.

## QUÆSTIO LXXIV.

*De Susurratione, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de Susurratione.
Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum susurratio sit peccatum distinctum à detractione.

¶ Secundò, quod horum sit gravius.

## QUÆSTIONIS LXXIV,

De Susurratione,

Bipartita partitæ,

Axioma.

1 *Tametsi maxima sit inter obtrectationem & susurrationem similitudo (nam per utrumque bona proximi fama, clanculum arroditur, atque minuitur) differunt tamen: Primum fine; quod obtrectationi, imminutio famæ proximi; Susurrationi verò discordiarum inter amicos disseminatio, sit proposita.* 2 *Deinde nocumenti & peccati gravitate, magis enim nocet graviusque peccat, qui proximum amico, quam qui eundem fama vel honore privare conatur.*

### Articulus primus.

*Utrum susurratio sit peccatum distinctum à detractione.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod susurratio non sit peccatum distinctum à detractione. Dicit enim Isidor. in libro * Etymologiarum: *Susurro de sono locutionis appellatur: quia non in facie alicujus, sed in aure loquitur detrahendo.* Sed loqui de altero detrahendo, ad detractionem pertinet. Ergo susurratio non est peccatum distinctum à detractione.

* Infr. qu. 75. art. 1. ver. Et Rom. 1. lib. 10. * l. 10. e. 18. circa lit. S. Susurro dicitur, post. ante med.

¶ 2. Præterea, Levit. 19. dicitur: *Non eris criminator, nec susurro in populis.* Sed criminator idem videtur esse quod detractor. Ergo etiam susurratio à detractione non differt.

¶ 3. Præterea, Eccles. 28. dicitur: *Susurro & bilinguis maledictus erit.* Sed bilinguis videtur idem esse quod detractor: quia detractorum est duplici lingua, loqui: aliter scilicet in absentia, & aliter in præsentia. Ergo susurro idem est quod detractor.

Sed contra est, quod Rom. 1. Super illud: *Susurrones, detractores,* dicit * Gloss. *Susurrones, inter amicos discordiam seminantes: detractores, qui aliorum bona negant vel minuunt.*

* Gloss. Interlin. ibid.

Conclusio.

*Eò diversa est detractio à susurratione, quod detractione proximi fama, susurratione verò amicitia læditur, & illius intenditur separatio.*

Respondeo dicendum, quòd susurro & detractor in materia conveniunt, & etiam in forma, sive in modo loquendi: quia uterque malum occultè de proximo dicit: propter quam similitudinem interdum unum pro alio ponitur. Unde Eccles. 5. super illud, *Non appelleris susurro,* dicit * Gl. *id est, detractor.* Differunt autem fine quia detractor intendit denigrare famam proximi: Unde illa mala de proximo præcipuè profert, ex quibus proximus infamari possit vel saltem diminui ejus fama. Susurro autem intendit amicitiam separare, ut per † Gloss. inductam & per illud quod dicitur Proverb. 26. *Susurrone subtracto, jurgia conquiescunt.* Et ideo susurro talia mala profert de proximo, quæ possunt contra ipsum commovere animum audientis, secundum illud Eccl. 28. *Vir peccator conturbabit amicos, & in medio pacem habentium immittet inimicitiam.*

* Gloss. Interlin. ibid.

† Inductam in argum. Sed cont.

Ad primum ergo dicendum, quòd susurro inquantum dicit malum de alio, dicitur detrahere. In hoc tamen differt à detractore, quia non intendit simpliciter malum dicere, sed quodquid sit illud quod possit animum unius turbare contra alium, etiamsi sit simpliciter bonum, & tamen apparens malum inquantum displicet ei cui dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd criminator differt & à susurrone, & à detractore; quia criminator est qui publicè crimina aliis imponit, vel accusando, vel convitiando: quod non pertinet ad detractorem & susurronem.

Ad tertium dicendum, quòd *bilinguis* propriè dicitur susurro. Cùm enim amicitia sit inter duos, nititur susurro ex utraque parte amicitiam rumpere; & ideo duabus linguis utitur ad duos, uni dicens malum de alio. Propter quod dicitur Eccles. 28. *Susurro & bilinguis maledictus.* Et subditur: *Multos enim turbavit pacem habentes.*

### Articulus II.

*Utrum detractio sit gravius peccatum, quam susurratio.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd detractio sit gravius peccatum, quam susurratio. Peccata enim oris consistunt in hoc, quod aliquis mala dicit. Sed detractor dicit de proximo ea quæ sunt mala simpliciter, quia ex talibus oritur infamia, vel diminuitur fama: Susurro autem non curat dicere nisi mala apparentia, quæ scilicet displiceant audienti. Ergo gravius peccatum est detractio, quàm susurratio.

* Mal. qu. 10. art. 3. ad 3.

¶ 2. Præterea, Quicunque aufert alicui famam, aufert ei non solum unum amicum, sed multos: quia intellectus unuscujusque refugit amicitiam infamium personarum. Unde contra quendam dicitur 2. Paralip. 19. *His qui oderunt Dominum, amicitiâ jungeris.* Susurratio autem aufert unum solum amicum. Gravius ergo peccatum est detractio quam susurratio.

¶ 3. Præterea, Iacobi 4. dicitur: *Qui detrahit fratri suo detrahit legi:* & per consequens Deo qui est legislator. Et sic peccatum detractionis videtur esse peccatum in Deum: quod est gravissimum ut suprà habitum * est. Peccatum autem susurrationis est in proximum. Ergo peccatum detractionis est gravius quam peccatum susurrationis.

* qu. 10. a. 1 & 1. 4. qu. 73. a. 3. & 6

Sed contra est, quòd dicitur Eccles. 5. *Denotatio pessima super bilinguem: susurratori autem odium & inimicitia & contumelia.*

Conclusio.

*Quantò amicitia fama præstat, tantò susurratio, per quam amicitia tollitur, detractione per quam fama læditur, gravius est peccatum.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (art. 3. ut & 1. 2. quæst. 73. art. 8.) peccatum in proximum, tantò est gravius, quantò per ipsum majus nocumentum proximo infertur. Nocumentum autem tantò majus est, quantò majus est bonum quod tollitur. Inter cætera verò exteriora bona præeminet amicus: *Cum sine amicis nullus vivere possit*, ut patet per Philosoph. in 8. † Ethicor. Unde dicitur Eccles. 6. *Amico fideli nulla est comparatio.* Fama autem ipsa, quæ per detractionem tollitur, ad hoc maximè necessaria est ut homo idoneus ad amicitiam habeatur. Et ideo susurratio est majus peccatum quàm detractio, & etiam quàm contumelia: quia amicus est melior, quàm honor; & amari, quàm honorari, ut in 8. † Ethic. Philosophus dicit.

* Art. 3. & 1. 2. q. 73. a. 8.

† lib. 8. Eth. c. 10. in princ. tom. 5.

† l. 8. c. 8. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod species & gravitas peccati magis attenditur ex fine, quàm ex materiali objecto. Et ideo ratione finis susurratio est gravior: quamvis detractor quandoque pejora dicat.

Ad secundum dicendum, quòd fama est dispositio ad amicitiam, & infamia ad inimicitiam: Dispositio autem deficit ab eo ad quod disponit: Et ideo ille qui operatur ad aliquid, quod est dispositio ad inimicitiam minùs peccat quàm ille qui directè operatur ad inimicitiam inducendam.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui detrahit fratri, intantum videtur detrahere legi, inquantum contemnit præceptum de dilectione proximi: contra quod directius agit qui amicitiam dissum

disrumpere nititur. Unde hoc peccatum maximè contra Deum est: quia *Deus dilectio est*, ut dicitur 1. Ioan. 4. Et propter hoc dicitur Proverb 6. *Sex sunt quæ odit Dominus, & septimum detestatur anima ejus*: & hoc septimum ponit eum qui *seminat inter fratres discordiam*.

## QUÆSTIO LXXV.

*De Derisione, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est, de Derisione.
Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum derisio sit peccatum speciale, distinctum ab aliis peccatis, quibus per verba nocumentum proximo infertur.

¶ Secundò, utrum derisio sit peccatum mortale.

## QUÆSTIONIS LXXV,
De irrisione,
Bifariam distributæ,
AXIOMA.

1 [1] *Irrisio, peccati linguæ genus est, à susurratione & obtrectatione finis proprietate distinctum: quippe quo aliqua proximi macula animum deformans ad incutiendum ei pudorem, joci simulatione in medium profertur:*

2 *Culpamque, continet levem interdum, nonnunquam graviorem, aliquando etiam lethalem, pro contemptu, & dignitate illius personæ in quam luditur, & eius turpitudinis, quæ ad jocum arrepta est, magnitudine.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum Derisio sit speciale peccatum, ab aliis præmissis distinctum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd derisio non sit speciale peccatum, ab aliis præmissis distinctum. Subsannatio enim videtur idem esse quod derisio. Sed subsannatio ad contumeliā videtur pertinere. Ergo derisio non videtur distingui à contumelia.

¶ 2. Præterea, Nullus irridetur nisi de aliquo turpi, ex quo homo erubescit. Hujusmodi autem sunt peccata, quæ si manifestè de aliquo dicuntur pertinent ad contumeliam: si autem occultè, pertinent ad detractionem, sive susurrationem. Ergo derisio non est vitium à præmissis distinctum.

¶ 3. Præterea, Hujusmodi peccata distinguuntur secundum nocumenta quæ proximo inferuntur. Sed per derisionem non infertur aliud nocumentum proximo, quam in honore, vel fama, vel detrimento amicitiæ: Ergo derisio non est peccatum distinctum à præmissis.

Sed contra est, quod derisio fit ludo. Unde & *illusio* nominatur: Nullum autem præmissorum ludo agitur, sed seriò. Ergo derisio ab omnibus prædictis differt.

CONCLUSIO.

*Derisio diversa est à cæteris linguæ vitiis, quòd per illam intendatur proximi erubescentia.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (qu.72. art. 2.) peccata verborum præcipuè pensanda sunt secundum intentionem proferentis. Et ideo secundum diversa quæ quis intendit, contra alium loquens, hujusmodi peccata distinguuntur. Sicut autem aliquis conviciando intendit conviciati honorem deprimere, & detrahendo diminuere famam, & susurrando tollere amicitiam: ita etiam irridendo aliquis intendit, quod ille qui irridetur, erubescat. Et quia hic finis est distinctus ab aliis, ideo etiam peccatum derisionis distinguitur à præmissis peccatis.

*qu. 72. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd subsannatio & irrisio conveniunt in fine: sed differunt in modo: quia irrisio fit ore, id est, verbo & cachinnis: subsannatio autem naso rugato, ut dicit Gloss. * super illud Psalm 2. *Qui habitat in cælis, irridebit eos*. Talis autem differentia non diversificat speciem. Utrumque tamen differt à contumelia: Sicut erubescentia à dehonoratione: Est enim erubescentia *timor dehonorationis*, † sicut Damasc. dicit (lib. 2. de fide Orthod. cap. 3.)

* Gloss. Interlin. & Aug. hoc loco. † lib. 2. Orthod. fidei cap. 15.

Ad secundum dicendum, quòd de opere virtuoso aliquis apud alios & reverentiam meretur, & famam: & apud seipsum bonæ conscientiæ gloriam, secundum illud 2. ad Cor. 1. *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ.* Unde è converso de actu turpi, id est, vitioso, apud alios quidem tollitur hominis honor & fama; & ad hoc contumeliosus & detractor turpia de alio dicunt: Apud seipsum autem per turpia aliquis perdit conscientiæ gloriam per quandam confusionem & erubescentiam; & ad hoc, turpia dicit derisor. Et sic patet quod derisor communicat cum prædictis vitiis in materia; differt autem in fine.

Ad tertium dicendum, quòd securitas conscientiæ & quies illius magnum bonum est, secundum illud Prov. 15. *Secura mens quasi juge convivium*. Et ideo qui conscientiam alicujus inquietat, confundendo ipsum, aliquod speciale nocumentum ei infert. Unde derisio est peccatum speciale.

### ARTICULUS II.

*Utrum derisio possit esse peccatum mortale.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd derisio non possit esse peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur charitati: Sed derisio non videtur contrariari charitati, agitur enim ludo quandoque inter amicos, unde & delusio nominatur. Ergo derisio non potest esse peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Derisio illa videtur esse maxima, quæ fit in injuriam Dei. Sed non omnis derisio, quæ vergit in injuriam Dei, est peccatum mortale, alioquin quicunque recidivaret in aliquod peccatum veniale de quo pœnituit, peccaret mortaliter. Dicit enim Isidor. * quod *irrisor est, & non pœnitens, qui adhuc agit quod pœnitet*. Similiter etiam sequeretur, quòd omnis simulatio esset peccatum mortale: quia sicut † Gregor. dicit in Moral. *Per struthionem, significatur simulator, qui deridet equum, id est, hominem justum & ascensorem, id est, Deum*. Ergo derisio non est peccatum mortale.

* lib. 2. de summo bono cap. 17. in princ. † lib. 31. cap. 6. & 12. sive mul.

¶ 3. Præterea, Contumelia & detractio videntur esse graviora peccata, quàm derisio: quia majus est facere aliquid serio, quàm joco. Sed non omnis detractio vel contumelia est peccatum mortale. Ergo multo minus derisio.

Sed contra est, quòd dicitur Prov. 3. *Ipse deridet illusores*. Sed *deridere Dei*, est æternaliter punire pro peccato mortali, ut patet per id quod dicitur in Psalm. 2. *Qui habitat in cælis irridebit eos*: Ergo derisio est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

*Derisio in parvis, veniale peccatum est, at in magnis, pensatis tamen conditionibus personarum, peccatum mortale est.*

Respondeo dicendum, quòd derisio non fit nisi de aliquo malo vel defectu. Malum autem, si sit magnum non pro ludo accipitur, sed seriosè. Unde si in ludum vel risum vertatur, ex quo irrisionis vel illusionis nomen sumitur; hoc est, quia accipitur ut parvum. Potest autem aliquod malum accipi ut parvum, dupliciter. Uno modo secundum se: alio modo ratione personæ. Cùm autem aliquis alterius personæ malum vel defectum, in ludum, vel risum ponit, quia secundum se parvum malum est; est veniale & leve peccatum, secundum suum genus. Cum autem accipitur quasi parvum ratione personæ, sicut defectus puerorum & stultorum parum ponderare solemus; sic aliquem illudere, vel irridere, est eum omnino parvi pendere, & eum tam vilem æstimare, ut de ejus malo non sit curandum, sed sit quasi pro ludo habendum. Et sic derisio est peccatum mortale, & gravius quam contumelia, quæ similiter est in manifesto: quia contumeliosus videtur accipere malum alterius seriosè, illusor autem in ludum: & ita videtur esse major contemptus & dehonoratio. Et secundum hoc illusio est grave peccatum, & tanto gravius, quanto major reverentia debetur personæ quæ illuditur. Unde gravissimum est irridere Deum & ea quæ Dei sunt, secundum illud Isai. 37. *Cui exprobrasti, & quem blasphemasti; & super quem exaltasti vocem tuam?* Et postea subditur: *An sanctum Israel.* Deinde secundum locum tenet irrisio parentum: Unde dicitur Proverb. 30. *Oculum qui subsannat patrem, & despicit partum matris suæ, effodiant eum corvi de torrentibus, & comedant eum filii aquilæ.* Deinde justorum derisio gravius est, quia honor est virtutis præmium. Et contra hoc dicitur Iob. 12. *deridetur Justi simplicitas.* Quæ quidem derisio valde nociva est, quia per hoc homines à bene agendo impediuntur, secundum illud Gregor. *Qui in aliorum actibus exoriri bona respiciunt, mox ea manu pestifera exprobrationis evellunt.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ludus non importat aliquid contrarium charitati, respectu ejus cum quo luditur: Potest tamen importare aliquid contrarium charitati, respectu ejus de quo luditur, propter contemptum, ut dictum † est.

† In cor. art.

Ad secundum dicendum, quod ille qui recidivat in peccatum de quo pœnituit, & ille qui simulat, non expressè Deum irridet, sed quasi interpretative, inquantum scilicet ad modum deridentis se habet. Nec tamen venialiter peccando aliquis simpliciter recidivat, vel simulat: sed dispositivè & imperfectè.

Ad tertium dicendum, quòd derisio secundum suam rationem levius aliquid est, quam detractio, vel contumelia: quia non importat contemptum, sed ludum. Quandoque tamen habet majorem contemptum, quam contumelia, ut suprà dictum * est, tunc est grave peccatum.

* In cor. art.

## QUÆSTIO LXXVI.

*De Maledictione, in quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est, de maledictione.
Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum licitè possit aliquis maledicere homini.

¶ Secundò, utrum licitè possit aliquis maledicere irrationali creaturæ.

¶ Tertiò, utrum maledictio sit peccatum mortale.

¶ Quartò, de comparatione eius ad alia peccata.

## QUÆSTIONIS LXXVI,
De maledictione,
Quadrifariam partitæ,
AXIOMA.

1 *Creatura Dei sive ea [1] particeps sive [2] expers sit rationis*
2 *malum aliquod quatenus malum est optare, imprecari vel præcipiendo accersere (in quo maledictio pro-*
3 *priè dicitur) peccatum est [3] lethale plerunque nonnunquam veniale pro mali quod optatur & eius qui optat animi diversitate. Malum verò quatenus justitia vel utilitatis speciem habet, non modo imprecari optare & præcipiendo accersere, verum etiam inferre sæpenumero*
4 *licet. Cum autem [4] maledictio pœna malum, obtrectatio verò culpam respiciat, & obtrectatio malum inferat, maledictio autem tantummodo cupiat, graviorem obtrectationis quam maledictionis ferè esse culpam, planum est: posset nihilominus maledictio, ea præsertim quæ præcipiendo fit, obtrectatione nocentior atque deterior esse.*

### ARTICULUS I.

*Vtrum liceat maledicere aliquem.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd non liceat maledicere aliquem. Non est enim licitum prætetire mandatum Apostoli, in quo Christus loquebatur, ut dicitur 2. ad Cor. 13. Sed ipse præcepit Rom. 12. *Benedicite & nolite maledicere:* ergo non licet aliquem maledicere.

¶ 2. Præterea, Omnes tenentur Deum benedicere secundum illud Dan. 3. *Benedicite filii hominum Domino.* Sed non potest ex eodem ore procedere benedictio Dei & maledictio hominis, ut probatur Jacob. 3. Ergo nulli licet aliquem maledicere.

¶ 3. Præterea, Ille qui aliquem maledicit, videtur optare ejus malum, culpæ vel pœnæ: quia maledictio videtur esse imprecatio quædam. Sed non licet desiderare malum alterius: quinimo orare oportet pro omnibus, ut liberentur à malo. Ergo nulli licet maledicere.

4. Præterea, diabolus per obstinationem maximè subjectus est malitiæ. Sed non licet alicui maledicere diabolum, sicut nec seipsum. Dicitur etiam Ecclesi. 21. *Cum maledicit impius diabolum, maledicit ipse animam suam:* Ergo multo minus licet maledicere hominem.

¶ 5. Præterea, Num. 23. Super illud, *Quomodo maledicam, cui non maledixit Dominus?* dicit * Gloss. *Non potest esse justa maledicendi causa; ubi peccantis ignoratur affectus.* Sed homo non potest scire affectum alterius hominis, nec etiam utrum sit maledictus à Deo. Ergo nulli licet aliquem hominem maledicere.

SED CONTRA est, quod Deuter. 27. dicitur, *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus.* Elisæus etiam pueris sibi illudentibus maledixit, ut habetur 4. Reg. 2.

CONCLUSIO.

*Maledicere, animo maledicendi, optando, seu imprecando malum alicui illicitum est.*

RESPONDEO dicendum, quòd maledicere idem est, quod malum dicere. *Dicere* autem tripliciter se habet ad id quod dicitur. Uno modo per modum enuntiationis, sicut aliquid exprimitur modo indicativo. Et sic maledicere nihil aliud est quam malum alterius referre, quod pertinet ad detractionem: Unde quandoque maledici *detractores* dicuntur. Alio modo *dicere* se habet ad id quod dicitur per modum causæ. Et hoc quidem primo & principaliter competit Deo, qui omnia suo verbo fecit, secundum illud Psalm. 32. *Dixit & facta sunt.* Consequenter autem competit hominibus, qui verbo suo alios movent per imperium ad aliquid faciendum. Et ad hoc instituta sunt verba imperativi modi. Tertio modo ipsum *dicere* se habet ad id quod dicitur, quasi expressio quædam affectus desiderantis id quod verbo exprimitur. Et ad hoc instituta sunt verba optativi modi. Prætermisso ergo primo modo maledictionis, qui est per simplicem enuntiationem mali, considerandum est de aliis duobus. Ubi scire oportet, quod facere aliquid, & velle illud, se consequuntur in bonitate aut malitia, ut ex supradictis patet (1. 2. quæst. 20. art. 3.) * Unde in istis duobus modis, quibus malum dicitur per modum imperantis, vel per modum optantis, eadem ratione est aliquid licitum & illicitum. Si enim aliquis imperet vel optet malum alterius, inquantum est malum, quasi ipsum malum intendens, sic maledicere utroque modo erit illicitum, & hoc est *maledicere*, per se loquendo. Si autem aliquis imperet vel optet malum alterius sub ratione boni, sic est licitum, nec erit maledictio, per se loquendo, sed per accidens: quia principalis intentio dicentis non fertur ad malum, sed ad bonum. Contingit autem malum aliquod dici imperando, vel optando sub ratione duplicis boni. Quandoque quidem sub ratione justi: Et sic judex licitè maledicit illum, cui præcipit justam pœnam inferri. Et sic etiam Ecclesia maledicit anathematizando, sicut etiam prophetæ in scripturis quandoque imprecantur mala peccatoribus, quasi conformantes voluntatem suam divinæ justitiæ: licet hujusmodi imprecationes possint etiam per modum prænuntiationis intelligi. Quandoque vero dicitur aliquod malum sub ratione utilis, puta cum aliquis optat aliquem peccatorem pati aliquam ægritudinem, aut aliquod impedimentum, vel ut ipse melior efficiatur, vel ut saltem ab aliorum nocumento cesset.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Apost. prohibet maledicere, per se loquendo, cum intentione mali. Et similiter dicendum est ad SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quòd optare alicui malum sub ratione boni, non contrariatur affectui quo quis simpliciter alicui optat bonum, sed magis habet conformitatem ad ipsum.

AD QUARTUM dicendum, quòd in diabolo est consideraie naturam & culpam. Natura quidem ejus bona est, & à Deo, nec eam maledicere licet. Culpa autem ejus est maledicenda, secundum illud Job. 3. *Maledicant ei qui maledicunt diei.* Cum autem peccator maledicit diabolum propter culpam, seipsum simili ratione judicat maledictione dignum: & secundum hoc dicitur maledicere animam suam.

AD QUINTUM dicendum, quòd affectus peccantis, etsi in se non videatur, potest tamen percipi ex aliquo manifesto peccato pro quo pœna est infligenda. Similiter etiam quamvis sciri non possit quem Deus maledicat, secundum finalem reprobationem, potest tamen sciri quis sit maledictus à Deo secundum reatum præsentis culpæ.

4. d. 18. q. 2. a. 1. q. 4. ad 1. & ver. q. 2. ar. 8. ad 10. & 13. & Psf. 3. col. 7. & Rom. 12. col. 2. & c. 11. lect. 9. c. 2. c. Deus, quæstiam 14. q. 3.

* Est Origenis Hom. 15. in Num. parum à med. tom. 1.

* 1. 2. q. 20. ar. 3.

### ARTICULUS II.

*Vtrum liceat creaturam irrationalem maledicere.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd non liceat creaturam irrationalem maledicere. Maledictio enim præcipuè videtur esse licita, inquantum respicit pœnam. Sed creatura irrationalis non est susceptiva nec culpæ, nec pœnæ: ergo eam maledicere non licet.

¶ 2. Præterea, In creatura irrationali nihil invenitur nisi natura, quam Deus fecit. Hanc autem maledicere non licet, etiam in diabolo, ut † dictum est: ergo creaturam irrationalem nullo modo licet maledicere.

¶ 3. Præterea, Creatura irrationalis aut est permanens, sicut corpora: aut est transiens, sicut tempora. Sed sicut Gregor. dicit in 4. * Mor. *Otiosum est maledicere non existenti: vitiosum vero, si existeret.* Ergo nullo modo licet maledicere creaturæ irrationali.

SED CONTRA est, quod Dominus *maledixit ficulneæ*, ut habetur Matth. 21. Et Job *maledixit diei suo*, ut habetur Job 3.

CONCLUSIO.

*Creaturis irrationalibus maledicere, ut Dei creaturæ sunt, blasphemia est: eis autem maledicere, ut in seipsis sunt, illicitum est, cum sit hoc otiosum & vanum.*

RESPONDEO dicendum, quòd benedictio vel maledictio propriè ad illam rem pertinet, cui potest aliquid bene vel malè contingere scilicet rationali creaturæ. Creaturis autem irrationalibus bonum vel malum dicitur contingere in ordine ad creaturam rationalem, propter quam sunt. Ordinantur autem ad eam multipliciter. Uno quidem modo per modum subventionis, inquantum scilicet ex creaturis irrationalibus subvenitur humanæ necessitati. Et hoc modo Dominus homini dixit Gen. 3. *Maledicta terra in opere tuo:* ut scilicet per ejus sterilitatem homo puniretur. Et ita etiam intelligitur quod habetur Deut. 28. *Benedicta horrea tua.* Et infra; *Maledictum horreum tuum.* Sic etiam David maledixit montes Gelboë, secundum * Gregor. expositionem. Alio modo creatura irrationalis ordinatur ad rationalem per modum significationis. Et sic Dominus maledixit ficulneam, in significationem Judææ. Tertio modo ordinatur creatura irrationalis ad rationalem per modum continentis, scilicet temporis, vel loci. Et sic maledixit Job diei nativitatis suæ, propter culpam originalem quam nascendo contraxit, & propter sequentes pœnalitates. Et propter hoc etiã potest intelligi David maledixisse montibus Gelboë, ut legitur 2. Reg. 1. scilicet propter cædem populi, quæ in eis contigerat. Maledicere autem rebus irrationalibus, inquantum sunt creaturæ Dei, est peccatum blasphemiæ, maledicere autem eis secundum se consideratis, est otiosum & vanum, & per consequens illicitum. Et per hoc patet responsio ad objecta.

Inf. ar. 4. ad 1.

† a prin. ad 4.

* Lib. 4. c. 3. paulò à princip.

* lib. 4. Moral. c. 3. in fin.

### ARTICULUS III.

*Vtrum maledicere sit peccatum mortale.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd maledicere non sit peccatum mortale. August. enim in homilia de igne purgatorio (ubi supra) numerat maledictionem inter levia peccata: Hæc autem sunt venialia. Ergo maledictio non est peccatum mortale, sed veniale.

¶ 2. Præterea, Ea quæ ex levi motu mentis procedunt, non videntur esse peccata mortalia. Sed interdum maledictio ex levi motu procedit. Ergo maledictio non est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Gravius est malefacere quam maledicere. Sed malefacere non semper est peccatum mortale. Ergo multo minus maledicere.

SED CONTRA, Nihil excludit à regno Dei nisi peccatum mortale. Sed maledictio excludit à regno Dei, secundum illud 1. ad Cor. 6. *Neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt.* Ergo maledictio est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

*Maledicere formaliter, & magnum imprecari malum, ex suo genere mortale vitium est: veniale autem esse potest, vel si leve sit malum, vel secundum animi levem motum.*

RESPONDEO dicendum, quòd maledictio, de qua nunc loquimur, est, per quam pronuntiatur malum contra aliquem vel imperando, vel optando. Velle autem, vel imperio movere ad malum alterius, secundum se repugnat charitati, qua diligimus proximum volentes bonum ipsius: & ita secundum suum genus est peccatum mortale, & tanto gravius, quanto personam, cui maledicimus, magis amare & revereri tenemur. Unde dicitur Levit. 20. *Qui maledixerit patri suo & matri, morte moriatur.* Contingit tamen verbum maledictionis prolatum, esse peccatum veniale, vel propter parvitatem mali, quod quis alteri maledicendò imprecatur: vel etiam propter affectum ejus qui profert maledictionis verba, dum ex levi motu, vel ex ludo, aut ex surreptione aliqua talia verba profert: quia peccata verborum maximè ex affectu pensantur, ut suprà * dictum est (qu. 72. a. 2.) Et per hoc patet responsio ad objecta.

* qu. 72. art. 2.

### ARTICULUS IV.

*Vtrum maledicere sit gravius peccatum quam detractio.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod maledictio sit gravius peccatum, quam detractio. Maledictio enim videtur esse blasphemia quædam, ut patet per id quod dicitur in Canonica Judæ, quòd *cum Michaël Archangelus cum diabolo disputans, altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre* blasphe-

Gloss. inter lib. ibid.

*blasphemia*. Et accipitur ibi blasphemia pro maledictione, secundum * gloss. Blasphemia autem est gravius peccatum, quam detractatio. Ergo maledictio est gravior detractione.

* Gloss. interlin. ibidem.

¶ 2. Præterea, Homicidium est detractione gravius, ut suprà dictum † est (qu. 73. art. 3.) Sed maledictio est par peccato homicidii: dicit enim * Chrysost. super Matth. (homil. 20.) *Cum dixeris*, Maledic ei, & domum everte, & omnia perire fac; *nihil ab homicida differs*. Ergo maledictio est gravior quam detractio.

† q. 73. art. 3. * Hom. 20. in Matth. inter medium & finem tom. 2.

¶ 3. Præterea, Causa præeminet signo. Sed ille qui maledicit, causat malum suo imperio: Ille autem qui detrahit, solum significat malum jam existens. Gravius ergo peccat maledicus, quam detractor.

Sed contra est, quod detractio non potest bene fieri: Maledictio autem fit bene & male, ut ex dictis † patet. Ergo gravior est detractio, quam maledictio.

† Art. 1. hujus q.

Conclusio.

*Detractio, secundum suam generalem rationem gravius peccatum est maledictionis vitio, quod desiderium exprimit: potest tamen per accidens maledictio gravior esse detractione.*

Respondeo dicendum, quòd sicut in primo habitum † est (1. part. q. 48. a. 5.) duplex est malum scilicet culpæ & pœnæ. Malum autem culpæ pejus est, ut * ibidem ostensum est (art. 6.) Unde dicere malum culpæ, peius est, quam dicere malum pœnæ, dummodo sit idem modus dicendi. Ad contumeliosum ergo, & susurronem, & detractorem, & etiam derisorem, pertinet dicere malum culpæ. Sed ad maledicentem, prout nunc loquimur, pertinet dicere malum pœnæ, non autem malum culpæ, nisi fortè sub ratione pœnæ. Non tamen est idem modus dicendi. Nam ad prædicta quatuor vitia pertinet dicere malum culpæ, solum enunciando: Per maledictionem verò dicitur malum pœnæ, vel causando, per modum imperii, vel optando. Ipsa autem enunciatio culpæ peccatum est, inquantum aliquod nocumentum ex hoc, proximo infertur. Gravius autem est nocumentum inferre, quam nocumentum desiderare, cæteris paribus: Unde detractio secundum communem rationem gravius peccatum est, quam maledictio simplex desiderium exprimens. Maledictio verò quæ fit per modum imperii, cum habeat rationem causæ, potest esse detractione gravior, si majus nocumentum inferat, quam sit denigratio famæ; vel levior, si minus. Et hæc quidem accipienda sunt secundum ea quæ per se pertinent ad rationem horum vitiorum. Possunt autem & alia per accidens considerari, quæ prædicta vitia vel augent, vel minuunt.

† 1. p. q. 48. ar. 5. * 1. p. q. 48. ar. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd maledictio creaturæ, inquantum creatura est, redundat in Deum; & sic per accidens habet rationem blasphemiæ: non autem si maledicatur creaturæ propter culpam. Et eadem ratio est de detractione.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum * est (a. 3.) maledictio uno modo includit desiderium mali. Unde si ille qui maledicit, velit malum occisionis alterius, desiderio non differt ab homicida. Differt tamen, inquantum actus exterior aliquid adjicit voluntati.

* a. præc.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de maledictione, secundum quod importat imperium.

## QUÆSTIO LXXVII.

*De Fraudulentia in emptionibus, & venditionibus contingente, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de peccatis, quæ sunt circa voluntarias commutationes. Et primo de fraudulentia, quæ committitur in emptionibus & venditionibus. Secundo, de usura, quæ fit in mutuis. Circa alias enim commutationes voluntarias non invenitur aliqua species peccati, quæ distinguatur à rapina, vel furto.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, de injusta venditione ex parte pretii, scilicet utrum liceat aliquid vendere plus quam valeat.

¶ Secundò, de injusta venditione ex parte rei venditæ.

¶ Tertiò, utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.

¶ Quartò, utrum licitum sit aliquid negotiando plus vendere, quam emptum sit.

### QUÆSTIONIS LXXVII.

De venditione & emptione, earumque vitiis, In quatuor Quæstiunculas, seu articulos distributæ,

Axioma.

*Cum ab omni pacto, tum ab emptione atque venditione, ut licitè justeque peragantur, fraus omnis atque dolus*
1 *abesse debet. Proinde nec* [1] *pluris vendere quippiam, nec*
2 *minoris emere quam res valeat, neque rem* [2] *unam pro alia præstantiori; nec vitiatam pro sana & incolumi ven-*
3 *dere licitum est:* [3] *Immo, rei proscriptæ occultum vitiū emptori detegere, vel tantundem de pretio, quanti ejusmodi vitium est, detrahere venditor debet, alioquin in fraudis injustitiæque crimen, & damni resarciendi obli-*
4 *gationem prolapsurus.* [4] *Negotiatio vero, tametsi variis modis injusta, vituperabilisque reddi possit, illa tamen honesta est, & Christianorum legibus permissa, qua pecuniis vel res, vel pecunia rei familiaris augendæ causa, permutantur; si modo lucrum & moderatum sit, & tanquam laboris stipendium, ad honestum aliquem laudabilemque finem referatur.*

Articulus I.

*Utrum licitè aliquis possit vendere rem pluris quam valeat.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd aliquis licitè possit vendere rem pluris quam valeat: *Justum* enim in commutationibus humanæ vitæ secundū leges civiles determinatur. Sed secundum * eas licitum est emptori & venditori, ut se invicem decipiant: Quod quidem fit, inquantum venditor plus vendit rem, quam valeat; emptor autem minus emit quam valeat. Ergo licitum est quod aliquis vendat rem plus quam valeat.

* 41 di. 15. q. 3. ar. 1. q. 1 cor. Et qu. 2. art 2. cor. & 10.

¶ 2. Præterea, Illud quod est omnibus commune, videtur esse naturale, & non esse peccatum: Sed sicut Aug. refert 12. * de Trinitate (cap. 2.) Dictum cujusdam Mimi fuit ab omnibus acceptum, *Vili vultis emere, & carè vendere.* Cui etiam consonat quod dicitur Proverb. 20. *Malum est, malum est, dicit omnis emptor: & cum recesserit, gloriatur.* Ergo licitum est aliquid cariùs vendere, & vilius emere, quam valeat.

* lib. 13. c. 3. parùm à prin. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Non videtur esse illicitum, si ex conventione agatur id quod fieri debet ex debito honestatis. Sed secundum Philos. in 8. * Ethic. in amicitia, utilis recompensatio fieri debet secundum utilitatem, quam consecutus est ille qui beneficiū suscepit, quæ quidem quandoque excedit valorem rei datæ, sicut contingit cum aliquis multum re aliqua indiget; vel ad periculum evitandum, vel ad aliquod commodum consequendum. Ergo licet in contractu emptionis & venditionis aliquid dare pro majori pretio, quam valeat.

* l. 8. eth. c. 13. non longè à fine to. 5.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 7. *Omnia quæcunque vultis ut faciant vobis homines, & vos facite illis.* Sed nullus vult sibi rem vendi carius quam valeat; ergo nullus debet alteri vendere rem cariùs quàm valeat.

Conclusio.

*Quanquam emere quippiam viliùs quàm valeat, seu vendere cariùs secundum se illicitum & injustum sit, potest tamen per accidens secundum conditiones ementis ac vendentis, & illorū indigentiā licitè aliquid carius vendi, ac viliùs emi quàm secundū se valeat: semper autem peccatum est ubi aliqua circa hoc fraus contigerit.*

Respondeo dicendum, quòd fraudem adhibere ad hoc quod aliquid plus justo pretio vendatur, omnino peccatum est, inquantum aliquis decipit proximum in damnum ipsius. Unde & Tullius dicit in lib. * de offic. *Tollendum est ex rebus contrahendis omne mendacium: non licitatorem venditor, nec qui contra se licitetur, emptor apponat.* Si autem fraus deficit, tunc de emptione & venditione dupliciter loqui possumus. Uno modo secundum se: & secundum hoc emptio & venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque, dum scilicet unus indiget re alterius, & è converso, sicut patet per Philosophum in primo * Polit. (cap. 5. & 6.) Quod autem pro communi utilitate inductum est, non debet esse magis in gravamen unius, quam alterius: Et ideo debet secundum æqualitatem rei, inter eos contractus institui. Quantitas autem rei quæ in usum hominis venit, mensuratur secundum pretium datum, ad quod est inventum numisma, ut dicitur in * quinto Ethic. Et ideo si vel pretium excedat quantitatem valoris rei, vel è converso res excedat pretium, tolletur justitiæ æqualitas. Et ideo carius vendere, vel vilius emere rem quam valeat, est secundum se injustum & illicitum. Alio modo possumus loqui de emptione & venditione, secundum quod per accidens cedit in utilitatem unius & detrimentum alterius, puta cum aliquis multum indiget habere rem aliquam, & alius læditur si ea careat. Et in tali casu justum pretium erit; ut non solum respiciatur ad rem quæ venditur, sed ad damnum quod venditor ex venditione incurrit. Et si licite poterit aliquid vendi plus quam valeat secundum se, quamvis non vendatur plus quam valeat habenti. Si vero aliquis multum juvetur ex re alterius quam accepit, ille vero qui vendit, non damnificetur carendo re illa, non debet eam supervendere: quia utilitas quæ alteri accrescit, non est ex vendente, sed ex conditione ementis. Nullus autem debet vendere alteri quod non est suum, licet possit ei vendere damnum quod patitur. Ille tamen qui ex re alterius accepta multum juvatur, potest propria sponte aliquid vendenti supererogare, quod pertinet ad ejus honestatem.

* L. 3. circa med. illius.

* l. 1. c. 5. & 6. t. 5.

* l. 5. c. 5. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, lex humana populo datur, in quo sunt multi à virtute deficientes, non autem datur solum virtuosis. Et ideo lex humana non potuit prohibere quidquid est contra virtutem: sed ei sufficit ut prohibeat ea quæ destruunt hominum convictum; alia vero habeat quasi licita, non quia ea approbet, sed quia ea non punit. Sic ergo, habet quasi licitum, pœnam non inducens, si absque fraude venditor rem suam supervendat, aut emptor vilius emat, nisi sit nimius excessus; quia tunc etiam lex humana cogit ad restituendum, puta si aliquis sit deceptus ultra dimidiam justi pretii quantitatem. Sed lex divina nihil impunitum relinquit, quod sit virtuti contrarium: unde secundum divinam legem illicitum reputatur, si in emptione & venditione non sit æqualitas justitiæ observata: Et tenetur ille qui plus habet recompensare ei qui damnificatus est, si sit notabile damnum. Quod ideo dico, quia istud pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam æstimatione consistit, ita quod modica additio vel minutio non videtur tollere æqualitatem justitiæ.

* 1. 2. qu. 96. ar. 2.

* Loco citato in arg.

Ad secundum dicendum, quòd sicut August. ibidem * dicit: *Mimus*

*Minus ille vel seipsum intuendo, vel alios experiendo vili velle emere; & care vendere, omnibus id credidit esse commune. Sed quoniam revera vitium est, potest quisque adipisci hujusmodi justitiam, qua huic resistat & vincat.* Et ponit exemplum de quodam, qui modicum pretium de quodam libro propter ignorantiam postulanti justum pretium dedit. Unde patet quod illud commune desiderium non est naturæ, sed vitii: & ideo commune est multis, qui per latam viam vitiorum incedunt.

Ad tertium dicendum, quòd in justitia commutativa consideratur principaliter æqualitas rei: sed in amicitia utili, consideratur æqualitas utilitatis. Et ideo recompensatio fieri debet secundum utilitatem perceptam: In emptione vero, secundum æqualitatem rei.

## Articulus II.

*Utrum venditio reddatur illicita propter defectum, rei venditæ.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd venditio non reddatur injusta & illicita propter defectum rei venditæ. Minus enim cætera sunt pensanda in re quam rei species, substantialis. Sed propter defectum speciei substantialis non videtur reddi venditio rei illicita, puta si aliquis vendat argentum vel aurum alchimicum pro vero, quod est utile ad omnes humanos usus ad quos necessarium est argentum & aurum, puta ad vasa & ad alia hujusmodi. Ergo multo minus erit illicita venditio, si sit defectus in aliis.

¶ 2. Præterea, Defectus ex parte rei qui est secundum quantitatem, maximè videtur justitiæ contrariari, quæ in æqualitate consistit: Quantitas autem per mensurã cognoscitur. Mensuræ autem rerum quæ in usum hominum veniunt, non sunt determinatæ, sed alicubi majores, alicubi minores: ut patet per
† l. 5. c. 7. tom. 1. Philos. in 5. † Ethic. Ergo sicut non potest evitari defectus ex parte rei venditæ: ita videtur quod ex hoc venditio non reddatur illicita.

¶ 3. Præterea, Ad defectum rei venditæ pertinet, si ei conveniens qualitas deest. Sed ad qualitatem rei cognoscendam requiritur magna scientia, quæ plerisque venditoribus deest. Ergo non redditur venditio illicita propter rei defectum.

* l. 3. c. 11. a me- dio illius tom. 1. Sed contra est, quod Ambr. * dicit in lib. de Offic. *Regula justitiæ manifesta est, quòd à vero declinare virum non deceat bonum, nec damno injuste afficere quemquam, nec doli aliquid annectere rei suæ.*

### Conclusio.

*Vendere, & emere rem unam pro alia, vel non in debita mensura ac rei qualitate illicitum est.*

Respondeo dicendum, quòd circa rem, quæ venditur triplex defectus considerari potest. Unus quidem secundum speciem rei. Et hunc quidem defectum si venditor cognoscat in re, quam vendit fraudem committit in venditione: unde venditio illicita redditur. Et hoc est quod dicitur contra quosdam Isa. 1. *Argentum tuum versum est in scoriam, vinum tuum mixtum est aqua.* Quod enim permixtum est, patitur defectum, quantum ad speciem. Alius autem defectus est secundum quantitatem: quæ per mensuram cognoscitur. Et ideo si quis scienter utatur deficienti mensura in vendendo, fraudem committit, & est illicita venditio. Unde dicitur Deuter. 25. *Non habebis in sacculo diversa pondera majus & minus, nec erit in domo tua modius major & minor.* Et postea subditur. *Abominatur enim Dominus eum qui facit hæc, & aversatur omnem injustitiam.* Tertius defectus est ex parte qualitatis, puta si aliquod animal infirmum vendat quasi sanum. Quod si quis scienter fecerit, fraudem committit in venditione: unde est illicita venditio. Et in omnibus talibus non solum aliquis peccat, injustam venditionem faciendo, sed etiam ad restitutionem tenetur. Si verò eo ignorante aliquis prædictorum defectuum in re vendita fuerit, venditor quidem non peccat, quia facit injustum materialiter: nec ejus operatio
† qu. 59. art. 2. est injusta, ut ex supradictis † patet (qu. 59. a. 2.) tenetur tamen cum ad ejus notitiam pervenit, damnum recompensare emptori. Et quod dictum est de venditore, etiam intelligendum est ex parte emptoris. Contingit enim quandoque venditorem credere suam esse minus pretiosam, quantum ad speciem, sicut si aliquis vendat aurum loco aurichalci, emptor si id cognoscat injustè emit, & ad restitutionem tenetur, & eadem ratio est de defectu qualitatis & quantitatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd aurum & argentum non solum cara sunt propter utilitatem vasorum, quæ ex eis fabricantur, aut aliorum hujusmodi: sed etiam propter dignitatem & puritatem substantiæ ipsorum. Et ideo si aurum vel argentum ab alchimicis factum, veram speciem non habeat auri & argenti, est fraudulenta & injusta venditio: præsertim cum sint aliquæ utilitates auri & argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quæ non conveniunt auro per alchimiam sophisticato: Sicut quod habet proprietatem lætificandi, & contra quasdam infirmitates medicinaliter juvat. Frequentius etiam potest poni in operatione, & diutius in sua puritate permanet aurum verum quam aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere, quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendum naturales & veros effectus, sicut
* l. 3. c. 8. n. 3. Augu. * dicit in 3. de Trinit. (cap. 8.) de his quæ arte dæmonum fiunt.

Ad secundum dicendum, quòd mensuras rerum venalium necesse est in diversis locis esse diversas, propter diversitatem copiæ & inopiæ rerum: quia ubi res magis abundant, consueverunt esse majores mensuræ. In unoquoque tamen loco ad rectores civitatis pertinet determinare quæ sint justæ mensuræ rerum venalium pensatis conditionibus locorum & rerum. Et ideo has mensuras publica auctoritate vel consuetudine institutas, præterire non licet.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Aug. dicit in 11. * de Civit. Dei (cap. 16.) *pretium rerum venalium non consideratur secundum gradum naturæ, cum quandoque pluris vendatur unus equus, quam unus servus; sed consideratur secundum quod res in usum hominis veniunt.* Et ideo oportet quod venditor vel emptor cognoscat occultas rei venditæ qualitates, sed illas solum, per quas redditur humanis usibus apta, puta quod equus sit fortis, & bene currat; & similiter in cæteris. Has autem qualitates de facili venditor & emptor cognoscere possunt. * l. 11. c. 16. po. 5.

## Articulus III.

*Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ. Cum enim venditor emptorem ad emendum non cogat, videtur ejus judicio rem, quam vendit supponere. Sed ad eundem pertinet judicium & cognitio rei. Non ergo videtur imputandum venditori, si emptor in suo judicio decipitur, præcipitanter emendo, absque diligenti inquisitione de conditionibus rei. Quodl. 2. art. 10.

¶ 2. Præterea, Stultum videtur quod aliquis id faciat, unde ejus operatio impediatur. Sed si aliquis vitia rei vendendæ indicet, impedit suam venditionem. Unde Tullius in lib. * de Offic. inducit quendam dicentem. *Quid tam absurdum, quam si domini jussu ita præco prædicet: Domum pestilentem vendo.* Ergo venditor non tenetur dicere vitia rei venditæ. * l. 3. parum ante med. lib. 3. in c. 13. et titulus est de in contractibus communibus quæ forma honesti in fine e illius.

¶ 3. Præterea, Magis necessarium est homini, ut cognoscat viam virtutis, quam ut cognoscat vitia rerum quæ venduntur. Sed homo non tenetur cuilibet consilium dare & veritatem dicere de his quæ pertinent ad virtutem, quamvis nulli debeat dicere falsitatem. Ergo multo minus tenetur venditor vitia rei venditæ dicere, quasi consilium dando emptori.

¶ 4. Præterea, Si aliquis teneatur dicere defectum rei venditæ, hoc non est nisi ut minuatur de pretio. Sed quandoque diminueretur de pretio etiam absque vitio rei venditæ, propter aliquid aliud: puta si venditor deferens triticum ad locum ubi est carestia frumenti, sciat multos post se venire, qui deferant, quod si sciretur ab ementibus, minus pretium darent: hujusmodi autem non oportet dicere venditorem, ut videtur. Ergo pari ratione nec vitia rei venditæ.

Sed contra est, quod Ambros. † dicit in 3. lib. de offic. *In contractibus vitia eorum quæ veneunt, prodi jubentur: ac nisi intimaverit venditor, quamvis in jus emptoris transierint, doli actione vacuantur.* † l. 3. cap. 10. parũ à princip. tom. 1.

### Conclusio.

*Potest nonnunquam venditor, indemnitati suæ consulendo, rei occultum vitium tacere, dummodo in damnum seu periculum non vertatur emptoris, præcipuè si vitium sit occultum.*

Respondeo dicendum, quod dare alicui occasionem periculi vel damni, semper est illicitum: quamvis non sit necessarium quod homo alteri semper det auxilium vel consilium, pertinens ad ejus qualemcunque promotionem: sed hoc solum est necessarium in aliquo casu determinato: puta cum alius ejus curæ subditur, vel cum non potest ei per alium subveniri. Venditor autem qui rem vendendam proponit, ex hoc ipso dat emptori damni vel periculi occasionem, quod rem vitiosam ei offert, si ex ejus vitio damnum, vel periculum incurrere possit. Damnum quidem si propter hujusmodi vitium, res quæ vendenda proponitur minoris sit pretii: ipse vero propter hujusmodi vitium nihil de pretio subtrahat. Periculum autem, si propter hujusmodi vitium usus rei reddatur impeditus vel noxius: puta si aliquis alicui vendat equum claudicantem pro veloci, vel ruinosam domum pro firma, vel cibum corruptum sive venenosum pro bono. Unde si hujusmodi vitia sint occulta, & ipse non detegat: erit illicita & dolosa venditio, & tenetur venditor ad damni recompensationem. Si verò vitium sit manifestum, puta cum equus est monoculus vel cum usus rei etsi non competat venditori, potest tamen esse conveniens aliis, & si ipse propter hujusmodi vitium, subtrahat quantum oportet de pretio; non tenetur ad manifestandum vitium rei: quia fortè propter hujusmodi vitium emptor vellet plus subtrahi de pretio, quam esset subtrahendum. Unde potest licitè venditor indemnitati suæ consulere, vitium rei reticendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd judicium non potest fieri nisi de re manifesta. Unusquisque enim judicat secundum quod cognoscit; ut dicitur in † 1. Ethic. Unde si vitia rei quæ vendenda proponitur, sint occulta: nisi per venditorem manifestentur, non sufficienter committitur emptori judicium. Secus autem esset, si essent vitia manifesta. † l. 1. c. 3. tom 3.

Ad secundum dicendum, quòd non oportet quod aliquis per præconem vitium rei vendendæ præonuntiet: quia si prædicaret vitium, exterrerentur emptores ab emendo, dum ignorarent alias conditiones rei, secundum quas est bona & utilis. Sed singulariter est dicendum vitium rei ei qui ad emendum accedit, qui potest simul omnes conditiones adinvicem comparare bonas & malas. Nihil enim prohibet rem in aliquo vitiosam, in multis aliis utilem esse.

Ad

Ad tertium dicendum, quòd quamvis homo non teneatur simpliciter omni homini dicere veritatem de his, quæ pertinent ad virtutes: tenetur tamen in casu illo de his dicere veritatem, quando ex ejus facto alteri periculum immineret in detrimentum virtutis, nisi diceret veritatem. & sic est in proposito.

Ad quartum dicendum, quòd vitium rei facit rem in præsenti esse minoris valoris, quam videatur. Sed in casu præmisso, in futurum res expectatur esse minoris valoris per superventum negotiatorum, qui ab ementibus ignoratur. Unde venditor qui vendit rem secundum pretium quod invenit, non videtur contra justitiam facere; si quod futurum est, non exponat: si tamen exponeret, vel de pretio subtraheret, abundantioris esset virtutis, quamvis ad hoc non videatur teneri ex justitiæ debito.

## Articulus IV.

*Utrum liceat negotiando, aliquid carius vendere, quam emere.*

* Homil. 38. in opere imperfecto à medio 10. 2.
† Eodem loco.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non liceat negotiando aliquid carius vendere, quam emere. Dicit enim * Chrysost. super Matth. 21. *Quicumque rem comparat, ut integram & immutatam vendendo lucretur, ille est mercator, qui de templo Dei ejicitur.* Et idem dicit Cassiodorus super illud Ps. 70. *Quoniam non cognovi litteraturam* (vel *negotiationem*, secundum aliam literam) *Quid*, inquit, *est aliud negotiatio, nisi viliùs comparare, & carius velle distrahere*; Et subdit, *Negotiatores tales Dominus ejecit de templo.* Sed nullus ejicitur de templo, nisi propter aliquod peccatum. Ergo talis negotiatio est peccatum.

* Art. 1.

¶ 2. Præterea, Contra justitiam est, quod aliquis rem carius vendat quam valeat, vel vilius emat, ut ex dictis * apparet. Sed ille qui negotiando rem carius vendit quam emerit, necesse est, quod vel vilius emerit quam valeat, vel carius vendat. Ergo hoc sine peccato fieri non potest.

* 2. epist. ad Nepotianum inter pr. & med. tom. 1.

¶ 3. Præterea, Hieron. * dicit (in epist. ad Nepotianum) *Negotiatorem clericum & ex inope divitem, ex ignobili gloriosum, quasi quandam pestem fuge.* Non autem negotiatio clericis interdicta esse videtur, nisi propter peccatum. Ergo negotiando aliquid vilius emere, & carius vendere est peccatum.

* Ps. 70. in conc. 10 ne prima parte Ps a medio. 5.

Sed contra est, quòd Aug. * dicit super illud Psalm. 70. *Quoniam non cognovi literaturam. Negotiator avidus acquirendi, pro damno blasphemat, pro pretiis rerum mentitur & pejerat. Sed hæc vitia hominis sunt, non artis quæ sine his vitiis agi potest.* Ergo negotiari secundum se non est illicitum.

Conclusio.

*Negotiari propter res necessarias vitæ consequendas omnibus licet propter lucrum vero, nisi id sit ordinatum ad aliquem honestum finem, negotiari ex se est turpe.*

* c. 1. 5. & 6.

Respondeo dicendum, quòd ad negotiatores pertinet commutationibus rerum insistere: Ut autem Philosophus dicit in * primo Politic. (cap. 1. 5. & 6.) duplex est rerum commutatio. Vna quidem quasi naturalis & necessaria, per quam scilicet fit commutatio rei ad rem, vel rerum & denariorum, propter necessitatem vitæ. Et talis commutatio non propriè pertinet ad negotiatores, sed magis ad œconomicos, vel politicos, qui habent providere vel domui, vel civitati, de rebus necessariis ad vitam. Alia vero commutationis species est, vel denariorum ad denarios, vel quarumcunque rerum ad denarios, non propter res necessarias vitæ, sed propter lucrum quærendum. Et hæc quidem negotiatio propriè videtur ad negotiatores pertinere, secundum * Philos. (ubi sup. cap. 6.) Prima autem commutatio laudabilis est, quia deservit naturali necessitati. Secunda autem justè vituperatur, quia quantum est de se, deservit cupiditati lucri, quæ terminum nescit, sed in infinitum tendit. Et ideo negotiatio secundùm se considerata quandam turpitudinem habet, inquantum non importat de sui ratione finem honestum, vel necessarium. Lucrum tamen, quod est negotiationis finis, etsi in sui ratione non importet aliquid honestum vel necessarium, nihil tamen importat in sui ratione vitiosum vel virtuti contrarium: Unde nihil prohibet lucrum ordinari ad aliquem finem necessarium, vel etiam honestum: & sic negotiatio licita reddetur, Sicut cum aliquis lucrum moderatum quod negotiando quærit, ordinat ad domus suæ sustentationem, vel etiam ad subveniendum indigentibus: vel etiam cum aliquis negotiationi intendit propter publicam utilitatem, ne scilicet res necessariæ ad vitam, patriæ desint; & lucrum expetit non quasi finem, sed quasi stipendium laboris.

* 1. Pol. c. 1. 5 & 6. tom. 5

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Chrysost. est intelligendũ de negotiatione, secundum quod ultimum finem in lucro constituit: quod præcipuè videtur, quando aliquis rem nõ immutatam carius vendit. Si enim rem in melius mutatam carius vendat, videtur præmium sui laboris accipere: quamvis & ipsum lucrum possit licitè intendi, non sicut ultimus finis, sed propter alium finem necessarium vel honestum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd non quicunque carius vendit aliquid, quam emerit, negotiatur, sed solum qui ad hoc emit ut carius vendat. Si autem emit rem non ut vendat, sed ut teneat, & postmodum propter aliquam causam eam vendere velit, non est negotiatio, quamvis carius vendat. Potest enim hoc licitè facere; vel quia in aliquo rem melioravit, vel quia pretium rei est mutatum secundum diversitatem loci vel temporis, vel propter periculum, cui se exponit, transferendo rem de loco, ad locum, vel eam * fieri faciendo. Et secundum hoc nec emptio nec venditio est injusta.

* Alias ferri.

Ad tertium dicendum, quòd clerici non solum debent abstinere ab his quæ sunt secundum se mala, sed etiam ab his quæ habent speciem mali. Quod quidem in negotiatione contingit tum propter hoc, quod est ordinata ad lucrum terrenum, cujus clerici debent esse contemptores; tum etiam propter frequentia negotiatorum vitia, quia *difficulter exuitur negotiator à peccatis labiorum*, ut dicitur Eccl. 26. Est & alia causa: quia negotiatio nimis implicat animum sæcularibus curis, & per consequens à spiritualibus retrahit. Unde & Apostolus dicit secundæ ad Timoth. 2. *Nemo militans Deo implicat se negotiis sæcularibus.* Licet tamen clericis uti prima commutationis specie, quæ ordinatur ad necessitatem vitæ, emendo vel vendendo.

## QUÆSTIO LXXVIII.

*De vitio usuræ in mutuis, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de peccato usuræ, quod committitur in mutuis.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primo, utrum sit peccatum, accipere pecuniam in pretium pro pecunia mutua: quod est accipere usuram.

¶ Secundò, utrum liceat pro eodem quamcunque utilitatem accipere, quasi in recompensationem mutui.

¶ Tertiò, utrum aliquis restituere teneatur id quod de pecunia usuraria justo lucro lucratus est.

¶ Quartò, utrum liceat accipere mutuo pecuniam sub usura.

## QUÆSTIONIS LXXVIII.

De Usura,

In quatuor partes distributæ,

Axioma.

1 *Quæ ratione pecuniæ ad earum rerum genus pertinent, quarum usus in ipsarum rerum consumptione seu distractione positus est, non licet pecuniarum domino ratione,*
2 *pro ipsarum usu aut pecuniam, aut alud quidvis, quod pecunia æstimari possit, ex pacto tacito vel expresso accipere. Neque venditori ratione dilatæ, neque emptori ratione anticipatæ solutionis, à justo rei pretio sui commodi augendi causa, recedere justitia permittit: Immo ut ejusmodi iniqui quæstus, non minus quam furti, re-*
3 *stitutio fiat, præcipit. Quæ, quidem restitutio ad hunc modum fieri debet. Si quod fœnoris nomine acceptum est, dominiũ cum usufructu ita copulatum habeat, ut ea duo separari nequeant, ut in pecuniis tritico, vino & similibus rebus videre est, sufficit quantùm fuit fœnus, tantumdem restituere, nisi forte fœnoris numerator, aliquid interim damni culpa fœneratoris esset passus, quod etiam foret resarciendum. Sin autem acceptum fœnus de illarum rerum esset genere, quæ dominium ab usu sejunctum habent, (quod in domo, agro, & similibus contingit) non tantum ipsum fœnus, verum etiam quidquid ex ipso fœnore ac-*
4 *quisitum esset, restitui deberet. Ejus vero qui fœnori accipit longe alia est atque illius, qui fœnori dat, ratio. Quamvis enim neminem ad fœnerandum adducere liceat, fœneratoris tamen concepto jam atque firmato peccato, unicuique ad suam egestatem sublevandam uti, concessum est.*

## Articulus I.

*Utrum accipere usuram pro pecunia mutuata sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd accipere usuram pro pecunia mutuata, non sit peccatum. Nullus enim peccat ex hoc, quod sequitur exemplum Christi: Sed Dominus de seipso dicit, Luc. 19. *Ego veniens cum usuris exegissem illam*, scilicet pecuniam mutuatam. Ergo non est peccat m accipere usuram pro mutuo pecuniæ.

3. d. 37. art. 6. & mal. q. 13. ar. 14. & quodl. 3. ar. 19. & opusc. 73. c. 4 & 15. c. m 1. & 2. ∫ fine de usuris. c. 1. de usuris.

¶ 2. Præterea, Sicut dicitur in Ps. 18. *Lex Domini immaculata*: quia scilicet peccatum prohibet. Sed in lege divina conceditur aliqua usura, secundum illud Deut. 23. *Non fœnerabéris fratri tuo ad usuram, pecuniam, nec fruges, nec quamlibet aliã rem, sed alieno.* Et quod plus est, etiam in præmium promittitur pro lege servata, secundum illud Deut. 28. *Fœnerabéris gentibus multis, & ipse à nullo fœnus accipies.* Ergo accipere usuram non est peccatum.

¶ 3. Præterea, In rebus humanis determinatur justitia per leges civiles. Sed secundum eas conceditur usuras accipere. Ergo videtur non esse illicitum.

¶ 4. Præterea, Prætermittere consilia non obligat ad peccatum Sed Luc. 6. inter alia consilia ponitur, *Date mutuum, nihil inde sperantes.* Ergo accipere usuram non est peccatum.

¶ 5. Præterea, Pretium accipere pro eo quod quis facere non tenetur, non videtur esse secundum se peccatum: Sed non in quolibet casu tenetur pecuniam habens, eam Proximo mutuare. Ergo licet ei aliquando pro mutuo accipere pretium.

¶ 6. Præterea, Argentum monetatum & in vasa formatum, non differt specie. Sed licet accipere pretium pro vasis argenteis accommodatis. Ergo etiam licet accipere pretium pro mutuo argenti monetati. Usura ergo non est secundum se peccatum.

¶ 7. Præterea, Quilibet potest licitè accipere rem quam ei dominus

minus rei voluntariæ tradidit: sed ille qui accipit mutuum, voluntariè tradit usuram. Ergo ille qui mutuat, licitè potest accipere.

Sed contra est, quod dicitur Exod. 22. *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes.*

Conclusio.

*Cum pecuniæ usus sit illius consumptio ac destructio, injustum & illicitum est pro ejus usu aliquid accipere.*

Respondeo dicendum, quòd accipere usuram pro pecunia mutuata, est secundum se injustum: quia venditur id quod non est, per quod manifestè inæqualitas constituitur quæ justitiæ contrariatur. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod quædam res sunt, quarum usus est ipsarũ rerum consumptio, sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, & triticum consumimus eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei à re ipsa, sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res. Et propter hoc in talibus, per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum, & vellet seorsum vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderet id quod non est: Unde manifestè per injustitiam peccaret. Et simili ratione injustitiam committit qui mutuat vinum, aut triticum, petens sibi dari recompensationes: unam quidem, restitutionẽ æqualis rei: aliam verò pretium usus quod usura dicitur. Quædam verò sunt quorum usus non est ipsa rei consumptio, sicut usus domus est inhabitatio, non autem dissipatio. Et ideo in talibus seorsum potest utrumque concedi, puta cum aliquis tradit alteri dominium domus, reservato sibi usu ad aliquod tempus: vel è converso, cum quis concedit alicui usum domus, reservato sibi ejus dominio. Et propter hoc licitè potest homo accipere pretium pro usu domus, & præter hoc petere domum accommodatam, sicut patet in conductione & locatione domus. Pecunia autem secundum Philosophum in * 5. Eth. & in primo Polit. principaliter est inventa ad commutationes faciendas. Et ita proprius & principalis pecuniæ usus, est ipsius consumptio, sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniæ mutuatæ accipere pretium, quod dicitur *usura*. Et sicut alia injustè acquisita tenetur homo restituere, ita restituere tenetur pecuniam quam per usuram accepit.

*l.5. eth. c.5. & t. tom. 6. & 7. l. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd usura ibi metaphoricè accipitur pro superexcrescentia bonorum spiritualium, quam exigit Deus, volens ut in bonis acceptis ab eo, semper proficiamus: quod est ad utilitatem nostram, non ejus.

Ad secundum dicendum, quòd Judæis prohibitum fuit accipere usuram à fratribus suis, scilicet Judæis: per quod datur intelligi quod accipere usuram à quocunque homine est simpliciter malum; debemus enim omnem hominem habere quasi proximum, & fratrem præcipuè in statu Evangelii, ad quod omnes vocantur. Unde in Psal. 14. absolutè dicitur, *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram.* Et Ezech. 18. *Qui usuram non acceperit.* Quod autem ab extraneis usuram acciperent, non fuit eis concessum quasi licitum, sed permissum ad majus malum vitandum, ne scilicet à Judæis Deum colentibus usuras acciperent, propter avaritiam, cui dediti erant, ut habetur Isai. 56. Quod autem in præmium promittitur, *Fœnerabis gentibus multis*, &c. fœnus ibi largè accipitur pro mutuo, sicut & Eccl. c. 29. dicitur, *multi non causa nequitiæ non fœnerati sunt*, id est, non mutuaverunt. Promittitur ergo in præmium Judæis abundantia divitiarum: ex qua contingit quod aliis mutuare possint.

Ad tertium dicendum, quòd leges humanæ dimittunt aliqua peccata impunita, propter conditiones hominum imperfectorum, in quibus multæ utilitates impedirentur, si omnia peccata districtè prohiberentur pœnis adhibitis. Et ideo usuras lex humana concessit, non quasi æstimans eas esse secundum justitiam, sed ne impedirentur utilitates multorum. Unde in ipso jure civili dicitur, quod *res quæ usu consumuntur, neque ratione naturali, neque civili recipiunt usumfructum*, & quod *Senatus non fecit earum rerum usum fructum, nec enim poterat, sed quasi usumfructum constituit*, concedens scilicet usuras. Et Philos. naturali ratione ductus dicit * in primo Politic. (ubi sup.) quòd *usuraria acquisitio pecuniarum est maximè præter naturam.*

*l. 1. c. 7. peri. ant. medium tom. 5.

Ad quartum dicendum, quòd dare mutuum, non semper tenetur homo: Et ideo quantum ad hoc, ponitur inter consilia: sed quod homo lucrum de mutuo non quærat hoc cadit sub ratione præcepti: potest tamen dici consilium per comparationem ad dicta Pharisæorum, qui putabant usuram aliquam esse licitam, sicut & dilectio inimicorum est consilium. Vel loquitur ibi non de spe usurarii lucri, sed de spe quæ ponitur in homine. Non enim debemus mutuum dare, vel quodcunque bonum facere propter spem hominis, sed propter spem Dei.

Ad quintum dicendum, quòd ille qui mutuare non tenetur, recompensationem potest accipere ejus quod fecit, sed non amplius debet exigere: Recompensatur autem sibi secundum æqualitatem justitiæ si tantum ei reddatur, quantum mutuavit. Unde si amplius exigat pro usufructu rei quæ alium usum non habet nisi consumptionem substantiæ, exigit pretium ejus quod non est. & ita est injusta exactio.

Ad sextum dicendum, quòd usus principalis vasorum argenteorum non est ipsa eorum consumptio: Et ideo usus eorum potest vendi licitè, servato dominio rei. Usus autem principalis pecuniæ argenteæ, est distractio pecuniæ in commutationes. Unde non licet ejus usum vendere, cum hoc quod aliquis velit ejus restitutionem quod mutuo dedit. Sciendum tamen quod secundarius usus argenteorum vasorum posset esse commutatio: & talem usum eorum non liceret vendere. Et similiter potest esse aliquis secundarius usus pecuniæ argenteæ; ut putà si quis concederet pecuniam signatam ad ostentationem, vel ad ponendum loco pignoris: & talem usum pecuniæ licitè homo vendere potest.

Ad septimum dicendum, quòd ille qui dat usuram, non simpliciter voluntariè dat, sed cum quadam necessitate, inquantum indiget accipere pecuniam mutuo, quam ille qui habet, non vult sine usura mutuare.

Articulus II.

*Utrum liceat pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere. Unusquisque enim licitè potest suæ indemnitati consulere. Sed quandoque damnum aliquis patitur ex hoc, quod pecuniam mutuat. Ergo licitum est ei supra pecuniam mutuatam aliquid aliud pro damno expectare, vel etiam exigere.

Mal. qu. 13 ar. 4. ad 11 & 9.3. & 4. et opusc. 7 1. ca. 3. & 7.

¶ 2. Præterea, Unusquisque tenetur ex quodam debito honestatis aliquid recompensare ei qui sibi gratiam fecit, ut dicitur in * 5. Ethic. (cap. 8.) Sed ille qui alicui in necessitate constituto pecuniam mutuat, gratiam facit, unde & gratiarum actio ei debetur, ergo ille qui recipit, tenetur naturali debito aliquid recompensare. Sed non videtur esse illicitum obligare se ad aliquid ad quod quis ex naturali jure tenetur: ergo non videtur esse illicitum, si aliquis pecuniam alteri mutuans, in obligationem deducat aliquam recompensationem.

*l. 5. c. 5. paulo a princip. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Sicut est quoddam *munus à manu*, ita etiam est quoddam *munus à lingua*, & *obsequio*, ut dicit Gloss. Isai. 33. *Beatus qui excutit manus suas ab omni munere.* Sed licet accipere servitium, vel etiam laudem, ab eo cui quis pecuniam mutuavit. Ergo pari ratione licet quodcunque aliud munus accipere.

¶ 4. Præterea, Eadem videtur esse comparatio dati ad datum, & mutuati ad mutuatum. Sed licet pecuniam accipere pro alia pecunia data. Ergo licet accipere recompensationem alterius mutui pro pecunia mutuata.

¶ 5. Præterea. Magis à se pecuniam alienat, qui eam mutuando dominium transfert, quam qui eam mercatori, vel artifici committit. Sed licet lucrum accipere de pecunia commissa mercatori vel artifici: ergo licet etiam lucrum accipere de pecunia mutuata.

¶ 6. Præterea, Pro pecunia mutuata potest homo pignus accipere, cujus usus posset pretio aliquo vendi: sicut cum impignoratur ager, vel domus quæ inhabitatur. Ergo licet aliquod lucrum habere de pecunia mutuata.

¶ 7. Præterea, Contingit quandoque quod aliquis carius vendit res suas ratione mutui, aut vilius emit quod est alterius; vel etiam pro dilatione pretium auget, vel pro acceleratione diminuit: in quibus omnibus videtur aliqua recompensatio fieri quasi pro mutuo pecuniæ. Hoc autem non manifestè apparet illicitum. Ergo videtur licitum esse aliquod commodum de pecunia mutuata expetere, vel etiam exigere.

Sed contra est, quod Ezech. 18. (vers. 17.) dicitur inter alia quæ ad virum justum requiruntur: *Si usuram & superabundantiam non acceperit* (ut & vers. 8.) *Si amplius non acceperit.*

Conclusio.

*Non licet aliquid pecunia æstimabile pro mutui recompensatione accipere, nisi sicut quoddam gratuitum donum quis aliquid susceperit.*

Respondeo dicendum, quòd secundum Philosophum in 4.* Eth. (cap. 1.) Omne illud pro pecunia habetur, cujus pretium potest pecunia mensurari: & ideo sicut si aliquis pro pecunia mutuata, vel quacunque alia re quæ ipso usu consumitur, pecuniam accipit ex pacto tacito vel expresso, peccat contra justitiam, ut dictum * est (art. 2.) ita etiam quicumque ex pacto tacito vel expresso, quodcunque aliud acceperit, cujus pretium pecunia mensurari potest, simile peccatum incurrit. Si vero accipiat aliquid hujusmodi, non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita, vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat, quia etiam antequam pecuniã mutuasset, licitè poterat aliquod donum gratis accipere: nec pejoris conditionis efficitur per hoc quod mutuavit. Recompensationem verò eorum quæ pecunia non mensurantur, licet pro mutuo exigere, puta benevolentiam & amorem ejus, cui mutuavit, vel aliquid hujusmodi.

*l. 4. c. 1. in princ. tom. 5.

*ar. præ.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui mutuum dat, potest absque peccato in pactum deducere cum eo qui mutuum accipit, recompensationem damni, per quod subtrahitur sibi aliquid quod debet habere. Hoc enim non est vendere usum pecuniæ, sed damnum vitare. Et potest esse, quod accipiens mutuum, majus damnum evitet, quam dans incurrat. Unde accipiens mutuum, cum sua utilitate damnum alterius recompensat. Recompensationem vero damni quod consideratur in hoc quod pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere: quia non debet vendere id quod nondum habet, & potest impediri multipliciter ab habendo.

Ad secundum dicendum, quòd recompensatio alicujus beneficii dupliciter fieri potest. Uno quidem modo ex debito justitiæ, ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest, & hoc debitum attenditur secundum quantitatem beneficii, quod quis accepit.

accepit. Et ideo ille qui accipit mutuum pecuniæ vel cujuscunq; similis rei cujus usus est ejus consumptio, non tenetur ad plus recompensandum, quàm mutuò acceperit: Unde contra justitiam est, si ad plus reddendum obligetur: alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiæ, in quo magis consideratur affectus ex quo aliquis beneficium contulit, quam etiam quantitas ejus quod fecit. Et tali debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quædam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.

Ad tertium dicendum, quòd si aliquis ex pecunia mutuata expectet, vel exigat, quasi per obligationem pacti taciti vel expressi, recompensationem muneris ab *obsequio*, vel à *lingua*; perinde est ac si expectaret, vel exigeret munus *à manu*; quia utrumque pecunia æstimari potest, ut patet in his qui locant operas suas, quas manu vel lingua exercent. Si verò munus *ab obsequio* vel *à lingua* nō quasi ex obligatione rei exhibeatur, sed ex benevolentia, quæ sub æstimationem pecuniæ non cadit, licet hoc accipere & exigere & expectare.

Ad quartum dicendum, quòd pecunia non potest vendi pro pecunia ampliori, quam sit quantitas pecuniæ mutuatæ quæ restituenda est: nec ibi aliquid est exigendum aut expectandum, nisi benevolentiæ affectus, qui sub æstimationem pecuniæ non cadit: ex quo potest procedere spontanea mutuatio: Repugnat autem ei obligatio ad mutuum faciendum in posterum, quia etiam talis obligatio pecunia æstimari posset. Et ideo licet mutuanti unum, simul aliquid aliud mutuum recipere, non autem licet eum obligare ad mutuum in posterum faciendum.

Ad quintum dicendum, quòd ille qui mutuat pecuniam, transfert dominium pecuniæ in eum cui mutuat: Unde ille cui pecunia mutuatur, sub suo periculo tenetur eam restituere integrè. Vnde, non debet amplius exigere ille qui mutuavit. Sed ille qui committit pecuniam suam vel mercatori vel artifici per modum societatis cujusdam; non transfert dominium pecuniæ suæ in illum, sed remanet ejus: ita quod cum periculo ipsius mercator de ea negotiatur, vel artifex operatur: & ideo sic licitè potest partem lucri inde provenientis expetere tanquam de re sua.

Ad sextum dicendum, quòd si quis pro pecunia sibi mutuata obliget rem aliquam, cujus usus pretio æstimari potest, debet usum illius rei ille qui mutuavit, computare in restitutionem ejus quod mutavit: alioqui si usum illius rei quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam reciperet pro mutuo, quod est usurarium: nisi fortè esset talis res, cujus usus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro accommodato.

Ad septimum dicendum, quod si aliquis carius velit vendere res suas quam sit justum pretium, ut de pecunia solvenda emptorem expectet, manifestè usura committitur: quia hujusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui. Vnde quidquid ultra justum pretium pro hujusmodi expectatione exigitur, est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usuræ. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius quam sit justum pretium, eo quod pecuniam ante solvit quam possit ei res tradi, est peccatum usuræ. Quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniæ habet mutui rationem, cujus quoddam pretium est quod diminuitur de justo pretio rei emptæ. Si verò aliquis de justo pretio velit diminuere, ut pecuniam prius habeat, non peccat peccato usuræ.

## Articulus III. *

*Vtrum quidquid de pecunia usuraria quis lucratus fuerit, reddere teneatur.*

Quodl. 3. art. 10. & opusc. 67.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd quidquid de pecunia usuraria aliquis lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apostolus ad Rom. 11. *Si radix sancta, & rami.* Ergo eadem ratione *si radix infecta, & rami.* Sed radix fuit usuraria. Ergo quidquid ex ea acquisitum est, est usurarium. Ergo tenetur ad restitutionem illius.

¶ 2. Præterea, Sicut Extra, De usuris, in illa decretali, *Cum tu,* † *sicut asseris dicitur: Possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, debent vendi, & ipsarum pretia his à quibus sunt extorta, restitui.* Ergo eadem ratione, quidquid aliud ex pecunia usuria acquiritur, debet restitui.

† c. cum tu extra de usuris.

¶ 3. Præterea, Illud quod aliquis emit de pecunia usuraria, debetur sibi ratione pecuniæ quam dedit. Non ergo habet majus jus in re quam acquisivit, quam in pecunia quam dedit. Sed pecuniam usurariam tenebatur restituere: Ergo & illud quod ex ea acquirit, tenetur restituere.

Sed contra, Quilibet potest licitè tenere id quod legitime acquisivit. Sed id quod acquiritur per pecuniam usurariam, interdum legitimè acquiritur: Ergo licitè potest teneri.

### Conclusio.

*Ea, quæ quis per usuram lucratus fuerit ex rebus, quarum usus est ipsa earum consumptio, reddere non tenetur; illa verò quæ consecutus fuerit ex rebus quarum usus non est illarum consumptio, reddere tenetur.*

† Art. 1. hujus q.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum † est (art. 1.) res quædam sunt quarum usus est ipsa earum rerum consumptio, quæ non habent usum fructum, secundum jura; & ideo si talia fuerint per usuram extorta, puta denarii, triticum, vinum, aut aliquid hujusmodi, non tenetur homo ad restituendum, nisi id quod accepit: quia id quod de tali re est acquisitum, non est fructus hujusmodi rei, sed humanæ industriæ, nisi fortè per detentionem talis rei alter sit damnificatus amittendo aliquid de bonis suis: tunc enim tenetur recompensationem nocumenti. Quædam verò res sunt quarum usus non est earum consumptio: & talia habent usumfructum, sicut domus & ager, & alia hujusmodi. Et ideo si quis domum alterius, vel agrum per usuram extorsisset, non solum teneretur restituere domum vel agrum, sed etiam fructus inde perceptos: quia sunt fructus rerum quarum alius est dominus, & ideo ei debentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd radix non solum habet rationem materiæ, sicut pecunia usuraria; sed habet etiam aliqualiter rationem causæ activæ, inquantum administrat nutrimentum. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quòd possessiones quæ de usuris sunt comparatæ, non sunt eorum quorum sunt usuræ, sed illorum qui eas emerunt, sunt tamen obligatæ illis à quibus fuerunt usuræ acceptæ: sicut & alia bona usurarii. Et ideo non præcipitur, quod assignentur illæ possessiones his, à quibus fuerunt acceptæ usuræ, quia forte plus valent, quam usuræ quas dederunt: sed præcipitur quod vendantur possessiones, & earum pretia restituantur, scilicet secundum quantitatem usuræ acceptæ.

Ad tertium dicendum, quòd illud quod acquiritur de pecunia usuraria, debetur quidem acquirenti, non propter pecuniam usurariam datum, sicut propter causam instrumentalem, sed propter suam industriam, sicut propter causam principalem. Et ideo plus juris habet in re acquisita de pecunia usuraria, quam in ipsa pecunia usuraria.

## Articulus IV.

*Vtrum liceat pecuniam accipere mutuò sub usura.*

3. di. 37. a. 6. ad 6. Et mal. q. 13. a. 4. ad 17. & 19. & op. 21. q. 3. fin. & opusc. 73. cap. 17.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non liceat pecuniam accipere mutuo sub usura. Dicit enim Apostolus Rom. 1. quòd *digni sunt morte non solum qui faciunt peccata, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Sed ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, consentit usurario in suo peccato, & præbet ei occasionem peccandi. Ergo etiam ipse peccat.

¶ 2. Præterea, Pro nullo commodo temporali debet aliquis alteri quancunq; occasionem præbere peccandi. Hoc enim pertinet ad rationem scandali activi, quod semper est peccatum, ut suprà dictum.* est (qu. 43. art. 2.) Sed ille qui petit mutuum ab usurario, expresse dat ei occasionem peccandi. Ergo pro nullo commodo temporali excusatur.

* qu. 43. art. 2.

¶ 3. Præterea, Non minor videtur esse necessitas quandoque deponendi pecuniam suam apud usurarium, quam mutuum accipiendi ab ipso. Sed deponere pecuniam apud usurarium, omnino videtur esse illicitum, sicut illicitum esset deponere gladium apud furiosum, vel virginem committere luxurioso seu cibum guloso. Ergo neque licitum est accipere mutuum ab usurario.

Sed contra, Ille qui injuriam patitur, non peccat, secundum * Philosophum in 5. Ethic. (prope finem) Unde justitia non est media inter duo vitia; ut ibidem dicitur (c. 9. vel 10.) Sed usurarius peccat inquantum facit injustitiam accipienti mutuum sub usuris: Ergo ille qui accipit mutuum sub usuris, non peccat.

* L. 5. c. 11. à m. tom. 5. declinando ad fin. tom. 5.

### Conclusio.

*Quamquam nullatenus liceat quemquam ad mutuandum sub usuris inducere, ab eo tamen, qui hoc paratus est facere, & exercet mutuum sub usuris accipere licitum est, dummodo quis propter sua necessitatis subventionem hoc faciat.*

Respondeo dicendum, quòd inducere hominem ad peccandum nullo modo licet: uti tamen peccato alterius ad bonum, licitum est: quia & Deus utitur omnibus peccatis ad aliquod bonum: ex quolibet enim malo elicit aliquod bonum, ut dicitur in * Enchirid. (ca. 11.) Et ideo † Aug. (epist. 154.) Publicolæ quærenti, utrum liceret uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, in quo manifeste peccat, eis divinam reverentiam adhibens, respondet, quod *qui utitur fide illius qui per falsos deos jurat, non ad malum, sed ad bonum non peccato illius se sociat, quo per dæmonia juravit, sed pacto ejus bono, quo fidem servavit: si tamen induceret eū ad jurandum per falsos deos, peccaret:* Ita etiā in proposito dicendum est, quod nullo modo licet inducere aliquem ad mutuandum sub usuris: licet tamen ab eo qui hoc paratus est facere, & usuras exercet, mutuum accipere sub usuris, propter aliquod bonum: quod est subventio suæ necessitatis vel alterius. Sicut etiam licet ei qui incidit in latrones, manifestare bona quæ habet (quæ latrones peccant diripiendo) ad hoc quod non occidatur, exemplo decem virorum, qui dixerunt ad Ismael, *Noli occidere nos, quia thesauros habemus in agro,* ut dicit Ierem. 41.

* Aug. Enchir. c. 11. t. 3. † Epist. 154. non longe à princip. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non consentit in peccatum usurarii, sed utitur eo: nec placet ei usurarum acceptio, sed mutuatio, quæ est bona.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui accipit pecuniam mutuo sub usuris, non dat occasionē usurario usuras accipiendi, sed mutuandi. Ipse autem usurarius sumit occasionem peccandi ex malitia cordis sui: unde scandalum passivum ex parte sua est, non autem activum ex parte petentis mutuum. Nec tamen propter hujusmodi scandalum passivū debet alius à mutuo petendo desistere, si indigeat: quia hujusmodi passivum scandalum non provenit ex infirmitate vel ignorantia, sed ex malitia.

Ad tertium dicendum, quòd si quis committeret pecuniam suam usurario non habenti alias unde usuras exerceret, vel hac intentione committeret, ut inde copiosius per usuram lucraretur dare,

daret materiam peccandi: unde & ipse esset particeps culpæ. Si autem aliquis usurario alias habenti unde usuras exerceat, pecuniam suam committat, ut tutius servetur, non peccat, sed utitur homine peccatore ab bonum.

## QUÆSTIO LXXIX.

*De integralibus justitiæ partibus, quæ sunt*, facere bonum, *&* declinare a malo, *in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est de partibus quasi integralibus justitiæ, quæ sunt *bonum facere*, & *à malo declinare*: & de vitiis oppositis.

¶ Circa quod quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum duo prædicta sint partes justitiæ.

¶ Secundò, utrum transgressio sit speciale peccatum.

¶ Tertiò, utrum omissio sit speciale peccatum.

¶ Quartò, de comparatione omissionis ad transgressionem.

## QUÆSTIONIS LXXIX,

De iis justitiæ partibus, quas integrales vocant.

In quatuor Quæstiunculas divisæ,

AXIOMA.

1 *Justitiæ* [1] *tam generalis quàm specialis, duæ sunt necessariæ partes, boni operatio, atque mali vitatio: quibus*
2. 3 *ex adversò respondent duæ peccati* [2]. [3] *species, omissio nimirum, quatenus prætermissionem boni debiti, seu lege divina vel humana præscripti continet; legalique opponitur justitiæ: atque transgressio, quatenus limitum negante præcepto statutorum, transitionem denotat. E*
4 *quibus* [4] *transgressio, si propria utriusque ratio spectetur, deterior est, gravioremque habet culpam, quod abstinere à malo, longe sit facilius, negotiique minoris, quàm bonum operari.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum declinare à malo, & facere bonum, sint partes justitiæ.*

[Psal. 33. v. 15. Et Psal. 36. v. 29.] AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod declinare à malo: & facere bonum, non sint partes justitiæ. Ad quamlibet enim virtutem pertinet facere bonum opus, & malum vitare. Sed partes non excedunt totum. Ergo declinare à malo & facere bonum, non debent poni partes justitiæ, quæ est quædam virtus specialis.

¶ 2. Præterea, * Super illud Psalm. 33. *Diverte à malo: & fac bonum*, dicit Gloss. *illud vitat culpam*, scilicet *divertere à malo: hoc meretur vitam, & palmam*, scilicet *facere bonum*. Sed quælibet pars virtutis meretur palmam & vitam. Ergo declinare à malo non est pars justitiæ. [* Ex Cassiodori sup. illum locum. Psal. 33]

¶ 3. Præterea, Quæcunque ita se habent quod unum includitur in alio, non distinguuntur ab invicem sicut partes alicujus totius. Sed *declinare à malo* includitur in hoc quod est *facere bonum*. Nullus enim simul facit bonum & malum: Ergo declinare à malo & facere bonum, non sunt partes justitiæ.

SED CONTRA est, quòd * Aug. in lib. de correptione & gratia (cap. 1.) ponit ad justitiam legis pertinere, *declinare à malo & facere bonum*. [* Cap. 1. circa med. tom. 7.]

CONCLUSIO.

*Declinare à malo, & facere bonum, ad justitiam pertinet, ut ejus partes, secundum propriam rationem boni & mali.*

RESPONDEO dicendum, quòd si loquamur de bono & malo in communi, *facere bonum*, & *vitare malum* pertinet ad omnem virtutem: & secundum hoc non possunt poni partes justitiæ, nisi forte justitia accipiatur prout est omnis virtus (ut dictum est q. 58. art. 5.) Quamvis etiam justitia hoc modo accepta respiciat quandam rationem boni specialem, prout scilicet est debitum in ordine ad legem divinam vel humanam. Sed justitia, secundum quod est specialis virtus, respicit bonum sub ratione debiti ad proximum. Et secundum hoc ad justitiam specialem pertinet *facere bonum* sub ratione debiti in comparatione ad proximum, & *vitare malum oppositum*, scilicet quod est nocivum proximo. Ad justitiam verò generalem pertinet facere bonum debitum in ordine ad communitatem, & ad Deum; & vitare malum oppositum: Dicuntur autem hæc duo partes justitiæ generalis vel specialis, quasi integrales; quia utrumque eorum requiritur ad perfectum actum justitiæ.

Ad justitiam enim pertinet æqualitatem constituere in his quæ sunt ad alterum, ut ex suprà * dictis patet (qu. 58. art. 2.) Ejusdem autem est constituere aliquid, & constitutum conservare, in his quæ sunt ad alterum. Constituit autem aliquis æqualitatem justitiæ, *faciendo bonum*, id est, reddendo alteri quod ei debetur: Conservat autem æqualitatem justitiæ jam constitutæ, *declinando à malo*, id est, nullum nocumentum proximo inferendo. [* qu. 58. art. 2.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd bonum & malum hic accipiuntur sub quadam speciali ratione, per quam appropriantur justitiæ. Ideo & hæc duo ponuntur partes justitiæ, secundum aliquam propriam rationem boni & mali, non tamen alicujus alterius virtutis moralis, quia aliæ virtutes morales consistunt circa passiones in quibus bonum facere est venire ad medium, quod est declinare ab extremis quasi à malis. Et sic in idem redit, quantum ad alias virtutes, *facere bonum* & *declinare à malo*. Sed justitia consistit circa operationes & res exteriores in quibus aliud est facere æqualitatem, & aliud est factam non corrumpere.

AD SECUNDUM dicendum, quòd declinare à malo secundum quod ponitur pars justitiæ: non importat negationem puram, quod est non facere malum: Hoc enim non meretur palmam, sed solum vitat pœnam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen *declinationis* ostendit. Et hoc est meritorium; præcipuè quando aliquis impugnatur ut malum faciat, & resistit.

AD TERTIUM dicendum, quod *facere bonum* est actus completivus justitiæ, & quasi pars principalis ejus: *Declinare autem à malo*, est actus imperfectior & secundaria pars ejus. Et ideo est quasi pars materialis ejus, sine qua non potest esse pars formalis completiva.

### ARTICULUS II.

*Utrum transgressio sit speciale peccatum.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd transgressio non sit speciale peccatum. Nulla enim species ponitur in diffinitione generis. Sed transgressio ponitur in communi diffinitione peccati: Dicit enim * Ambros. quod *peccatum est transgressio legis divinæ*. Ergo transgressio non est species peccati. [Infr. ar. 3. ad tertium. Et art. 4. ad 1. * L. 1. de Paradiso, cap. 8. parum ante med. tom. 4.]

¶ 2. Præterea, Nulla species excedit suum genus. Sed transgressio excedit peccatum, quia peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per * August. 22. contra Faust. (cap. 27.) Transgressio autem est etiam contra naturam vel consuetudinem. Ergo transgressio non est species peccati. [* L. 22. c. 27. in princip. tom. 6.]

¶ 3. Præterea, Nulla species continet sub se omnes partes in quas dividitur genus. Sed peccatum transgressionis se extendit ad omnia vitia capitalia, & etiam peccata cordis, oris & operis: Ergo transgressio non est speciale peccatum.

SED CONTRA est, quod opponitur speciali virtuti, scilicet justitiæ.

CONCLUSIO.

*Est transgressionis vitium, speciale peccatum, quia formali ratione sua præceptis negativis adversatur, sicut omissionis peccatum, affirmativis.*

RESPONDEO dicendum, quòd nomen transgressionis à corporalibus motibus ad actus morales derivatum est. Dicitur autem aliquis secundum corporalem motum transgredi, ex eo quod graditur trans terminum sibi præfixum. Terminus autem præfigitur homini, ut ultra non transeat in moralibus, per præceptum negativum: Ergo transgressio propriè dicitur ex eo quod aliquis agit aliquid contra præceptum negativum. Quod quidem materialiter potest esse commune omnibus speciebus peccatorum, quia per quamlibet speciem peccati mortalis homo transgreditur aliquod præceptum divinum: Sed si accipiatur formaliter, scilicet secundum hanc specialem rationem quod est facere contra præceptum negativum: sic est speciale peccatum, dupliciter. Uno quidem, modo secundum quod opponitur ad genera peccatorum opposita aliis virtutibus. Sicut enim ad propriam rationem justitiæ legalis pertinet attendere debitum præcepti: ita ad propriam rationem transgressionis pertinet attendere contemptum præcepti. Alio modo secundum quod distinguitur ab omissione, quæ contrariatur præcepto affirmativo.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut justitia legalis est omnis virtus subjecto & quasi materialiter: ita etiam injustitia legalis est quasi materialiter omne peccatum. Et hoc modo peccatum diffinivit * Ambros. secundum rationem injustitiæ legalis. [* Loco citato in argum.]

AD SECUNDUM dicendum, quòd inclinatio naturæ pertinet ad præcepta legis naturalis: consuetudo etiam honesta habet vim præcepti, quia ut * Aug. dicit in epistola de jejunio Sabbati: *Mos populi Dei pro lege habendus est*. Et ideo tam peccatum, quàm transgressio potest esse contra consuetudinem honestam, & contra inclinationem naturalem. [* Epist. 86. ad Casula. non longe à princ. tom. 2.]

AD TERTIUM dicendum, quòd omnes enumeratæ species peccatorum possunt habere transgressionem, non secundum proprias rationes, sed secundum quandam specialem rationem, ut * dictum est. Peccatum autem omissionis omnino à transgressione distinguitur. [* In cor. art.]

### ARTICULUS III.

*Utrum omissio sit speciale peccatum.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd omissio non sit speciale peccatum. Omne enim peccatum aut est originale, aut actuale. Sed omissio non est originale peccatum, quia non contrahitur per originem: nec est actuale, quia potest esse absque omni actu, ut suprà * habitum est (quæst. 71. art. 5.) cùm de peccatis in communi ageretur: Ergo omissio non est speciale peccatum. [1. 2. q. 71. art. 5. Et 2. d. 35. ar. 13. Et mal. q. 2. art. 1. * qu. 71. art. 5.]

¶ 2. Præterea, Omne peccatum est voluntarium: Sed omissio quandoque non est voluntaria, sed necessaria: putà cùm mulier corrupta est, quæ virginitatem vovit: vel cum aliquis amisit rem quam restituere tenetur, vel cum Sacerdos tenetur celebrare, & habet aliquod impedimentum. Ergo omissio non semper est peccatum.

¶ 3. Præterea, Cuilibet speciali peccato est determinare aliquod tempus, quo incipiat esse. Sed hoc non est determinare in omissione: quia quandocunque non facit, similiter se habet, nec tamen semper peccat. Ergo omissio non est speciale peccatum.

¶ 4. Præterea, Omne peccatum speciale speciali virtuti opponitur: Sed non est dare aliquam specialem virtutem, cui omissio opponatur: tum quia bonum cujuslibet virtutis omitti potest: tum quia justitia, cui specialius videtur opponi, semper requirit aliquem actum, etiam in declinatione à malo, ut * dictum est: omissio autem potest esse absque omni actu: Ergo omissio non est speciale peccatum. [* Art. 1. ad 1.]

SED CONTRA est, quòd dicitur Jacob. 4. *Scienti bonum, & non facienti, peccatum est illi.*

CONCLUSIO.

*Omissio, quæ boni debiti, quod ad justitiam attinet, prætermissio est speciale peccatum est, operationi boni debiti oppositi, & à vitiis quæ aliis virtutibus opponuntur, distinctum.*

RESPONDEO dicendum, quòd omissio importat prætermissionem boni, non autem cujuscunque, sed boni debiti. Bonum autem sub ratione debiti pertinet propriè ad justitiam. Ad legalem quidem, si debitum accipiatur in ordine ad legem divinam, vel humanam: Ad specialem autem justitiam, secundum quod debitum consideratur in ordine ad proximum. Vnde, eo modo quo justitia est specialis virtus, ut suprà * habitum est, etiam omissio est speciale peccatum distinctum à peccatis quæ opponuntur aliis virtutibus. Eo verò modo quo facere bonum (cui opponitur omissio) est quædam specialis pars justitiæ, distincta à declinatione mali, cui opponitur transgressio, etiam omissio à transgressione distinguitur.

* qu. 58. art. 6. 7. & 8.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd omissio non est peccatum originale, sed actuale: non quia habet aliquem actum sibi essentialem, sed secundum quod negatio actus reducitur ad genus actus. Et secundum hoc, *non agere*, accipitur, ut *agere quoddam*, sicut suprà dictum est (1.2.qu.71.art.6. ad 1.) †

† 1.2.q. 71. art. 6. ad 1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd omissio, sicut * dictum est, non est nisi boni debiti ad quod aliquis tenetur. Nullus autem tenetur ad impossibile: Vnde nullus, si non facit id quod facere non potest, peccat per omissionem. Mulier ergo corrupta quæ virginitatem vovit, non amittit virginitatem non habendo, sed non pœnitendo de peccato præterito, vel non faciendo quod potest ad votum adimplendum per continentiæ observantiam. Sacerdos etiam non tenetur dicere missam, nisi supposita debita opportunitate, quæ si desit, non omittit. Et similiter aliquis tenetur ad restitutionem supposita facultate, quam si non habet, nec habere potest, non omittit, dummodo faciat quod potest. Et idem dicendum est de aliis.

* In cor. a. 1.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut peccatum transgressionis opponitur præceptis negativis, quæ pertinent ad declinandum à malo: ita peccatum omissionis opponitur præceptis affirmativis, quæ pertinent ad faciendum bonum. Præcepta autem affirmativa non obligant ad *semper*, sed ad tempus determinatum: & pro illo tempore peccatum omissionis incipit esse. Potest tamen contingere quod aliquis tunc sit impotens ad faciendum quod debet: Quod quidem si sit præter ejus culpam, non omittit quod debet, ut * dictum est. Si verò sit propter ejus culpam præcedentem, putà cùm aliquis de sero se inebriavit, & non potest surgere ad matutinas, ut debet, dicunt quidam quod tunc incipit peccatum omissionis, quando aliquis se applicat ad actum illicitum & incompossibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum: quia dato quòd excitaretur per violentiam, & iret ad matutinas, non omitteret. Vnde patet quod præcedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa. Unde dicendum est, quod omissio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi; tamen propter causam præcedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.

* In solut. ad arg. præc. Et 1. 2. q. 71. art. 5.

AD QUARTUM dicendum, quòd omissio directè opponitur justitiæ, ut * dictum est. Non enim est omissio boni alicujus virtutis, nisi sub ratione debiti: quod pertinet ad justitiam. Plus autem requiritur ad actum virtutis meritorium, quàm ad demeritum culpæ: quia *bonum est ex integra causa, malum autem ex singulis defectibus*. Et ideo ad justitiæ meritum requiritur actus, non autem ad omissionem.

* In cor. art.

ARTICULUS IV.

*Vtrum peccatum omissionis sit gravius quam peccatum transgressionis.*

Mal. q. 2. art. 1. ad 4. & art. 9. cor.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd peccatum omissionis sit gravius, quàm peccatum transgressionis. Delictum enim videtur idem esse quod *derelictum*, & sic per consequens videtur idem esse omissioni. Sed delictum est gravius quàm peccatum transgressionis, quia majori expiatione indigebat, ut patet Levit. 5. Ergo peccatum omissionis est gravius quàm peccatum transgressionis.

¶ 2. Præterea, Majori bono majus malum opponitur, ut patet per Philosoph. in 8. * Ethic. Sed *facere bonum* (cui opponitur omissio) est nobilior pars justitiæ quàm *declinare à malo*, cui opponitur transgressio, ut ex suprà † dictis patet (art. 1. ad 3.) Ergo omissio est gravius peccatum quàm transgressio.

* lib. 8. c. 10. circa princ. tom. 5. † Art. 1. ad 3.

¶ 3. Præterea, Peccatum transgressionis potest esse & veniale, & mortale: Sed peccatum omissionis videtur esse semper mortale, quia opponitur præcepto affirmativo. Ergo omissio videtur esse gravius peccatum quam sit transgressio.

¶ 4. Præterea, Major pœna est pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ, quæ debetur peccato omissionis, quàm pœna sensus quæ debetur peccato transgressionis, ut patet per * Chrysost. super Matth. Sed pœna proportionatur culpæ. Ergo gravius est peccatum omissionis quàm transgressionis.

* Homil. 47. ad pop. Antioc. tom. 5.

SED CONTRA est, quod faciliùs est abstinere à malo faciendo, quàm implere bonum: Ergo graviùs peccat, qui non abstinet à malo faciendo, quòd est transgredi, quàm qui non implet bonum, quod est omittere.

CONCLUSIO.

*Simpliciter & absolutè transgressio gravius peccatum est omissione, quòd illa actui virtutis adversetur, hæc verò ejusdem actus negationem importet: quanquam omissio aliqua gravior esse valeat aliqua transgressione.*

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum intantum est grave inquantum à virtute distat. Contrarietas autem est maxima distantia, ut dicitur in 10. Metaph. (text. 13.) * Unde contrarium magis distat à suo contrario, quàm simplex ejus negatio: sicut *nigrum* plus distat ab albo, quam simpliciter *non album*, omne enim nigrum est non albū, sed non convertitur. Manifestum est autem quod transgressio contrariatur actui virtutis: omissio autē importat negationem ipsius: Purà, peccatum omissionis est, si quis debitam reverentiam parentibus non exhibeat: Peccatum autem transgressionis, si contumeliam, vel quamcunque injuriam eis inferat. Unde manifestum est, quod simpliciter & absolutè loquendo, transgressio est gravius peccatum, quàm omissio: licet aliqua omissio possit esse gravior aliqua transgressione.

* Text. 13. & 14.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd delictum communiter sumptum significat quamcunque omissionem. Quandoque tamen strictè accipitur pro eo quod omittitur aliquid de his quæ pertinent ad Deum, vel quando scienter & quasi cum quodam contemptu derelinquit homo id quod facere debet. Et sic habet quandam gravitatem, ratione cujus majori expiatione indiget.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ei quod est bonum facere opponitur & *non facere bonum*, quod est omittere, & *facere malum*, quod est transgredi: Sed primum *contradictoriè*, secundum *contrariè*, quod importat majorem distantiam. Et ideo transgressio est gravius peccatum.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut omissio opponitur præceptis affirmativis, ita transgressio opponitur præceptis negativis. Et ideo utrumque, si propriè accipiatur, importat rationem peccati mortalis. Potest autem largè dici transgressio, vel omissio, ex eo quod aliquid fit præter præcepta affirmativa, vel negativa, disponens ad oppositum ipsorum. Et sic utrumque largè accipiendo, potest esse peccatum veniale.

AD QUARTUM dicendum, quòd peccato transgressionis respondet & *pœna damni*, propter aversionem à Deo; & *pœna sensus*, propter inordinatam conversionem ad bonum commutabile. Similiter etiam omissioni non solum debetur *pœna damni*, sed etiam *pœna sensus*, secundum illud Matth. 7. *Omnis arbor quæ non facit fructum bonum excidetur, & in ignem mittetur.* Et hoc propter radicem, ex qua procedit; licet non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile.

## QUÆSTIO LXXX.

*De partibus potentialibus Iustitiæ.*

DEinde considerandum est de partibus potentialibus Iustitiæ, id est, de virtutibus ei annexis.

Et circa hoc duo sunt consideranda.

¶ Primò quidem, quæ virtutes justitiæ annectantur.

¶ Secundò, considerandum est de singulis virtutibus justitiæ annexis.

QUÆSTIONIS LXXX,

De virtutibus justitiæ finitimis, quas potentiales justitiæ partes appellat S. Thomas,

AXIOMA.

*Octo sunt præcipua earum virtutum genera, quæ magnam cum justitia cognationem habentes, perfectam tamen ejus rationem non attingunt.*

Nimirum

- *Tria quæ perfectam justitiæ rationem non habent, propter retributionis inæqualitatem,*
  - *Religio,*
  - *Pietas,*
  - *Observantia,*
- *Quinque, quæ ob imperfectam justitiæ rationem non attingunt, quod in iis non sit legalis, sed moralis dumtaxat debiti persolutio,*
  - *Veritas,*
  - *Gratia,*
  - *Vindicatio,*
  - *Liberalitas, &*
  - *Amicitia, seu, Affabilitas.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum convenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter assignentur virtutes justitiæ annexæ. *Tullius enim enumerat sex (lib. 2. de Inventione) scilicet *religionem, pietatem, gratiā, vindicationem, observantiam, veritatem*. Vindicatio autem videtur species esse commutativæ justitiæ, secundum quam illatis injuriis vindicta rependitur, ut ex suprà † dictis patet (qu. 61. art. 4.) Non ergo debet poni inter virtutes justitiæ annexas.

Sup. q. 58. ar. 11. ad 1. & 2. Et inf. q. 122. ar. 1. cor. Et 3. d. 33 qu. 3. art. 4. * l. 2 de Inventione, infra ante fin. libri. † qu. 61. art. 4.

¶ 2. Præterea, Macrobius super somnium * Scipionis ponit septem: scilicet *innocentiam, amicitiam, concordiam, pietatem, religionem, affectum, humanitatem*: quarum plures à † Tullio prætermittuntur. Ergo videtur insufficienter enumeratas esse virtutes justitiæ adjunctas.

* l. in somnium Scipio. in f. 2. ante med. lib. † Loco citato in arg. 1.

¶ 3. Præterea, A quibusdam aliis ponuntur quinque partes justitiæ: scilicet *obedientia* respectu superioris, *disciplina* respectu inferioris, *æquitas* respectu æqualium, *fides & veritas* respectu omnium: de quibus à Tullio non ponitur nisi *veritas*. Ergo videtur insufficienter enumerasse virtutes justitiæ annexas.

¶ 4. Præterea, Andronicus Peripateticus ponit novem partes justitiæ annexas: scilicet *liberalitatem, benignitatem vindicativam, eugnomosynam, eusebiam, eucharistiam, sanctitatem, bonam commutationem, legispositivam*. E quibus etiam Tullius manifestè non ponit nisi vindicativam. Ergo videtur insufficienter enumerasse.

¶ 5. Præterea, * Arist. in 5. Eth. ponit *epiikiā* justitiæ adjunctā, de qua in nulla præmissarū assignationū videtur mentio esse facta. Ergo insufficienter sunt enumeratæ virtutes justitiæ annexæ.

* lib. 5. c. 10. to. 5.

CONCLU-

CONCLUSIO.

*Religio, pietas, observantia, veritas, gratia, vindicatio, amicitia, liberalitas, justitiæ virtutes annexæ sunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd in virtutibus quæ adjunguntur alicui principali virtuti, duo sunt consideranda. Primò quidem quod virtutes illæ in aliquo cum principali virtute conveniant: secundò quod in aliquo deficiant à perfecta ratione ipsius. Quia verò justitia ad alterum est, ut ex suprà * dictis patet (qu. 58. art. 2.) omnes virtutes, quæ ad alterum sunt possunt ratione convenientiæ, justitiæ annecti. Ratio verò justitiæ consistit in hoc, quod alteri reddatur quod ei debetur secundum æqualitatem, ut ex suprà † dictis patet (qu. 58. art. 10. & 11.) Dupliciter ergo aliqua virtus *ad alterum* existens, à ratione justitiæ deficit. Uno quidem modo, inquantum deficit à ratione *æqualis*: Alio modo, inquantum deficit à ratione *debiti*. Sunt enim quædam virtutes, quæ debitum quidem alteri reddunt, sed non possunt reddere æquale. Et primò quidem quidquid ab homine Deo redditur, debitum est: non tamen potest esse æquale, ut scilicet tantum homo ei reddat, quantum debet, secundum illud Psalm. 115. *Quid retribuam Domino pro omnibus, quæ retribuit mihi?* Et secundum hoc adjungitur justitiæ. *Religio*, quæ ut dicit * Tullius, *superioris cujusdam naturæ (quam divinam vocant) curam, ceremoniamque vel cultum affert*. Secundò, parentibus non potest secundum æqualitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per Philosophum in 8. † Eth. (cap. ult.) Et sic adjungitur justitiæ pietas, per quam, ut Tullius dicit, * *sanguine junctis patriæque benevolis, officium & diligens tribuitur cultus*. Tertiò, non potest secundum æquale præmium recompensari ab homine virtus, ut patet per Philosoph. in 4. † Eth. Et sic adjungitur justitiæ *observantia*, per quam, ut * Tul. dicit, *homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu & honore dignantur*.

A ratione vero debiti justitiæ, defectus potest attendi secundum quod est duplex debitum, scilicet morale & legale. Unde Phil. in 8. † Eth. secundum hoc, duplex *justum* assignat. Debitum quidem legale est, ad quod reddendum aliquis lege adstringitur: & tale debitum propriè attendit justitia quæ est principalis virtus. Debitum autem morale est, quod aliquis debet ex honestate virtutis. Et quia debitum necessitatem importat, ideo tale debitum habet duplicem gradum. Quoddam enim est sic necessarium, ut sine eo honestas morum conservari non possit: Et hoc habet plus de ratione debiti. Et potest hoc debitum attendi ex parte ipsius debentis: & sic ad hoc debitum pertinet quòd homo talem se exhibeat alteri in verbis & in factis, qualis est. Et ideo adjungitur justitiæ *veritas*, per quam, ut * Tull. dicit, *immutata, ea quæ sunt aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur*. Potest etiam attendi ex parte ejus cui debetur; prout scilicet aliquis recompensat alicui secundum ea quæ fecit: quandoque quidem in bonis, & sic adjungitur justitiæ *Gratia*, in qua, ut † Tull. dicit, *amicitiarum & officiorum alterius memoria, & alterius remunerandi voluntas, continetur*: Quandoque autem in malis: & sic adjungitur justitiæ *vindicatio*: per quam, ut * Tull. dicit, *vis aut injuria, & omnino quidquid obfuturum est, defendendo, aut ulciscendo, propulsatur*. Alio verò debitum est necessarium, sicut conferens ad majorem honestatem, sine quo tamen honestas conservari potest. Quod quidem debitum attendit *liberalitas*, *affabilitas*, *sive amicitia*, aut alia hujusmodi: quæ * Tullius prætermittit in prædicta enumeratione, quia parum habent de ratione debiti.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd vindicta quæ fit auctoritate publicæ potestatis secundum sententiam judicis, pertinet ad justitiam commutativam: Sed vindicta, quam quis facit proprio motu, non tamen contra legem: vel quam quis à judice requirit, pertinet ad virtutem justitiæ adjunctam.

AD SECUNDUM dicendum, quod Macrobius † videtur attendisse ad duas partes integrales justitiæ: scilicet *declinare à malo*, ad quod pertinet *Innocentia*: & *facere bonum*, ad quod pertinent sex alia. Quorum duo videntur pertinere ad æquales, scilicet amicitia, in exteriori convictu: & *concordia* interiùs: Duo verò pertinent ad superiores, scilicet pietas ad parentes, & *religio* ad Deum. Duo verò ad inferiores, scilicet *affectus*, inquantum placent bona eorum: & *humanitas*, per quam subvenitur eorum defectibus. Dicit enim Isid in lib. Etymol. * quòd *humanus* dicitur aliquis, quòd *habeat circa homines amorem & miserationis affectum*: unde *humanitas dicta est qua nos invicem tuemur*. Et secundum hoc amicitia sumitur prout ordinat exteriorem convictum, sicut de ea Philosop. tractat in 4. † Eth. Potest etiam *amicitia* sumi secundum quod propriè respicit affectum, prout determinatur à Philosoph. in 8. & 9. Eth. * Et sic ad amicitiam pertinent tria: scilicet *benevolentia*, quæ hic dicitur *affectus*, & *concordia*, & *beneficentia*, quæ hic vocatur *humanitas*. Hæc autem Tull. prætermisit, quia parum habent de ratione debiti, ut † dictum est.

AD TERTIUM dicendum, quòd *obedientia* includitur in observantia, quam Tullius ponit. Nam præexcellentibus personis debentur & reverentia honoris, & obedientia. *Fides* autem per quam fiunt dicta, includitur in veritate quantum ad observantiam promissorum. *Veritas* autem in plus se habet ut infrà * patebit (qu. 109. art. 3.) *Disciplina* autem non debetur ex debito necessitatis, quia inferiori non est aliquis obligatus inquantum est inferior: Potest tamen aliquis superior obligari, ut inferioribus provideat, secundum illud Matth. 24. *Fidelis servus & prudens quem constituit dominus super familiam suam*. Et ideo à † Tullio prætermittitur. Potest autem contineri sub humanitate quam Macrobius ponit. Æquitas verò sub *epieikia*, vel amicitia.

AD QUARTUM dicendum, quòd in illa enumeratione ponuntur quædam pertinentia ad particularem justitiam, quædam autem ad legalem. Ad particularem quidem *bona commutatio*; de quâ dicit quod est habitus in commutationibus æqualitatem custodiens. Ad legalem autem justitiam quantum ad ea quæ communiter sunt observanda, ponitur *legispositiva*, quæ ut ipse dicit, est scientia commutationum politicarum ad communitatem relatarum: quantum verò ad ea quæ quandoque particulariter agenda occurrunt præter communes leges, ponitur *eugnomosyne*, quasi *bona gnome*, quæ est in talibus directiva, ut sup. à habitum * est in tractatu de prudentia (qu. 51. art. 4.) Et ideo dicit de ea, quod est *voluntaria justificatio*, quia scilicet ex proprio arbitrio, id quod justum est, homo secundum eam servat, non secundum legem scriptam. Attribuuntur autem hæc duo prudentiæ secundum directionem; justitiæ verò secundum executionem. *Eusebia* verò dicitur, quasi *bonus cultus*: unde est idem quod *religio*. Ideo de ea dicit, quod est *scientia Dei famulatus*. Et loquitur secundum modum quo Socrates dicebat omnes virtutes esse scientias. Et ad idem reducitur *sanctitas*, ut postea * dicetur (qu. 81. art. 8.) *Eucharistia* autem est idem quod *bona gratia*, quam † Tull. ponit, sicut & vindicativam. *Benignitas* autem videtur esse idem cum affectu, quem ponit Macrobius. Vnde & Isid. * dicit in lib. Etym. quod *benignus* est vir sponte ad benefaciendum paratus, & dulcis alloquio. Et ipse Andronicus dicit quod *benignitas* est habitus voluntariè benefactivus. *Liberalitas* autem videtur ad humanitatem pertinere.

AD QUINTUM dicendum, quod *epieikia* non adjungitur justitiæ particulari, sed legali: & videtur esse idem cum ea quæ dicta est *eugnomosyne* (quia ista prudenter determinat quid expediat magis, illa moderamen adhibet quale agnoscit expedire, ut qu. 120. patebit.)

## QUÆSTIO LXXXI.

*De religione, in octo articulos divisa.*

DEINDE considerandum est, de singulis partibus prædictarum virtutum quantum ad præsentem intentionem pertinet. Et primò considerandum est de religione. Secundò, de pietate. Tertiò de observantia. Quartò de gratia. Quintò de vindicta. Sextò, de veritate. Septimò, de amicitia. Octavò, de liberalitate. Nonò, de epieikia: De aliis autem hic enumeratis suprà dictum est partim in tractatu de charitate, scilicet de concordia, & aliis hujusmodi: & partim in hoc tractatu de justitia, sicut de bona commutatione & innocentia. De legispositiva autem, in tractatu de prudentia.

¶ Circa religionem verò tria consideranda occurrunt.
¶ Primò quidem, de ipsa religione secundum se.
¶ Secundò, de actibus ejus.
¶ Tertiò, de vitiis oppositis.
¶ Circa primum quæruntur octo.
¶ Primò, utrum religio consistat tantum in ordine ad Deum.
¶ Secundò, utrum religio sit virtus.
¶ Tertiò, utrum religio sit una virtus.
¶ Quartò, utrum religio sit specialis virtus.
¶ Quintò, utrum religio sit virtus Theologica.
¶ Sextò, utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus.
¶ Septimò, utrum religio habeat exteriores actus.
¶ Octavò, utrum religio sit eadem sanctitati.

## QUÆSTIONIS LXXXI,
### De Religione,
In octo partes distributæ,

AXIOMA.

2. 3 *Religio, virtus est* 3 *una,* 4 *specialis,* 5 *moralium*
4. 5 *virtutum* 6 *nobilissima,* 8 *ratione tantum à sanctita-*
6 *te distincta, quæ secundum proprios* 1 *& elicitos actus,*
8 *(quorum quidam interni sunt, alij* 7 *externi) Deum*
1 *tantummodo respicit, licet interim secundum actus alia-*
7 *rum virtutum ab ipsa imperatos, etiam proximum complectatur.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum religio ordinet hominem solum ad Deum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd religio non ordinet hominem solum ad Deum. Dicitur enim Iac. 1. *Religio munda & immaculata apud Deum & patrem hæc est, visitare pupillos & viduas in tribulatione eorum, & immaculatum se custodire ab hoc sæculo.* Sed visitare viduas & pupillos, dicitur secundum ordinem ad proximum. Quod autem dicit, immaculatum se custodire ab hoc sæculo, pertinet ad ordinem quo ordinatur homo in seipso. Ergo religio non solum dicitur in ordine ad Deum.

¶ 2. Præterea, † Aug. dicit in 10. de Civit. Dei (cap. 1.) quod *quia Latina loquendi consuetudine, non imperitorum tantum, verùm etiam doctissimorum, cognationibus humanis atque affinitatibus & quibuscunque necessitudinibus dicitur exhibenda religio; non eo vocabulo vitatur ambiguum, cùm de cultu divinitatis vertitur quæstio, ut fidenter dicere valeamus, religionem non esse, nisi cultum Dei.* Ergo religio dicitur non solum in ordine ad Deum, sed etiam in ordine ad propinquos.

¶ 3. Præterea, Ad religionem videtur latria pertinere: Latria enim interpretatur servitus, ut † August. dicit in 10. de civit. Dei (ubi sup.) Servire autem non solum debemus Deo, sed etiam proximis: secundum illud Galat. 5. *Per charitatem spiritus servite invicem.* Ergo religio importat ordinem etiam ad proximum.

¶ 4. Præterea, Ad religionem pertinet cultus. Sed homo dicitur non solum colere Deum, sed etiam proximum; secundum illud

Catonis: *Cole parentes*. Ergo religio nos ordinat etiam ad proximum, & non solum ad Deum.

¶ 5. Præterea, Omnes in statu salutis existentes, Deo sunt subjecti: Non autem dicuntur *religiosi* omnes qui sunt in statu salutis, sed solum illi, qui quibusdam votis & observantiis, & ad obediendum aliquibus hominibus se astringunt. Ergo religio non videtur importare ordinem subjectionis hominis ad Deum.

SED CONTRA est, quod * Tullius dicit 2. Rhetor. quòd *religio est virtus, quæ superiori cuidam naturæ (quam divinam vocant) cultum ceremoniamque affert.*

* lib. 2. de invent. circa princip. paulo ante fin. lib.

CONCLUSIO.

*Religio est virtus, per quam homines Deo debitum cultum & reverentiam exhibent.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut † Isid dicit in lib. Etymol. *Religiosus, ut ait Cicero, à relectione appellatus est, quia retractat & tanquam relegit ea quæ ad cultum divinum pertinent.* Et sic religio videtur dicta à relegendo ea quæ sunt divini cultus: quia hujusmodi sunt frequenter in corde revolvenda, secundum illud Proverb. 3. *In omnibus viis tuis cogita illum.* Quamvis etiam possit intelligi *religio* ex hoc dicta, quod *Deum reeligere debemus: quem amiseramus negligentes*, sicut * August. dicit in 10. de civ. Dei (cap. 4.) Vel potest intelligi *religio* à religando dicta. Vnde † August. dicit in lib. de vera religione (versus finem) *Religet nos religio uni omnipotenti Deo.* Sive autem *religio* dicatur à frequenti relectione, sive ex iterata electione ejus quod negligenter amissum est, sive dicatur à religatione, *religio* propriè importat ordinem ad Deum. Ipse enim est cui principaliter alligari debemus tanquam indeficienti principio: ad quem etiam nostra electio assiduè dirigi debet, sicut in ultimum finem, quem etiam negligentes peccando amittimus, & credendo, ac fidem protestando recuperare debemus.

† l. 10. c. 1. circa princip. Religiosus.

* lib. 10. c. 4. parum ante med. tom. 5. † Non remotè à fine lib. tom. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd religio habet duplices actus, quosdam quidem proprios & immediatos, quos elicit; per quos homo ordinatur ad solum Deum, sicut sacrificare, & adorare, & alia hujusmodi. Alios autem actus habet quos producit mediantibus virtutibus quibus imperat, ordinans eos ad divinam reverentiam: quia scilicet virtus ad quam pertinet finis, imperat virtutibus ad quas pertinent ea quæ sunt ad finem. Et secundum hoc actus religionis per modum imperij, ponitur esse, *visitare pupillos & viduas in tribulatione eorum*; quod est actus elicitus à misericordia: *Immaculatum autē se custodire ab hoc sæculo*, imperativè quidē est religionis, elicitivè autem temperantiæ, vel alicujus hujusmodi virtutis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd religio refertur ad ea quæ exhibentur cognationibus humanis extenso nomine religionis: non autem secundum quod religio propriè dicitur. Unde * Aug. parum ante verba inducta præmittit: *Religio distinctius non quemlibet, sed Dei cultum significare videtur.*

* l. 10. de civ. Dei ca. 1. à medio tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd cùm servus dicatur ad dominum, necesse est quod ubi est propria & specialis ratio dominij, ibi sit specialis & propria ratio servitutis. Manifestum est autem quod dominium convenit Deo secundum propriam, & singularem quandam rationem: quia scilicet ipse omnia fecit: & quia summum in omnibus rebus obtinet principatum. Et ideo specialis ratio servitutis ei debetur. Et talis servitus nomine latriæ designatur apud Græcos: Et ideo ad religionem propriè pertinet.

AD QUARTUM dicendum, quòd colere dicimur homines quos honorifica vel recordatione, vel præsentia frequentamus. Et etiam aliqua quæ nobis subjecta sunt, coli à nobis dicuntur: sicut agricolæ dicuntur ex eo quod colunt agros, & incolæ dicuntur ex eo quod colunt loca quæ inhabitant. Quia tamen specialis honor debetur Deo, tanquam primo omnium principio: etiam specialis ratio cultus ei debetur, quæ Græco nomine vocatur *Eusebia*, vel *Theosebia*, ut patet per * Aug. in 10. de Civ. Dei (ubi sup.)

* lib. 10. c. 1. to 5.

AD QUINTUM dicendum, quòd quamvis religiosi dici possint communiter omnes qui Deum colunt, specialiter tamen religiosi dicuntur, qui totam vitam suam divino cultui dedicant, à mundanis negotiis se abstrahentes. Sicut etiam contemplativi dicuntur, non qui contemplantur, sed qui contemplationi totam vitam suam deputant. Hujusmodi autem non se subjiciunt homini propter hominem, sed propter Deum, secundum illud Apostoli Gal. 4. *Sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum Iesum.*

ARTICULUS II.

*Vtrum religio sit virtus.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd religio non sit virtus. Ad religionem enim pertinere videtur, Deo reverentiam exhibere. Sed revereri est actus timoris, qui est donum, ut ex suprà * dictis patet (qu. 19. art. 9.) Ergo religio non est virtus, sed donum.

¶ 2. Præterea, Omnis virtus in libera voluntate consistit; unde dicitur habitus electivus, vel voluntarius. Sed sicut † dictum est: ad religionem pertinet latria, quæ servitutem quandam importat. Ergo religio non est virtus.

¶ 3. Præterea, Sicut dicitur in 2. * Eth. (cap. 1.) Aptitudo virtutum inest nobis à natura: unde ea quæ pertinent ad virtutes, sunt de dictamine rationis naturalis. Sed ad religionem pertinet ceremoniam divinæ naturæ afferre: ceremonialia autem, ut dictum est † suprà (1. 2. qu. 99. art. 3. ad 2.) non sunt de dictamine rationis naturalis. Ergo religio non est virtus.

1. 2. qu. 68. ar. 3. et. Et 3. d. 34. qu. 1. ar. 4. q. 1. cor. & opusc. 19. c. 4. * qu. 19. art. 9. † Art. præc ad 3. * lib. 2. in princ. tom. 5. † 1. 2. q. 99. ar. 3. ad 2. & q. 101.

SED CONTRA est, quia connumeratur aliis virtutibus, ut ex præmissis patet.

CONCLUSIO.

*Cùm Deo debitum honorem & reverentiam exhibere, ad religionem spectet, necessariò religio ipsa inter virtutes enumeratur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà * dictum est (1. 2. qu. 55.) *virtus est quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*: Et ideo necesse est dicere omnem actum bonum ad virtutem pertinere. Manifestum est autem, quod reddere debitum alicui, habet rationem boni, quia per hoc quod aliquis alteri debitum reddit, constituitur in proportione convenienti respectu ipsius, quasi convenienter ordinatus ad ipsum. Ordo autem ad rationem boni pertinet, sicut modus & species, ut per † Aug. patet in lib. de Natura boni (cap. 3.) Cùm ergo ad religionem pertineat reddere honorem debitum alicui, scilicet Deo, manifestum est quod religio virtus est.

* 1. 2. q. 55. ar. 3. & 4. & f. pr. q. 58. a. 3. † C. 3. & cap 3. tom. 6.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd revereri Deum est actus doni timoris. Ad religionem autem pertinet facere aliqua propter divinam reverentiam: Vnde non sequitur, quod religio sit idem quod donum timoris, sed quod ordinetur ad ipsum sicut ad aliquid principalius. Sunt enim dona principaliora virtutibus moralibus, ut suprà † habitum est (qu. 9. art. 1. ad 3.)

† q. 9. a. 1. ad 3. & 1. 2. q. 68. ar. 1. 2. 3. & 4.

AD SECUNDUM dicendum, quòd etiam servus potest voluntariè exhibere domino suo quod debet: & sic facit de necessitate virtutem, debitum voluntariè reddens. Et similiter etiam exhibere Deo debitam servitutem, potest esse actus virtutis; secundum quòd homo voluntariè hoc facit.

AD TERTIUM dicendum, quòd de dictamine rationis naturalis est, quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam: Sed quod hæc determinatè faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione juris divini, vel humani.

ARTICULUS III.

*Vtrum religio sit una virtus.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd religio non sit una virtus. Per religionem enim ordinamur ad Deum, ut * dictum est: in Deo autem est accipere tres personas, & iterum multa attributa, quæ saltem ratione differunt: Diversa autem ratio objecti sufficit ad diversificandum virtutes, ut ex suprà † dictis patet. Ergo religio non est una virtus.

Infr. art. 4. ad 1. & 2. * Art. 1. hujus q. † qu. 50. art. 3. ad 2. & qu. 47 ar. 5. & q. 55. a. 4 & 5.

¶ 2. Præterea, Vnius virtutis unus est actus: Habitus enim distinguuntur secundum actus. Religionis autem multi sunt actus, sicut colere, & servire, vovere, orare, sacrificare, & multa hujusmodi. Ergo religio non est una virtus.

¶ 3. Præterea, Adoratio ad religionem pertinet: Sed adoratio alia ratione adhibetur imaginibus, & alia ipsi Deo. Cùm ergo diversa ratio distinguat virtutes, videtur quod religio non sit una virtus.

SED CONTRA est, quòd dicitur Ephes. 4. *Vnus Deus, una fides.* Sed vera religio protestatur fidem unius Dei: Ergo religio est una virtus.

CONCLUSIO.

*Religio cum unum Deum respiciat, tanquam unum principium creationis & gubernationis rerum, una simpliciter virtus est.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà * habitum est, habitus distinguuntur secundum diversam rationem objecti. Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, inquantum scilicet est primum principium creationis & gubernationis rerum. Vnde ipse dicit Malach. 1. *Si ego pater, ubi honor meus*: Patris enim est & producere & gubernare. Et ideo manifestum est quod religio est una virtus.

* 1. 2. in cor. tit. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod tres personæ divinæ sunt unum principium creationis & gubernationis rerum: & ideo eis una religione servitur: Diversæ autem rationes attributorum concurrunt ad rationem primi principij; quia Deus producit omnia & gubernat sapientia, voluntate, & potentia bonitatis suæ. Et ideo religio est una virtus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd eodem actu homo servit Deo, & colit ipsum. Nam cultus respicit Dei excellentiam, cui reverentia debetur: Servitus autem respicit subjectionem hominis, qui ex sua conditione obligatur ad exhibendam reverentiam Deo. Et ad hæc duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur, quia per omnes homo protestatur divinam excellentiam & subjectionem sui ad Deum: vel exhibendo aliquid ei, vel etiam assumendo aliquid divinum.

AD TERTIUM dicendum, quòd imaginibus non exhibetur religionis cultus, secundum quod in seipsis considerantur, quasi res quædam: sed secundum quod sunt imagines ducentes in Deum incarnatum. Motus autem qui est in imaginem prout est imago, non consistit in ipsa, sed tendit in id cujus est imago. Et ideo, ex hoc quod imaginibus Christi exhibetur religionis cultus, non diversificatur ratio latriæ nec virtus religionis.

ARTICULUS IV.

*Vtrum religio sit specialis virtus ab aliis distincta.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod religio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Dicit enim † Aug 10. de Civitat. Dei (cap 6.) *Verum sacrificium est omne opus quod geritur, ut sancta societate Deo jungamur.* Sed sacrificium pertinet ad religionem. Ergo omne opus virtutis ad religionem pertinet; & sic non est specialis virtus.

† lib. 10. c. 6. in princ. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Apostolus dicit 1. ad Corinth. 10. *Omnia in gloriam Dei facite.* Sed ad religionem pertinet aliqua facere ad Dei reverentiam, ut suprà * dictum est (art. 1. & 2.) Ergo religio non est specialis virtus.

* Art. 1. & art. 2.

¶ 3. Præterea, Charitas qua diligitur Deus, non est virtus distincta à charitate qua diligitur proximus. Sed sicut dicitur in † 8. Eth. *Honorari, propinquum est ei quod est amari.* Ergo religio qua honoratur

† l. 8. c. 8. tom. 5.

honoratur Deus, non est virtus specialiter distincta ab observantia, vel dulia, vel pietate, quibus honoratur proximus. Ergo non est virtus specialis.

SED CONTRA est, quod ponitur pars justitiæ ab aliis ejus partibus distincta.

CONCLUSIO.

*Religio est specialis virtus ab aliis distincta, cùm per illam Deo specialis honor exhibeatur.*

RESPONDEO dicendum, quòd cum virtus ordinetur ad bonum; ubi est specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem virtutem. Bonum autem ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo debitum honorem: honor autem debetur alicui ratione excellentiæ: Deo autem competit singularis excellentia, inquantum omnia in infinitum transcendit, secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor. Sicut in rebus humanis, videmus quòd diversis excellentiis personarum diversus honor debetur alius quidem patri, alius regi, & sic de aliis. Unde manifestum est quod religio est specialis virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod omne opus virtutis dicitur esse sacrificium inquantum ordinatur ad Dei reverentiam. Unde ex hoc non habetur, quòd religio sit generalis virtus, sed quod imperet omnibus aliis virtutibus; ut suprà * dictum est.

* Art. 1. hujus q. ad 1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd omnia secundum quod in gloriam Dei fiunt, pertinent ad religionem, non quasi ad elicientem, sed quasi ad imperantem. Illa autem pertinent ad religionem elicientem, quæ secundum rationem suæ speciei pertinent ad reverentiam Dei.

AD TERTIUM dicendum, quòd objectum amoris est bonum: objectum autem honoris vel reverentiæ, est aliquid excellens. Bonitas autem Dei communicatur creaturæ: non autem excellentia bonitatis ejus. Et ideo charitas qua diligitur Deus, non est virtus distincta à charitate qua diligitur proximus: Religio autẽ qua honoratur Deus, distinguitur a virtutibus quibus honoratur proximus.

ARTICULUS V.

*Utrum religio sit virtus Theologica.*

* Enchiridio c. 3. tom. 3.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd religio sit virtus Theologica. Dicit enim * Aug. in Enchir. quod *Deus colitur fide, spe & charitate*, quæ sunt virtutes Theologicæ: Sed cultum Deo afferre pertinet ad religionem. Ergo religio est virtus Theologica.

¶ 2. Præterea, Virtus Theologica dicitur quæ habet Deum pro objecto; religio autem habet Deum pro objecto; quia ad solum Deum ordinat, ut * dictum est (art. 1.) Ergo religio est virtus Theologica.

* Art. 1.

¶ 3. Præterea, Omnis virtus, vel est Theologica, vel intellectualis, vel moralis, ut ex suprà † dictis patet (1. 2. qu. 57. & 58.) Manifestum est autem quod religio non est virtus intellectualis; quia ejus perfectio non attenditur secundum considerationem veri. Similiter etiam non est virtus moralis, cujus proprium est tenere medium inter superfluum & diminutum. Non enim aliquis potest superfluè Deum colere, secundum illud Ecclef. 43. *Benedicentes Dominum exaltate illum quantum potestis: major enim est omni laude.* Ergo relinquitur quod sit virtus Theologica.

† 1. 2. qu. 57. art. 5. & q. 58. per totum.

SED CONTRA est, quod ponitur pars justitiæ, quæ est virtus moralis.

CONCLUSIO.

*Cùm Deus religionis finis potius sit, quàm objectum vel materia, consequitur hinc religionem non Theologicam, sed moralem virtutem esse.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà † dictum est (qu. 1. & 2.) religio est quæ Deo debitum cultum affert. Duo ergo in religione considerantur: Unum quidem quod religio Deo affert scilicet cultus: & hoc se habet per modum materiæ & objecti ad religionem: Aliud autem est id cui affertur, scilicet Deus: cui cultus exhibetur, non quod actus quibus Deus colitur, ipsum Deum attingant, sicut cùm credimus Deo, credendo Deum attingimus. Propter quod suprà † dictum est (qu. 1, art. 2.) quod Deus est fidei objectum, non solum inquantum credimus Deum, sed inquantum credimus Deo: Affertur autem Deo debitus cultus, inquantum actus quidam quibus Deus colitur in Dei reverentiam fiunt, purà sacrificiorum oblationes, & alia hujusmodi. Unde manifestum est, quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis. Et ideo religio non est virtus Theologica cujus objectum est ultimus finis, sed est virtus moralis, cujus est esse circa ea quæ sunt ad finem.

† Art. 1. 2. & 3. hujus q.

† q. 2. a. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd semper potentia vel virtus, quæ operatur circa finem, per imperium movet potentiam vel virtutem operantem ea quæ ordinantur in finem illum: virtutes autem Theologicæ, scilicet fides, spes, & charitas, habent actum circa Deum, sicut circa proprium objectum: Et ideo suo imperio causant actum religionis, quæ operatur quædam in ordine ad Deum. Et ideo † August. dicit quod *Deus colitur fide, spe, & charitate.*

† Loco citato in argum.

AD SECUNDUM dicendum, quod religio ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, sed sicut in finem.

AD TERTIUM dicendum, quòd religio non est virtus Theologica, neque intellectualis, sed moralis, cum sit pars justitiæ & medium in ipsa accipitur, non quidem inter passiones, sed secundum quandam *æqualitatem* inter operationes quæ sunt ad Deum. Dico autem æqualitatem, non absolutè, quia Deo non potest tantum exhiberi, quantum ei debetur, sed secundum quandam considerationem humanæ facultatis, & divinæ acceptationis. Superfluum autem in his quæ ad divinum cultum pertinent, esse potest, non secundum circumstantiam quanti, sed secundum alias circumstantias; putà quia cultus divinus exhibetur cui non debet exhiberi, vel quando non debet, vel secundum alias circumstantias, prout non debet.

ARTICULUS VI.

*Utrum religio sit præferenda aliis virtutibus moralibus.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod religio non sit præferenda aliis virtutibus moralibus. Perfectio enim virtutis moralis consistit in hoc quod attingit medium, ut patet in 2. * Eth. Sed religio deficit in attingendo medium justitiæ, quia non reddit Deo omnino æquale: Ergo religio non est potior aliis virtutibus moralibus.

Inf. qu. 88 ar. 6. co. Et q. 1 8 1. 4. 5 cor. Et 3. cont. 1 8 2. cor. 1. fi. Et quodl. 6. a. 1 1. co. † lib. 2. c. 6. to. 5.

¶ 2. Præterea, In his quæ hominibus exhibentur tantò videtur aliquid esse laudabilius, quantò magis indigenti exhibetur. Unde dicitur Isa. 58. *Frange esurienti panem tuum.* Sed Deus non indiget aliquo quod ei à nobis exhibeatur, secundum illud Psal. 15. Dixi *domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.* Ergo religio videtur minùs laudabilis aliis virtutibus, per quas hominibus subvenitur.

¶ 3. Præterea, Quantò aliquid fit ex majori necessitate, tantò minus est laudabile, secundum illud 1. ad Cor. 9. *Si evangelizavero, non est mihi gloria, necessitas enim mihi incumbit.* Ubi autem est majus debitum, ibi est major necessitas. Cùm ergo Deo maximè sit debitum quod ei ab homine exhibetur, videtur quòd religio sit minus laudabilis inter virtutes humanas.

SED CONTRA est, quòd Exod. 20. ponuntur primò præcepta ad religionem pertinentia tanquam præcipua. Ordo autem præceptorum proportionatur ordini virtutum, quia præcepta legis dantur de actibus virtutum: Ergo religio est præcipua inter virtutes morales.

CONCLUSIO.

*Cùm religio inter virtutes morales proximè ad Deum accedat, earum quoque necessariò excellentissima est.*

RESPONDEO dicendum, quòd ea quæ sunt ad finem, sortiuntur bonitatem ex ordine in finem. Et ideo quantò sunt fini propinquiora, tantò sunt meliora. Virtutes autem morales, ut suprà * habitum est (qu. 4. art. 7.) sunt circa ea quæ ordinantur in Deum sicut in finem. Religio autem magis de propinquo accedit ad Deum quàm aliæ virtutes morales, inquantum operatur ea quæ directè & immediatè ordinantur in honorem divinum. Et ideo religio præeminet inter virtutes morales.

* Ar. præ. in corp. & ad 1. ar. & sup. q. 4. art. 7.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd laus virtutis in voluntate consistit, non autem in potestate. Et ideo deficere ab æqualitate quæ est medium justitiæ propter defectum potestatis, non diminuit laudem virtutis, si non fuerit defectus ex parte voluntatis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in his quæ exhibentur aliis propter eorum utilitatem, est exhibitio laudabilior, quæ fit magis indigenti, quia est utilior: Deo autem non exhibetur aliquid propter ejus utilitatem, sed propter ejus gloriam, nostram autem utilitatem.

AD TERTIUM dicendum, quòd ubi est necessitas, tollitur gloria supererogationis: Non enim excluditur meritum virtutis, si adsit voluntas. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS VII.

*Utrum religio habeat aliquem exteriorem actum.*

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod religio non habeat aliquem exteriorem actum. Dicitur enim Ioan. 4. *Deus spiritus est: & eos qui adorant eum, in spiritu & veritate adorare oportet.* Sed exteriores actus non pertinent ad spiritum, sed magis ad corpus: Ergo religio, ad quam pertinet adoratio, non habet actus exteriores, sed interiores.

Inf. qu. 84. ar. 1. & q. 85. ar. 2 cor. Et 3. contra cap. 119.

¶ 2. Præterea, Religionis finis est Deo reverentiam & honorem exhibere. Sed videtur ad irreverentiam alicujus excellentis, pertinere, si ea sibi exhibeantur, quæ propriè ad inferiores pertinent. Cùm ergo ea quæ exhibet homo corporalibus actibus, propriè videantur ad indigentias hominum ordinari, vel ad reverentiam inferiorum creaturarum; ideo videtur quod non congruè possunt assumi in divinam reverentiam.

¶ 3. Præterea, † Aug. in 6. de Civit. Dei commendat Senecam de hoc, quod vituperat quosdã qui idolis ea exhibebant quæ solent hominibus exhiberi; quia scilicet immortalibus non conveniunt ea quæ sunt mortalium. Sed hæc multò minus conveniunt Deo vero, qui est *excelsus super omnes Deos* (Psalm 46.) Ergo videtur reprehensibile esse quod aliquis corporalibus actibus Deum colat. Non ergo habet religio corporales actus.

† lib. 6. cap. 10. tom. 5.

SED CONTRA est, quod in Ps. 83 dicitur: *Cor meum & caro mea exultaverunt in Deum vivum.* Sed sicut interiores actus pertinent ad cor, ita exteriores actus pertinent ad membra carnis: Ergo videtur quod Deus sit colendus non solum interioribus actibus, sed etiam exterioribus.

CONCLUSIO.

*Non modo interioribus actibus ipsa religionis virtus perficitur, sed etiam exterioribus, non quidem principaliter, sed quasi secundariò, & ut ad interiores ordinatis.*

RESPONDEO dicendum, quòd Deo reverentiam & honorem exhibemus non propter seipsum, quia ex seipso est gloria plenus, cui nihil à creatura adjici potest, sed propter nos, quia videlicet per hoc quod Deum reveremur & honoramus, mens nostra ei subjicitur; & in hoc ejus perfectio consistit. Quælibet enim res perficitur per hoc quod subditur suo superiori: sicut corpus per hoc quod vivificatur ab anima, & aër per hoc quod illuminatur à sole. Mens autem humana indiget, ad hoc quod conjungatur Deo, sensibilium manuductione: quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta,*

*intellecta, conspiciuntur*, ut Apost. dicit ad Rom. 1. Et ideo, in divino cultu necesse est aliquibus corporalibus uti; ut eis quasi signis quibusdam mens hominis excitetur ad spirituales actus, quibus Deo conjungitur. Et ideo religio habet quidem interiores actus quasi principales & per se ad religionem pertinentes; exteriores verò actus quasi secundarios, & ad interiores actus ordinatos.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Dominus loquitur quantum ad id quod est principale & per se intentum in cultu divino.

AD SECUNDUM dicendum, quòd hujusmodi exteriora non exhibentur Deo quasi his indigeat, secundum illud Psalm. 49. *Nunquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Sed exhibentur Deo tanquam signa quædam interiorum & spiritualium operum, quæ per se Deus acceptat. Unde * Aug. dicit in 10. de Civ. Dei (cap. 5.) *Sacrificium visibile invisibilis sacrificij Sacramentum, id est, sacrum signum, est.*

* lib. 10. c. 5 inter princ. & medium tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd idololatræ deridentur ex hoc, quod ea quæ ad homines pertinent, idolis exhibeant, non tanquam signa excitantia eos ad aliqua spiritualia, sed tanquam per se eis accepta: Et præcipuè, quia erant vana, & turpia.

ARTICULUS VIII.

*Utrum religio sit idem sanctitati.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quòd religio non sit idem sanctitati. Religio enim est quædam specialis virtus, ut † habitum est (art. 4.) Sanctitas autem dicitur esse generalis virtus. Est enim *faciens fideles, & servantes ea quæ ad Deum sunt justa*, ut Andronicus dicit: Ergo sanctitas non est idem religioni.

† Art. 2. huius q.

¶ 2. Præterea, Sanctitas munditiam importare videtur. Dicit enim Dion. 12. de div. nom. quòd *sanctitas est ab omni immunditia libera, & perfecta, & omnino immaculata munditia.* Munditia autem maximè videtur pertinere ad temperantiam, quæ turpitudines corporales excludit. Cùm ergo religio ad justitiam pertineat, videtur quod sanctitas non sit idem religioni.

¶ 3. Præterea, Ea quæ dividuntur ex opposito, non sunt idem. Sed in quadam enumeratione partium justitiæ sanctitas condividitur religioni, ut suprà † habitum est (qu. 80. art. 4.) Ergo sanctitas non est idem quod religio.

† q. 80. a. unico ad 4.

SED CONTRA est, quod dicitur Luc. 1. *Serviamus illi in sanctitate & justitia.* Sed servire Deo pertinet ad religionem, ut suprà * habitum est (art. 1. ad 3. & art. 4. ad 2.) Ergo religio est idem sanctitati.

* Art. 1. ad 3. & art. 2. ad secundum.

CONCLUSIO.

*Religio & sanctitas, quanquam essentialiter idem sint, ratione tamen distincta sunt, quod sanctitate mens hominis Deo se applicet, religione verò ei debitum exhibeat famulatum in his quæ specialiter ad illius spectant cultum.*

RESPONDEO dicendum, quòd nomen sanctitatis duo videtur importare. Uno quidem modo *munditiam*. Et huic significationi competit nomen Græcum: dicitur enim *agios*, quasi, *sine terra*. Alio modo importat *firmitatem*. Unde apud antiquos *sancta* dicebantur quæ legibus erant munita ut violari non deberent. Unde & dicitur aliquid esse sancitum, quia est lege firmatum. Potest etiam secundum Latinos hoc nomen, *sanctus*, ad munditiam pertinere, ut intelligatur *sanctus* quasi *sanguine tinctus*, eo quòd antiquitus illi *qui purificari volebant, sanguine hostiæ tingebantur*, ut † Isid. dicit in lib. Etymol. Et utraque significatio competit ut sanctitas attribuatur his quæ divino cultui applicantur: ita quod non solùm homines, sed etiam templum, & vasa, & alia hujusmodi sanctificari dicantur ex hoc quod cultui divino applicantur. Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur, quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus conjungitur: sicut quælibet res ex immixtione pejoris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quod supremæ rei possit conjungi: Et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest. Unde ad Hebr. 12. dicitur: *Pacem sequimini cum omnibus, & sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum.* Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur. Applicatur enim ei sicut ultimo fini, & primo principio: Hujusmodi autem oportet maximè immobilia esse. Unde dicebat Apostol. Rom. 8. *Certus sum, quod neque mors, neque vita, separabit me à charitate Dei.* Sic ergo sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam, & suos actus applicat Deo. Unde non differt à religione secundum essentiam, sed solùm ratione. Nam *religio* dicitur secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quæ pertinent specialiter ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus, & aliis hujusmodi: *Sanctitas* autem dicitur secundum quod homo non solùm hæc, sed aliarum virtutum opera refert in Deum; vel secundum quod homo se disponit per bona quædam opera, ad cultum divinum.

† lib. 15. Etym. c. 18 inter principium & medium.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sanctitas est quædam specialis virtus secundum essentiam: & secundum hoc est quodammodo eadem religioni. Habet autem quandam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinum. Sicut & justitia legalis dicitur generalis virtus, inquantum ordinat omnium virtutum actus in bonum commune.

AD SECUNDUM dicendum, quòd temperantia munditiam quidem operatur, non tamen ita quod habeat rationem sanctitatis, nisi referatur in Deum. Unde de ipsa virginitate dicit † Aug. in lib. de Virginitate (cap. 8.) quòd *non quia virginitas est, sed quia Deo dicata est, honoratur.*

† Cap. 8. circa pr. tom. 6.

AD TERTIUM dicendum, quòd sanctitas distincta est à religione propter differentiam prædictam; non quia differant re, sed ratione, ut * dictum est.

* In corp. art.

QUÆSTIO LXXXIII.

*De devotione, in quatuor articulos divisa.*

DEINDE considerandum est, de actibus religionis. Et primò de actibus interioribus, qui secundum prædicta sunt principaliores.

¶ Secundò, de actibus exterioribus, qui sunt secundarij. Interiores autem actus religionis videntur esse devotio & oratio.

¶ Primò, ergo de devotione agendum est.

¶ Secundò, de oratione.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum devotio sit specialis actus.

¶ Secundò, utrum sit actus religionis.

¶ Tertiò, de causa devotionis.

¶ Quartò, de ejus effectu.

QUÆSTIONIS LXXXII,

De Devotione,

In quatuor partes divisæ,

AXIOMA.

1 *Devotio, specialis est religionis actus, qui non malè*
2 *definitur, prompta & parata voluntas exequendi ea quæ ad divinum pertinent cultum. Porro devotionis causa præcipua quidem, sed externa, Deus est; inter-*
3 *na verò & ex hominis parte, meditatio. Ejusdem*
4 *effectus est spiritualis quædam jucunditas, & interna animi exhilaratio sive lætitia.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum devotio sit specialis actus.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod devotio non sit specialis actus. Illud enim quod pertinet ad modum aliorum actuum non videtur esse specialis actus. Sed devotio videtur pertinere ad modum aliorum actuum: dicitur enim 2. Paralip. 29. *Obtulit universa multitudo hostias & laudes, & holocausta, mente devota.* Ergo devotio non est specialis actus.

Infr. ar. 2. cor. & q. 83. art. 2. art. 3.

¶ 2. Præterea, Nullus specialis actus invenitur in diversis generibus actuum: Sed devotio invenitur in diversis generibus actuum, scilicet in actibus corporalibus, & etiam spiritualibus: dicitur enim aliquis, & devotè meditari, & devotè genuflectere. Ergo devotio non est specialis actus.

¶ 3. Præterea, Omnis actus specialis, aut est appetitivæ, aut cognoscitivæ virtutis: Sed devotio neutri earum appropriatur, ut patet discurrenti per singulas species actuum utriusque partis, quæ supra enumeratæ sunt: Ergo devotio non est specialis actus.

SED CONTRA est, quòd actibus meremur, ut suprà * habitum est (1. 2. qu. 71. art. 5.) *Sed devotio* habet specialem rationem merendi: Ergo devotio est specialis actus.

* 1. 2. q. 71. art. 5.

CONCLUSIO.

*Devotio specialis quidam actus est voluntatis prompta & parata ad facienda quæcunque ad Dei servitium & famulatum spectant.*

RESPONDEO dicendum quòd devotio dicitur à devovendo. Unde *devoti* dicuntur qui seipsos quodammodo Deo devovent, ut ei se totaliter subdant. Propter quod & olim apud Gentiles *devoti* dicebantur, qui seipsos idolis devovebant in mortem, pro sui salute exercitus, sicut de duobus Deciis † Titus Livius narrat. Unde devotio nihil aliud esse videtur, quam *voluntas quædam promptè tradendi se ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum.* Unde Exod 35. dicitur, quod *multitudo filiorum Israel obtulit mente promptissima atque devota primitias domino.* Manifestum est autem, quod voluntas promptè faciendi quod ad Dei servitium pertinet, est quidam specialis actus. Unde devotio est specialis actus voluntatis.

† Lib. 8. Dec. ad 3. inter pr. & med.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd movens imponit modum motui mobilis. Voluntas autem movet alias vires animæ ad suos actus: & voluntas secundum quod est finis, movet seipsam ad ea quæ sunt ad finem, ut suprà * habitum est (1. 2. quæst. 8. art. 2.) Et ideo, cum devotio sit actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum, qui est ultimus finis; consequens est quòd devotio imponat modum humanis actibus; sive sint ipsius voluntatis circa ea quæ sunt ad finem, sive etiam sint aliarum potentiarum quæ à voluntate moventur.

* 1. 2. q. 8. art. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd devotio invenitur in diversis generibus actuum, non sicut species illorum generum, sed sicut motio moventis invenitur virtute in motibus mobilium.

AD TERTIUM dicendum, quòd devotio est actus appetitivæ partis animæ, & est quidam motus voluntatis, ut dictum * est.

* In cor. art.

ARTICULUS II.

*Utrum devotio sit actus religionis.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd devotio non sit actus religionis. Devotio enim, ut * dictum est, ad hoc pertinet, quod aliquis se Deo tradat. Sed hoc maximè fit per charitatem: quia ut † Dionys. dicit 4. c. de divinis nom. Divinus amor extasim facit, non sinens amantes suiipsorum esse, sed eorum quæ amant. Ergo devotio magis est actus charitatis quam religionis.

Infr. q. 83. a. 3. ad 1. & a. 13. co. & q. 104 a. 3. ad 1.
* Art. præc.
† Cap. 4 p. 1. non multum remote a fine.

¶ 2. Præterea, Charitas præcedit religionem: devotio autem videtur præcedere charitatem; quia charitas in scripturis significatur per ignem (Cant. 8.) devotio verò per pinguedinem, quæ est ignis materia (Psalm. 62.) Ergo devotio non est actus religionis.

¶ 3. Præterea, Per religionem homo ordinatur solum ad Deum ut

* Art. 1. huius q. præc. ut * dictum est (q. 81. a. 1.) Sed devotio etiam habetur ad homines. Dicuntur enim aliqui esse devoti aliquibus sanctis viris. Et etiam subditi dicuntur esse devoti dominis suis, sicut † Leo Papa dicit (ser. 8. de Passione) quod Iudæi quasi devoti Romanis legibus dixerunt: *Non habemus Regem, nisi Cæsarem* (Joan. 19.) ergo devotio non est actus religionis.

† In ser. 8. de Pass. Dom. circ. pr. † ar. pr.

SED CONTRA est, quod devotio à devovendo dicitur, ut † dictum est (art. 1.) Sed votum est actus religionis. Ergo & devotio.

CONCLUSIO.

*Cum operari quæ divini sunt cultus ad religionem spectet, devotionis quoque actum, qui ea efficiendi prompta voluntas est ad eandem spectare necesse est.*

RESPONDEO dicendum, quòd ad eandem virtutem pertinet velle facere aliquid, & promptã voluntatem habere ad illud faciendum quia utriusque actus est idem objectum: propter quod, ut * Philos. dicit in 5. Ethic. (cap. 1.) *justitia est, qua volunt homines, & operantur justa.* Manifestum est autem quod operari ea quæ pertinent ad divinum cultum, seu famulatum, pertinet propriè ad religionem: ut ex prædictis † patet (q. 81. a. 4. & 7.) Vnde etiam ad eam pertinet habere promptam voluntatem ad hujusmodi exequenda, quod est esse devotum; & sic patet, quod devotio est actus religionis.

* Lib. 5. c. 1. in princ. tom. 5.
† qu. pr. a. 4. & 7.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ad charitatem pertinet immediatè quod homo tradat seipsum Deo, adhærendo ei per quandam spiritus unionem. Sed quod homo tradat seipsum Deo ad aliqua opera divini cultus, hoc immediatè pertinet ad religionem; mediatè autem ad charitatem, quæ est religionis principium.

AD SECUNDUM dicendũ, quòd pinguedo corporalis generatur per calorem naturalem digerentem: & ipsum calorem naturalem conservat quasi ejus nutrimentum. Et similiter charitas & devotionem causat, inquantum ex amore aliquis redditur promptus ad serviendum amico: & etiam per devotionem charitas nutritur, sicut & quælibet amicitia conservatur, & augetur, per amicabilium operum exercitium, & meditationem.

AD TERTIUM dicendum, quòd devotio quæ habetur ad sanctos Dei mortuos vel vivos, non terminatur ad ipsos, sed transit in Deum; inquantum scilicet in ministris Dei, Deum veneramur. Devotio autem quam subditi dicuntur habere ad dominos temporales, alterius est rationis: sicut & temporalibus dominis famulari, differt à famulatu divino.

ARTICULUS III.

*Vtrum contemplatio, seu meditatio, sit devotionis causa.*

Inf. ar. 4. ter. Et 4. d. 15. q. 4. ar. 1. q. 2. & 2. ad 7.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod contemplatio, seu meditatio non sit devotionis causa. Nulla enim causa impedit suum effectum. Sed subtiles meditationes intelligibilium multoties devotionem impediunt: Ergo contemplatio, seu meditatio non est devotionis causa.

¶ 2. Præterea, Si contemplatio esset propria & per se devotionis causa, oporteret, quod ea quæ sunt altioris contemplationis, magis devotionem excitarent. Hujus autem contrarium apparet. Frequenter enim major devotio excitatur ex consolatione passionis Christi, & aliis mysteriis humanitatis ipsius, quam ex consideratione divinæ magnitudinis: Ergo contemplatio non est propria devotionis causa.

¶ 3. Præterea, Si contemplatio esset propria causa devotionis, oporteret, quod illi qui sunt magis apti ad contemplationẽ, essent etiam magis apti ad devotionem: cujus contrariũ videmus: quia devotio frequenter magis invenitur in quibusdam simplicibus viris, & in fœmineo sexu, in quibus invenitur contẽplationis defectus. Ergo contemplatio non est propria causa devotionis.

SED CONTRA est, quod in Psal. 38. dicitur: *in meditatione mea exardescet ignis.* Sed ignis spiritualis causat devotionem: Ergo meditatio est devotionis causa.

CONCLUSIO.

*Quanquam Deus externa causa sit devotionis, meditatio tamen divinæ bonitatis, & consideratio nostræ fragilitatis, & infirmitatis ejusdem, interna causa sunt ad illam nos maximè disponentes.*

* cap. 9.

RESPONDEO dicendum, quòd causa devotionis extrinseca & principalis, Deus est: de quo dicit * Ambr. super Lucam: quod *Deus quos dignatur, vocat, & quem vult, religiosum facit: & si voluisset, Samaritanos ex indevotis devotos fecisset*, causa autẽ intrinseca ex parte nostra oportet quod sit meditatio seu contẽplatio. Dictum † est enim quod devotio est quidã voluntatis actus ad hoc quod homo promptè se tradat ad divinũ obsequium. Omnis autem actus voluntatis ex aliqua consideratione procedit, eo quod bonum intellectum est objectũ voluntatis. Unde † & Aug. dicit in lib. de Trin. (c. 8.) quòd *voluntas oritur ex intelligentia.* Et ideo necesse est quod meditatio sit devotionis causa, inquantũ scilicet homo per meditationẽ concipit, quod se tradat divino obsequio. Ad quod quidem inducit duplex consideratio. Vna quidem quæ est ex parte divinæ bonitatis, & beneficiorum ipsius, secundum illud Ps. 72. *Mihi adhærere Deo bonum est, & ponere in Domino Deo spem meam.* Et hæc consideratio excitat dilectionem, quæ est proxima devotionis causa. Alia vero est ex parte hominis considerantis suos defectus; ex quibus indiget ut Deo innitatur, secundum illud Ps. 120. *Levavi oculos meos in montes unde veniet auxilium mihi: Auxilium meum à Domino qui fecit cœlum & terram.* Et hæc consideratio excludit præsumptionem, per quam aliquis impeditur ne Deo se subjiciat, dum suæ virtuti innititur.

† Art. 1. hujus q.
† l. 14. c. 8. to. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd consideratio eorum quæ nata sunt dilectionem Dei excitare, devotionem causat: Consideratio vero quorumcunque ad hoc non pertinentium, sed abea, mentem distrahentium, impedit devotionem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ea quæ sunt divinitatis, sunt secundum se maximè excitantia dilectionem, & per consequens devotionem, quia Deus est super omnia diligendus. Sed ex debilitate mentis humanæ est, quod sicut indiget manuductione ad cognitionem divinorum; ita ad dilectionem, per aliqua sensibilia nobis nota: inter quæ præcipuum est humanitas Christi, secundum quod in præfatione dicitur. *Vt dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.* Et ideo, ea quæ pertinent ad Christi humanitatem, per modum cujusdam manuductionis, maximè devotionem excitant, cum tamen devotio principaliter circa ea quæ sunt divinitatis consistat.

AD TERTIUM dicendum, quòd scientia & quidquid aliud ad magnitudinem pertinet, occasio est quod homo confidat de seipso, & ideo non totaliter se Deo tradat. Et inde est quod hujusmodi quandoque occasionaliter devotionem impediunt, & in simplicibus & mulieribus devotio abundat, elationem comprimendo. Si tamen scientiam & quancunque aliam perfectionem homo perfectè Deo subdat, ex hoc ipso devotio augetur.

ARTICULUS IV.

*Vtrum lætitia sit devotionis effectus.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd lætitia non sit devotionis effectus. Quia ut † dictum est, passio Christi præcipuè ad devotionem excitat. Sed ex ejus consideratione consequitur in anima quædam afflictio. secundum illud Thren. 3. *Recordare paupertatis meæ, absynthij & fellis*, quod pertinet ad Passionem. Et postea subditur. *Memoria memor ero. & tabescet in me anima mea.* Ergo delectatio sive gaudium non est devotionis effectus. † ar. præ

¶ 2. Præterea, Devotio præcipuè consistit in interiori sacrificio spiritus: Sed in Psalm. 50. dicitur: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*: ergo afflictio magis est devotionis effectus quam jucunditas sive gaudium.

¶ 3. Præterea, † Greg. Nyssen. dicit in lib. de Homine quòd *sicut risus procedit ex gaudio; ita lacrymæ & gemitus sunt signa tristitiæ.* Sed ex devotione contingit quod aliqui prorumpant in lachrymas: Ergo lætitia vel gaudium non est devotionis effectus. † In lib. de creat. hom. cap. 12. à me.

SED CONTRA est, quod in collecta dicitur: *Quod jejunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta lætificet.*

CONCLUSIO.

*Quanquam ad devotionem gaudium & lætitia primò & principaliter ac per se consequatur, secundariò tamen & per accidens aliquando ipsam sequitur secundum Deum tristitia, ut ex nostra infirmitatis consideratione procedit.*

RESPONDEO dicendum, quòd devotio per se quidem & principaliter spiritualem lætitiam mentis causat; ex consequenti autem & per accidens causat tristitiam. * Dictum est enim quod devotio ex duplici consideratione procedit. Principaliter quidem ex consideratione divinæ bonitatis; quia ista consideratio pertinet quasi ad terminum motus voluntatis tradentis se Deo. Et ex ista consideratione per se quidem sequitur delectatio, secundum illud Psal. 76. *memor fui Dei & delectatus sum.* Sed per accidens hæc consideratio tristitiam quandam causat in his qui nondum plene Deo fruuntur, secundum illud Psal. 41. *Sitivit anima mea ad Deum vivum*, & postea sequitur, *Fuerunt mihi lachrymæ meæ panes* & c. Secundario verò causatur devotio, ut dictũ † est, ex consideratione propriorum defectuum. Nam hæc consideratio pertinet ad terminũ à quo homo per motum voluntatis devotæ recedit: ut scilicet non in se existat, sed Deo se subdat. Hæc autem consideratio econversò se habet ad primum. Nam per se quidem nata est tristitiam causare recogitando proprios defectus: Per accidens autem, lætitiam, scilicet propter spem divinæ subventionis. Et sic patet quod ad devotionem primo & per se consequitur delectatio; secundario autem & per accidens, tristitia quæ est secundum Deum. * ar. præ. † ar. præ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in consideratione passionis Christi, est aliquid quod contristet; scilicet defectus humanus, propter quem tollendum, Christum pati oportuit: & est aliquid quod lætificet, scilicet Dei erga nos benignitas, quæ nobis de tali liberatione providit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd spiritus qui ex una parte contribulatur propter præsentis vitæ defectus, ex alia parte condelectatur ex consideratione divinæ bonitatis, & ex spe divini auxilii.

AD TERTIUM dicendum, quòd lachrymæ prorumpunt non solum ex tristitia, sed etiam ex quadam affectus teneritudine, præcipuè cum consideratur aliquid delectabile cum permixtione alicujus tristabilis; sicut solent homines lachrymari ex pietatis affectu, cum recuperant filios, vel charos amicos, quos existimaverant se perdidisse. Et per hunc modum lachrymæ ex devotione procedunt.

## QUÆSTIO LXXXIII.

*De oratione, in septemdecim articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de oratione.

Et circa hoc quæruntur decem & septem.

¶ Primò, utrũ oratio sit actus appetitivæ virtutis, vel cognitivæ.
¶ Secundò, utrum sit conveniens orare Deum.
¶ Tertiò, utrum oratio sit actus religionis.
¶ Quartò, utrum solus Deus sit orandus.
¶ Quintò, utrum in oratione sit aliquid determinatè petendum.
¶ Sextò, utrum orando debeamus temporalia petere.

¶ Septimò, utrum pro aliis orare debeamus.
¶ Octavò, utrum debeamus orare pro inimicis.
¶ Nonò, de septem petitionibus orationis dominicæ.
¶ Decimò, utrum orare sit proprium rationalis creaturæ.
¶ Vndecimò, utrum sancti in patria orent pro nobis.
¶ Duodecimò, utrum oratio debeat esse vocalis.
¶ Decimo tertio, utrum attentio requiratur ad rationem.
¶ Decimo quartò, utrum oratio debeat esse diuturna.
¶ Decimo quintò, utrum oratio sit meritoria.
¶ Decimo sextò, utrum peccatores aliquid à Deo impetrent orando.
¶ Decimo septimò, de speciebus orationis.

## QUÆSTIONIS LXXXIII, De Precibus, In septemdecim partes divisæ,

### AXIOMA.

*Ejus quæ magno catholicorum Theologorum consensu, de*
*precibus traditur, doctrinæ summa capita sunt, quæ se-*
1. 3 *quuntur. Precationem, [1] rationis atque [3] religionis actũ*
10 *esse, [10] creaturæ ratione utentis proprium, ex his [17] qua-*
17 *tuor, oratione, postulatione, obsecratione, & gratiarum*
*actione, tanquam necessariis partibus, constantem. Hunc*
14 [14] *precandi actum, interdum prolixum, interdum bre-*
*vem esse debere, prout interni desiderii postulat excita-*
*tio, ejus verò causam quæ est abditus quidam charitatis*
*affectus, nullo unquam tempore esse intermittendam. Ad*
12 [12] *hunc eundem actum necessariã esse vocem, quando Ec-*
*clesiæ ministri, personam universi populi fidelis gerentes,*
*precandi munere funguntur; quando verò alii, vel pro*
*se, vel pro aliis orant, non esse necessariam; licet sæpe*
*utiliter adhibeatur, & incidant tempora, quibus adhiberi*
2 *debeat. [2] Orandum esse Deum, non quidem, ut doceamus*
*eum quid nobis aut aliis desit; neque ut ejus providentiæ*
*ordinatio semel constituta immutetur, sed ut divinæ pro-*
*videntiæ atque gubernationis, quæ habet ut nonnulli effe-*
*ctus, per hominum preces fiant, ministri & adjutores*
12 *simus. [12] Deinde ut charitatis & pietatis in animo*
*nostro languentis affectus excitetur atque accendatur:*
15 [15] *Veram atque legitimam precationem, quemadmodum*
*alias Christianarum virtutum actiones, æterni boni frui-*
16 *tionem ex Dei gratia promereri. [16] Tantam esse divini*
*numinis erga genus humanum clementiam atque benigni-*
*tatem ut non modo justum, sed etiam peccatorem, pio*
*atque perseveranti animo necessaria ad salutem pro se*
13 *precantem, exaudiat [13] Recta & sancta antegressa in-*
*tentione, si contingat præter voluntatem precantis ut*
*mens inter orandum evagetur, nec precationis meritum,*
*nec impetrationis fructum, ob id amitti, sed præsentis*
*dumtaxat cujusdã spiritualis refectionis jacturam fieri.*
4 [4] *Deum, ut impletorem nostrarum precum, sanctos verò,*
*ut nostrarum petitionum impetratores orandos esse. Illa*
5 *quæ [5] ita bona sunt, ut nemini mala esse possint, absolute,*
*illa verò bona quæ et ã mala esse possunt (ut sunt honores,*
6 *divitiæ & similia temporalia bona) nõ omnino absolute,*
*sed ad bonum, salutaremque usum, à Deo esse petenda.*
7 [7] *Homini, non tantum pro seipso, sed & pro aliis, imo*
8 *etiam pro suis [8] inimicis orandum esse. [11] Sanctos gloria*
11 *cœlesti iam fruentes, & tutum salutis portum tenentes,*
*pro hominibus adhuc in huius sæculi peregrinatione atq;*
9 *periculis versantibus, Deum deprecari. [9] Precationem*
*dominicam, recta & legitimæ precandi rationis exemplar*
*esse absolutissimum, quippe quæ non modo omnia, quæ à*
*Deo petenda sunt, complectitur, sed etiam ordinem quo*
*petenda sunt, demonstrat.*

### ARTICULUS I.

*Vtrum oratio sit actus appetitivæ virtutis.*

qu. 3. 21. art. 2. & 4. di. 15. q. 4. ar. 1. qu. 1. & qu. 2 cor. & al 2.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd oratio sit actus appetitivæ virtutis. Orationis enim est exaudiri: Sed desiderium est quod exauditur à Deo, secundum illud Psalm. 9. *Desiderium pauperum exaudivit Dominus:* ergo oratio est desiderium. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis: Ergo & oratio.

¶ 2. Præterea, Dionys. dicit in 3. c. * de divin. nom. *Ante omnia ab oratione incipere est utile, sicut Deo nosipsos tradentes & unientes.* Sed unio ad Deum per amorem fit, qui pertinet ad vim appetitivam: Ergo oratio ad vim appetitivam pertinet.

* cap. 3. paulò à pr. illius.

¶ 3. Præterea, Philosoph. † in tertio de Anima (text. 2.) ponit duas operationes intellectivæ partis, quarum prima est *indivisibilium intelligentia*; per quam scilicet apprehendimus de unoquoque quid est: Secunda verò est *compositio & divisio*; per quam scilicet apprehenditur aliquid esse, vel non esse: quibus tertia additur, *ratiocinari*, procedendo scilicet de notis ad ignota. Sed oratio ad nullam istarum operationum reducitur: Ergo non est actus intellectivæ virtutis, sed appetitivæ.

† lib. 3. text. 21. tom. 2.

SED CONTRA est, quòd † Isidor. dicit in lib. Etymol. quod *orare idem est quod dicere.* Sed dictio pertinet ad intellectum: Ergo oratio non est actus appetitivæ virtutis, sed intellectivæ.

† lib. 10. c. 11. cujus pr. est Orthodoxus in princ.

CONCLUSIO.

*Cum petere, sive deprecari ordinationem quandam denotet, ordinare autem rationi conveniat: orationem esse intellectivæ, & non appetitivæ partis, fatendum est.*

RESPONDEO dicendum, quòd secundum * Cassiodorum, oratio dicitur, quasi *oris ratio.* Ratio autem speculativa & practica in hoc differunt, quòd ratio speculativa est apprehensiva solum rerum: ratio verò practica est non solum apprehensiva, sed etiam causativa. Est autem aliquid alterius causa dupliciter. Uno quidem modo perfectè, necessitatem inducendo: & hoc contingit, quando effectus totaliter subditur potestati causæ. Alio verò modo imperfectè, solũ disponendo; quando scilicet effectus non subditur potestati causæ totaliter. Sic ergo & ratio dupliciter est causa aliquorum. Vno quidem modo sicut necessitatem imponens. Et hoc modo ad rationem pertinet imperare non solum inferioribus potentiis & membris corporis, sed etiam hominibus subjectis, quod quidem fit imperando. Alio modo sicut inducens & quodãmodo disponens. Et hoc modo ratio petit aliquid fieri ab his qui ei non subjiciuntur, sive sint æquales, sive sint superiores. Vtrumque autem horum, scilicet & imperare, & petere sive deprecari, ordinationem quandã importat; prout scilicet homo disponit aliquid per aliud esse faciendum. Vnde pertinent ad rationem; cujus est ordinare. Propter quod † Phil. dicit in 1. Eth. (cap. ult.) quòd *ad optima deprecatur ratio.* Sic autem nunc loquimur de oratione, prout significat quandam deprecationem, vel petitionem, secundum quod Aug. dicit in lib. de verbis Domini (serm. 5.) quòd *oratio petitio quædam est,* & Damas. dicit in 3. l. (cap. 24.) * quòd *oratio est petitio decentium à Deo.* Sic ergo patet quod oratio, de qua nunc loquimur, est rationis actus.

* Ps. 18. non multum remotè à fin.

† lib. 1. cap. ult. tom. 5.

* lib. 3. de Orth. fide cap. 24. in pr.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd desiderium pauperum dicitur Dominus exaudire, vel quia desiderium est causa petendi, cum petitio sit quodammodo desiderii interpres: vel hoc dicitur ad ostendendum exauditionis velocitatem, quia scilicet dum adhuc aliquid in desiderio pauperum est, Deus exaudit, antequam orationem proponant, secundum illud Esa. 65. *Eritque antequam clament, ego exaudiam eos.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut supra * dictum est, voluntas movet rationem ad suum finem. Vnde nihil prohibet, movente voluntate actum rationis tendere in finem charitatis, qui est Deo uniri. Tendit autem oratio in Deum quasi à voluntate charitatis mota, dupliciter. Vno quidem modo, ex parte ejus quod petitur; quia hoc præcipue est in oratione petendum, ut Deo uniamur, secundum illud Psalm. 26. *Vnam petii à Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ.* Alio modo ex parte ipsius petentis; quem oportet accedere ad eum a quo petit, vel loco, sicut ad hominem; vel mente, sicut ad Deum. Vnde dicit * ibidem (Dionysius) quòd *quando orationibus invocamus Deum, revelata mente adsumus ipsi.* Et secundum hoc etiam † Damasc. dicit quòd *oratio est ascensus mentis in Deum.*

* 1. p. q. 82. ar. 4. & 1. 2 q. 9. a. 1 ad 3. & qu. 82. ar. 1. ad 1.

* Cap. 3. de div. no. paulò à princ.

† lib. 3. Orth. fid. c. 24. in princ.

AD TERTIUM dicendum, quòd illi tres actus pertinent ad rationem speculativam. Sed ulterius ad rationem practicam pertinet causare aliquid per modum imperii, vel per modum petitionis, ut * dictum est.

* In corp. art.

### ARTICULUS II.

*Vtrum sit conveniens orare.*

4. di. 15. q. 4. ar. 1. q. 1. ad 1. 2. & 3. & ver. q. 5. ar. 7. cor. & opusc. 3. c. 255.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd non sit conveniens orare. Oratio enim videtur esse necessaria ad hoc quod intimemus ei à quo petimus, id quo indigemus. Sed sicut dicitur Matth. 6. *Scit pater vester quia his omnibus indigetis:* Ergo non est conveniens Deum orare.

¶ 2. Præterea, Per orationem flectitur animus ejus qui oratur, ut faciat quod ab eo petitur. Sed animus Dei est immutabilis, & inflexibilis, secundum illud 1. Regum 15. *Porro triumphator in Israël non parcet: nec pœnitudine flectitur:* Ergo non est conveniens quod Deum oremus.

¶ 3. Præterea liberalius est dare aliquid non petenti; quàm dare petenti: quia sicut Seneca dicit, *Nulla res carius emitur, quam quæ precibus empta est.* Sed Deus est liberalissimus: Ergo non videtur esse conveniens quod Deum oremus.

SED CONTRA est, quod dicitur Luc. 18. *Oportet semper orare, & non deficere.*

CONCLUSIO.

*Non vanum, sed necessarium est orare, non quidem ut divina immutetur dispositio, sed ut impetremus quod Deus per Sanctorum orationes disposuit implendum.*

RESPONDEO dicendum, quòd triplex fuit circa orationem, antiquorum error. Quidã enim posuerunt, quod res humanæ non reguntur divina providentia: ex quo sequitur, quod vanũ sit orare, & omnino Deum colere. Et de his dicitur Malach. 3. *Dixistis, Vanus est qui servit Deo.* Secunda fuit opinio ponentium omnia etiã in rebus humanis ex necessitate contingere, sive ex immutabilitate divinæ providentiæ, sive ex necessitate stellarum, sive ex connexione causarum. Et secundũ hos etiam excluditur orationis utilitas. Tertia fuit opinio ponentium quidem res humanas divina providentia regi, & quod res humanæ non proveniunt ex necessitate; sed dicebant similiter dispositioné divinæ providentiæ

tiæ

tiæ variabilem esse, & quod orationibus, & aliis quæ ad divinum cultum pertinent, dispositio divinæ providentiæ immutatur. Hæc autem omnia in * primo libro improbata sunt (seu 1. part. q. 19. 22. 115. 116.) Et ideo oportet sic inducere orationis utilitatem, ut neque rebus humanis divinæ providentiæ subjectis necessitatem imponamus, neque etiam divinam dispositionem mutabilem æstimemus. Ad hujus ergo evidentiam considerandum est, quod ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis, & quo ordine proveniant. Inter alias autem causas, sunt etiam quorundam causæ actus humani: unde oportet homines agere aliqua, non ut per suos actus divinam dispositionem immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem à Deo dispositum. Et idem etiam est in naturalibus causis. Et simile est etiam de oratione. Non enim propter hoc oramus ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum, ut *scilicet homines postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante sæcula disposuit donare*, ut † Greg. dicit in lib. Dialogorum (cap. 8.)

[* 1. p. q. 22. ar. 2. & 4. & q. 115 a. 6. & qu. 116. & q. 10. ar. 7. & 8.]
[† li. 1. c. 8. à medio.]

**Ad primum** ergo dicendum, quòd non est necessarium nos Deo preces porrigere, ut ei nostras indigentias, vel desideria manifestemus, sed ut nosipsi consideremus in his ad divinum auxilium esse recurrendum.

**Ad secundum** dicendum, quòd sicut † dictum est, oratio nostra non ordinatur ad immutationem divinæ dispositionis, sed ut obtineatur nostris precibus quod Deus disposuit.

[† In corp. art.]

**Ad tertium** dicendum, quòd Deus nobis multa præstat ex sua liberalitate, etiam non petita: sed quòd aliqua vult præstare nobis petentibus, hoc est propter nostram utilitatem, ut scilicet fiduciam quandā accipiamus recurrendi ad Deum, & ut recognoscamus eum esse bonorum nostrorum auctorem. Unde † Chrysostomus dicit: *Considera quanta est tibi concessa felicitas, quanta gloria attributa: orationibus famulari cum Deo, cum Christo misceri colloquia, optare quod velis, quod desideras postulare.*

[† In sermo. ad habet in l. de orando Deum, nō potest a p. Duplex ci nomine per est]

## Articulus III.

*Utrum oratio sit actus religionis.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd oratio non sit actus religionis: Religio enim cum sit pars justitiæ, est in voluntate sicut in subjecto: Sed oratio pertinet ad partem intellectivam, ut ex supra * dictis patet, ergo oratio non videtur esse actus religionis, sed doni intellectus, per quod mens ascendit in Deum.

[Inf. a. 15. & 4. Et 4. d. 15. q. 4. a. 1. q. 2. & ibi. q. 3. & ad 1.]
[* Art. 1. hujus q.]

¶ 2. Præterea, Actus latriæ cadit sub necessitate præcepti: Sed oratio non videtur cadere sub necessitate præcepti, sed ex mera voluntate procedere, cum nihil aliud sit quam volitorum petitio. Ergo oratio non videtur esse religionis actus.

¶ 3. Præterea, Ad religionem pertinere videtur ut quis divinæ naturæ cultum ceremoniamque afferat: Sed oratio non videtur aliquid Deo afferre, sed magis aliquid obtinendum ab eo petere: Ergo oratio non est religionis actus.

**Sed contra** est, quòd dicitur in Ps. 140. *Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo.* Ubi dicit gloss. quòd *in hujus figura in veteri lege incensum dicebatur offerri in odorem suavem domino.* Sed hoc pertinet ad religionem. Ergo oratio est religionis actus.

### Conclusio.

*Oratio est actus religionis, si quidem per orationem homo Deum reveretur, seque illi subjicit.*

**Respondeo** dicendum, quòd sicut suprà dictum † est (q. 81.) ad religionem propriè pertinet, reverentiam & honorem Deo exhibere; & ideo omnia illa per quæ Deo reverentia exhibetur, pertinent ad religionem. Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet, inquantum scilicet ei se subjicit, & profitetur, orando, se eo indigere sicut auctore suorum bonorum: Unde manifestum est quod oratio est propriè religionis actus.

[† q. 81. a. 2. & 4.]

**Ad primum** ergo dicendum, quòd voluntas movet alias potentias animæ in suum finem, sicut suprà * dictum est. Et ideo religio quæ est in voluntate ordinat actus aliarum potentiarum ad Dei reverentiam. Inter alias autem potentias animæ, intellectus altior est, & voluntati propinquior. Et ideo post devotionem quæ pertinet ad ipsam voluntatem, oratio quæ pertinet ad partem intellectivam, est præcipua inter actus religionis, per quam religio intellectum hominis movet in Deum.

[* Art. 1. hujus q. ad 1.]

**Ad secundum** dicendum, quòd non solum petere quæ desideramus, sed etiam rectè aliquid desiderare, sub præcepto cadit. Sed desiderare quidem cadit sub præcepto charitatis, petere autem sub præcepto religionis: quod quidem præceptum ponitur Matth. 7. ubi dicitur: *Petite & accipietis.*

**Ad tertium** dicendum, quòd orando tradit homo mentem suam Deo, quam ei per reverentiam subjicit, & quodammodo præsentat, ut patet ex auctoritate † Dionysii prius inducta. Et ideo sicut mens humana præeminet exterioribus, & corporalibus membris, vel exterioribus rebus, quæ ad Dei servitium applicantur, ita etiam oratio præeminet aliis actibus religionis.

[† Art. 1. hujus q. art. 2.]

## Articulus IV.

*Utrum solus Deus debeat orari.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd solus Deus debeat orari. Oratio enim est actus religionis, ut * dictum est. Sed solus Deus est religione colendus. Ergo solus Deus est orandus.

[4. d. 15. q. 4. a. 5. q. 1. & Et 6. 38. & q. 1. & a. 1.]
[* ar. pra.]

¶ 2. Præterea. Frustra porrigitur oratio ad eum qui orationem non cognoscit. Sed solius Dei est orationem cognoscere: Tum quia plerumque oratio magis agitur interiori actu quem solus Deus cognoscit, quàm voce, secundum illud quod Apostolus dicit 1. ad Corinth. 14. *Orabo spiritu, orabo & mente.* Tum etiam quia ut * Aug. dicit in libro de Cura pro mortuis agenda: *Nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi, etiam eorum filii.* Ergo oratio non est nisi Deo porrigenda.

[* c. 13. 15. & 16. tom. 4.]

¶ 3. Præterea, Si aliquibus sanctis orationem porrigimus, hoc non est nisi inquantum sunt Deo conjuncti. Sed quidam in hoc mundo viventes, vel in purgatorio etiam existentes, sunt multum Deo conjuncti per gratiam: Ad eos autem non porrigitur oratio. Ergo nec ad sanctos qui sunt in paradiso, debemus orationem porrigere.

**Sed contra** est, quòd dicitur Job 5. *Voca si est qui tibi respondeat: & ad aliquem sanctorum convertere.*

### Conclusio.

*Quanquam solus Deus sit orandus, ut vel gratiam vel gloriam nobis donet: Sanctos nihilominus viros orare expedit, ut illorum precibus, & meritis, nostræ orationes sortiantur effectum.*

**Respondeo** dicendum, quòd oratio porrigitur alicui dupliciter. Uno modo quasi per ipsum implenda: Alio modo sicut per ipsum impetranda. Primò quidem modo soli Deo orationem porrigimus: quia omnes orationes nostræ ordinari debent ad gratiam, & gloriam consequendam: quæ solus Deus dat, secundum illud Psal. 83. *Gratiam & gloriam dabit Dominus:* Sed secundo modo orationem porrigimus sanctis Angelis, & hominibus: non ut per eos Deus nostras petitiones cognoscat, sed ut eorum precibus & meritis orationes nostræ sortiantur effectum. Et ideo dicitur Apocal. 8. quòd *ascendit fumus incensorum de orationibus Sanctorum de manu Angeli coram Deo.* Et hoc etiam patet ex ipso modo quo Ecclesia utitur in orando. Nam à Sancta Trinit. petimus ut nostri misereatur: ab aliis autem quibuscunque petimus ut orent pro nobis.

**Ad primum** ergo dicendum, quòd illi soli impendimus orando religionis cultum, à quo quærimus obtinere quod oramus: quia in hoc protestamur eum bonorum nostrorum auctorem: non autem eis quos requirimus, quasi interpellatores nostros apud Deum.

**Ad secundum** dicendum, quòd mortui ea quæ in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, & præcipuè interiores motus cordis. Sed beatis, ut * Greg. dicit in 12. Moral. (cap. 14. vel 13.) in verbo manifestatur illud quod decet eos cognoscere de eis quæ circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis. Maximè autem excellentiam eorum decet ut cognoscant petitiones ad eos factas, vel voce vel corde. Et ideo petitiones quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt.

[† lib. 12. c. 13. circa prin. 4. di. 45. q. 4. a. 4. qu. 1. & opusc. 1. c. 140.]

**Ad tertium** dicendum, quòd illi qui sunt in hoc mundo aut in purgatorio, nondū fruuntur visione Verbi, ut possint cognoscere ea quæ nos cogitamus vel dicimus. Et ideo eorum suffragia non imploramus orando, sed à vivis petimus colloquendo.

## Articulus V.

*Utrum in oratione debeamus aliquid determinatè à Deo petere.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd in oratione nihil determinatè à Deo petere debeamus. Quia ut * Damasc. dicit (lib. 3. c. 4. ut sup.) *Oratio est petitio decentium à Deo:* Unde inefficax est oratio per quam petitur id quod non expedit, secundum illud Jac. 4. *Petitis & non accipitis, eò quod malè petatis.* Sed sicut dicitur Rom. 8. *Quid oremus sicut oportet, nescimus.* Ergo non debemus aliquid orando determinatè petere.

[* l. 4. Orthod. fid.]

¶ 2. Præterea, Quicunque aliquid determinatè ab alio petit, nititur voluntatem ipsius inclinare ad faciendum id quod ipse vult. Non autem ad hoc tendere debemus ut Deus velit quod nos volumus, sed magis ut nos velimus quod ipse vult, ut dicit glossa super illud Psal. 32. *Exultate justi in Domino.* Ergo non debemus aliquid determinatè à Deo in oratione petere.

¶ 3. Præterea, Mala à Deo petenda non sunt: ad bona autem Deus ipse nos invitat. Frustra autem ab aliquo petitur id quod accipiendum invitatur. Ergo non est determinatè aliquid à Deo in oratione petendum.

**Sed contra** est, quòd Dominus Matth. 6. & Luc. 11. docuit discipulos determinatè petere ea quæ continentur in petitionibus orationis Dominicæ.

### Conclusio.

*Sunt quædam à nobis in orationibus determinatè petenda, illa videlicet bona quibus nemo malè uti potest.*

**Respondeo** dicendum, quòd sicut * M. Valerius refert, *Socrates nihil ultra petendum à diis immortalibus arbitrabatur, quam ut bona tribuerent: quia hi demum scirent quid unicuique esset utile: Nos autem plerumque id votis expetimus, quod non impetrasse melius foret.* Quæ quidem sententia aliqualiter vera est, quantum ad illa quæ possunt malum eventum habere; quibus etiam homo potest malè & benè uti. Sicut sunt *divitiæ, quæ*, ut ibidem dicitur, *multis exitio fuerunt: Honores, qui complures pessumdederunt: Regna quorum exitus sæpè miserabiles cernuntur: Splendida conjugia, quæ nonnunquam funditus domos evertunt.* Sunt tamen quædam bona, quibus homo malè uti non potest, quæ scilicet malum eventum habere non possunt. Hæc autem sunt quibus beatificamur, & quibus beatitudinem meremur: quæ quidem sancti orando absolutè petunt, secundum illud Ps. 79. *Ostende faciem tuam & salvi erimus.* Et iterum Ps. 118. *Deduc me in semitam mandatorum tuorum.*

[* l. 7. c. 2. in tit. Extreme: de Socrate Philosopho.]

**Ad primum** ergo dicendum, quòd licet homo ex se scire non possit quid orare debeat: Spiritus tamen, ut ibidē dicitur, in hoc adjuvat

adjuvat infirmitatem nostram, quod inspirando nobis sancta desideria, rectè postulare nos facit. Unde Dominus dicit Ioan. 4. quod *veros adoratores adorare oportet in spiritu & veritate.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd cum orando petimus aliqua quæ pertinent ad nostram salutem, conformamus voluntatem nostram voluntati Dei: de qua dicitur 1. ad Timoth. 2. quod *vult omnes homines salvos fieri.*

AD TERTIUM dicendum, quòd sic ad bona Deus nos invitat quod ad ea non passibus corporis, sed piis desideriis, & devotis orationibus accedamus.

ARTICULUS VI.

*Utrum homo debeat temporalia petere à Deo, orando.*

4.d.15. q.4.a.5. qu.2. AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod homo non debeat temporalia petere à Deo, orando. Quæ enim orando petimus, quærimus: Sed temporalia non debemus quærere: dicitur enim Matth. 6. *Primum quærite regnum Dei, & justitiam ejus, & hæc omnia adjicientur vobis*, scilicet temporalia, quæ non quærenda dicit, sed adjicienda quæsitis. Ergo temporalia non sunt in oratione à Deo petenda.

¶ 2. Præterea, Nullus petit nisi ea de quibus est sollicitus: Sed de temporalibus sollicitudinem habere non debemus, secundum quod dicitur Matth. 6. *Nolite soliciti esse animæ vestræ quid manducetis.* Ergo temporalia petere non debemus orando.

¶ 3. Præterea, Per orationem nostram mens debet elevari in Deum, sed petendo temporalia, descendit ad ea quæ infra se sunt, contra id quod Apostolus dicebat 2. Corinth. 4. *Non contemplantibus nobis quæ videntur, sed quæ non videntur. Quæ enim videntur temporalia sunt: quæ autem non videntur, æterna.* Ergo non debet homo temporalia in oratione à Deo petere.

¶ 4. Præterea, Homo non debet petere à Deo, nisi bona & utilia; sed quandoque temporalia habita sunt nociva, non solum spiritualiter, sed etiam temporaliter. Ergo non sunt in oratione à Deo petenda.

SED CONTRA est, quod dicitur Proverb. 30. *Tribue tantum victui meo necessaria.*

CONCLUSIO.

*Temporalia bona non quidem ut præcipua & extrema bona, à Deo sunt petenda, eadem tamen ut quædam minus principalia bona & adminicula, quibus ad beatitudinem tendamus, oratione petere licet.*

* Epist. 121. c. 12. tom. 2. RESPONDEO dicendum, quòd sicut * Aug. dicit ad Probam, de orando Deum (Epist. 121. cap. 12.) *Hoc licet orare quod licet desiderare.* Temporalia autem licet desiderare; non quidem principaliter, ut in eis finem constituamus, sed sicut quædam adminicula, quibus adjuvamur ad tendendum in beatitudinem; in quantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, & inquantum nobis organicè deserviunt ad actus virtutum, ut etiam † Phil. dicit in 1. Eth. Et ideo pro temporalibus licet orare. Et hoc est quod * Aug. dicit ad Probam (ubi sup. cap. 6.) quod *sufficientiam vitæ non indecenter vult, quisquis eam vult & non amplius: quæ quidem non appetitur propter seipsam, sed propter salutem corporis & congruentem habitum personæ hominis, ut non sit inconveniens eis cum quibus vivendum est* (& cap. 7.) *Ista ergo cum habentur ut teneantur, cum non habentur ut habeantur, orandum est.*

† lib. 1. Eth. c. 8. ad fi. 5. * Ep. 121. c. 6. circ. med. 1. 2.

† lib. 2. cap. 24. paulo à princip. tom. 3. AD PRIMUM ergo dicendum, quòd temporalia non sunt quærenda principaliter, sed secundariò. Unde August. † dicit in lib. de Serm. Dom. in monte. *Cum dixit, Illud primo quærendum est*, scilicet regnum Dei, *significavit quia hoc*, scilicet temporale bonum, *posterius quærendum est; non tempore, sed dignitate: illud tanquam bonum nostrum; hoc tanquam necessarium nostrum.*

* qu. 55. art. 6. AD SECUNDUM dicendum, quòd non quælibet solicitudo rerum temporalium est prohibita, sed superflua & inordinata, ut suprà * habitum est (qu. 55. art. 6.)

AD TERTIUM dicendum, quòd quando mens nostra intendit temporalibus rebus ut in eis quiescat, remanet in eis depressa. Sed quando intendit eis in ordine ad beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis elevatur sursum.

AD QUARTUM dicendum, quòd ex quo non petimus temporalia tanquam principaliter quæsita, sed in ordine ad aliud; eo tenore à Deo petimus ipsa, ut nobis concedantur secundum quod expediunt ad salutem.

ARTICULUS VII.

*Utrum debeamus pro aliis orare.*

3. q. 21. a. 3. ad 3. Et 4. di. 15. qu. 4. art. 4. q. 3. AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod non debeamus pro aliis orare. In orando enim sequi debemus formam quam Dominus tradidit: Sed in oratione Dominica petitiones pro nobis facimus, non pro aliis; dicentes: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, &c.* Ergo non debemus pro aliis orare.

¶ 2. Præterea, Ad hoc oratio fit ut exaudiatur. Sed una de conditionibus quæ requiruntur ad hoc quod oratio sit exaudibilis, est ut aliquis oret pro seipso, unde super illud Ioan. 16. *Si quid petieritis patrem in nomine meo, dabit vobis*, † Aug. dicit: *Exaudiuntur omnes pro seipsis, non autem pro omnibus.* Unde non simpliciter dictum est, *dabit*: sed *dabit vobis*. Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare, sed solùm pro nobis.

† Tract. 102 non remote à princ. tom. 9.

¶ 3. Præterea, Pro aliis, si sint mali, prohibemur orare, secundum illud Hierem. 7. *Tu ergo noli orare pro populo hoc, & non obsistas mihi, quia non exaudiam te.* Pro bonis autem non oportet orare, quia ipsi pro seipsis orantes exaudiuntur: Ergo videtur quod non debeamus pro aliis orare.

SED CONTRA est, quod dicitur Iac. 5. *Orate pro invicem ut salvemini.*

CONCLUSIO.

*Cùm non modò nobis, sed etiam aliis ex charitate desiderare bona debeamus, pro aliis quoque orare, & non tantùm pro nobis oportet.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * dictum est (art. 6.) illud debemus orando petere, quod debemus desiderare: Desiderare autem debemus bona non solum nobis sed etiam aliis: Hoc enim pertinet ad rationem dilectionis quam proximis debemus impendere, ut ex suprà dictis † patet (qu. 25. & 26.) Et ideo charitas hoc requirit, ut pro aliis oremus. Unde * Chrys. dicit super Matth. *Pro se orare, necessitas cogit, pro altero autem, charitas fraternitatis hortatur. Dulcior autem ante Deum est oratio, non quam necessitas transmittit, sed quam charitas fraternitatis commendat.* * Art. præc. † qu. 25. & 26. * Hom. 14. in op. imperfe. circa princip. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut Cypr. dicit in lib. de oratione Dominica; ideo non dicimus *pater meus*, sed *noster*: nec *da mihi*, sed *da nobis*: quia *unitatis magister noluit privatim precem fieri, ut scilicet quis pro se tantum precetur. Unum enim orare pro omnibus voluit, quoniam in uno omnes ipse portavit.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd pro se orare ponitur conditio orationis non quidem necessaria ad effectum merendi, sed sicut necessaria ad indeficientiam impetrandi. Contingit enim quandoque quòd oratio pro alio facta non impetrat, etiam si fiat piè & perseveranter & de pertinentibus ad salutem propter impedimentum, quod est ex parte eius pro quo oratur, secundum illud Hier. 15. *Si steterint Moyses & Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum.* Nihilominus tamen oratio meritoria erit oranti, qui ex charitate orat, secundum illud Psal. 34. *Oratio mea in sinu meo convertetur*, ubi Gloss. *id est, etsi non eis prosit, ego tamen non sum frustratus mea mercede.*

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam pro peccatoribus orandum est, ut convertantur: & pro justis, ut perseverent, & proficiant: Orantes tamen non pro omnibus peccatoribus exaudiuntur, sed pro quibusdam. Exaudiuntur enim pro prædestinatis, non autem pro præscitis ad mortem. Sicut etiam correctio qua fratres corrigimus, effectum habet in prædestinatis, non in reprobatis, secundum illud Ecclesiast. 7. *Nemo potest corrigere quem Deus despexerit.* Et ideo dicitur 1. Ioan. 5. *Qui scit fratrem suum peccare peccato non ad mortem, petat, & dabitur ei vita peccanti non ad mortem.* Sed sicut nulli quandiu vivit hic, subtrahendum est correctionis beneficium: quia non possumus prædestinatos distinguere à reprobatis, ut † Aug. dicit in lib. de correptione & gratia: (cap. 5.) ita etiam nulli est denegandum orationis suffragium. Pro justis etiam est orandum triplici ratione. Primo quidem, quia multorum preces facilius exaudiuntur: unde super illud Rom. 15. *Adjuvetis me in orationibus vestris*, dicit * Gloss. *Bene rogat Apostolus minores pro se orare. Multi enim minimi dum congregantur unanimes, fiunt magni: & multorum preces impossibile est quod non impetrent* illud, scilicet quod est impetrabile. Secundò, ut à multis gratiæ agantur Deo de beneficiis quæ conferuntur justis, quæ etiam in utilitatem multorum vergunt: ut patet per Apostolum 2. ad Cor. 1. Tertiò, ut majores non superbiant, dum considerant se minorum suffragiis indigere. † cap. 15. tom. 4. * Est Ambros. circa fin commentarij ad 15 cap ad Rom. 15.

ARTICULUS VIII.

*Utrum debeamus pro inimicis orare.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quòd non debeamus pro inimicis orare: Quia ut dicitur Rom. 15. *Quæcunque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.* Sed in sacra Scriptura inducuntur multæ imprecationes contra inimicos: dicitur enim in Psalm. 6. *Erubescant & conturbentur omnes inimici mei, convertantur & erubescant valde velociter.* Ergo & nos debemus orare contra inimicos nostros, magis quam pro eis. 3. di. 30. a. 2. cor. Et verit. q. 2. ar. 8. cor. fin.

¶ 2. Præterea, Vindicare de inimicis, in malum inimicorum cedit: sed sancti vindictam de inimicis petunt, secundum illud Apocal. 6. *Usquequo non vindicas sanguinem nostrum de his qui habitant in terra?* Unde & de vindicta impiorum lætantur, secundum illud Psal. 57. *Lætabitur justus cùm viderit vindictam.* Ergo non est orandum pro inimicis, sed magis contra eos.

¶ 3. Præterea, Operatio hominis & ejus oratio, non debent esse contraria: sed homines quandoque licitè impugnant inimicos: alioqin omnia bella essent illicita: quod est contra suprà † dicta. Ergo nos non debemus orare pro inimicis. † qu. 40. art. 1.

SED CONTRA est, quod dicitur Matth. 5. *Orate pro persequentibus & calumniantibus vos.*

CONCLUSIO.

*Non tantùm pro amicis, sed etiam pro inimicis orare debemus in casu, quo & ipsos ex charitate diligere tenemur.*

RESPONDEO dicendum, quòd orare pro alio, charitatis est, sicut † dictum est; unde eodem modo quo tenemur diligere inimicos, tenemur pro inimicis orare. Qualiter autem teneamur inimicos diligere, suprà * habitum est in tractatu de charitate (qu. 55. art. 8.) ut scilicet in eis diligamus naturam, non culpam: Et, quòd diligere inimicos in generali, est in præcepto: in speciali autem non est in præcepto, nisi secundum præparationem animi: ut scilicet homo esset paratus etiam specialiter inimicum diligere, & eum juvare, in necessitatis articulo, vel si veniam peteret: Sed in speciali absolute inimicos diligere, & eos juvare, perfectionis est. Et similiter necessitatis est ut in communibus nostris orationibus quas pro aliis facimus, inimicos non excludamus: Quod autem pro eis specialiter oremus, perfectionis est, non necessitatis, nisi in aliquo casu speciali. † Art. præc. * qu. 25 art. 6. 8. & 9.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd imprecationes, quæ in sacra

sacra Scriptura ponuntur, quadrupliciter possunt intelligi.

Primò modo, secundum quod prophetæ solent *figura imprecantis futura prædicere*, ut * Aug. dicit in libro de Sermone domini in monte: Secundò, prout quædam temporalia mala peccatoribus quandoque à Deo in correctionem immittuntur. Tertiò, quia intelliguntur petere non contra ipsos homines, sed contra regnum peccati, ut scilicet correctione hominum peccata destruantur. Quartò, conformando voluntatem suam divinæ justitiæ circa damnationem perseverantium in peccato.

* lib. 1. cap. 42. alias 21.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut in eodem libro * Aug. dicit, *vindicta martyrum est, ut evertatur regnum peccati, quo regnante tanta perpessi sunt*. Vel sicut dicitur in libro de * Quæstionibus veteris & novi testamenti, *postulant se vindicari, non voce, sed ratione: sicut sanguis Abel clamavit de terra*. Lætantur autem de vindicta, non propter eam, sed propter divinam justitiam.

* cap. 45. alias 22. Et hab. de q. Evang. cap. 45. * Cap. vel q. 68.

AD TERTIUM dicendum, quòd licitum est impugnare inimicos, ut compescantur à peccatis, quod cedit in bonum eorum & aliorum. Et sic etiam licet orando petere aliqua temporalia mala inimicorum, ut corrigantur, & sic oratio & operatio non erunt contraria.

## ARTICULUS IX.

*Utrum convenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur.*

AD NONUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter septem petitiones orationis dominicæ assignentur. Vanum enim est petere sanctificari illud quòd semper est sanctum. Sed nomen Dei semper est sanctum, secundum illud Luc. 1. *Sanctum nomen ejus*. Regnum etiam ejus est sempiternum, secundum illud Ps. 144. *Regnum tuum Domine, regnum omnium sæculorum*. Voluntas etiam Dei semper impletur secundum illud Isaiæ 45. *Omnis voluntas mea fiet*. Vanum ergo est petere quod nomen Dei sanctificetur, quod regnum ejus adveniat, & voluntas ejus fiat.

3. d. 34. q. 1. ar. 6. & op. sc. 1. & 14. afsic f. & opusc. 7.

¶ 2. Præterea, Prius est recedere à malo, quam consequi bonum: Inconvenienter ergo videntur præordinati petitiones quæ pertinent ad consequendum bonum, petitionibus quæ pertinent ad amotionem mali.

¶ 3. Præterea, Ad hoc aliquid petitur, ut donetur: sed præcipuum donum Dei est Spiritus sanctus, & ea quæ nobis per ipsum dantur. Ergo videtur inconvenienter poni petitiones; cum non respondeant donis Spiritus sancti.

¶ 4. Præterea, Secundum Lucam in oratione dominica ponuntur solum quinque petitiones, ut patet Luc. 11. Superfluum ergo fuit quod secundum Matth. septem petitiones ponuntur.

¶ 5. Præterea, In vanum videtur captare benevolentiam ejus qui benevolentia sua nos prævenit: Sed Deus sua benevolentia nos prævenit, quia ipse *prior dilexit nos*, ut dicitur 1. Ioan. 4. Superfluè ergo præmittitur petitionibus, *Pater noster, qui es in cælis*, quod videtur ad benevolentiam captandam pertinere.

SED IN CONTRARIUM, sufficit auctoritas Christi orationem instituentis.

### CONCLUSIO.

*Conveniens ac perfecta oratio ea est, quam Dominus in Evangelio septem petitionibus perfecit.*

RESPONDEO dicendum, quod oratio dominica perfectissima est; quia sicut * August. dicit ad Probam (ubi sup. cap. 12.) *Si rectè & congruenter oramus, nihil aliud dicere possumus, quam quod in ista oratione dominica positum est*. Quia enim oratio est quodammodo desiderij nostri interpres apud Deum, illa solum rectè orando petimus, quæ rectè desiderare valemus. In oratione autem dominica non solum petuntur omnia quæ rectè desiderare possumus, sed etiam eo ordine quo desideranda sunt: ut sic hæc oratio non solum instruat postulare, sed etiam sit informativa totius nostri affectus: Manifestum est autem quod primo cadit in desiderio nostro finis, deinde ea quæ sunt ad finem. Finis autem noster Deus est, in quem noster affectus tendit dupliciter: Uno quidem modo prout volumus gloriam Dei: alio modo secundum quod volumus frui gloria ejus. Quorum primum pertinet ad dilectionem qua Deum in seipso diligimus: Secundum vero pertinet ad dilectionem qua diligimus nos in Deo. Et ideo prima petitio ponitur, *Sanctificetur nomen tuum*, per quam petimus gloriam Dei. Secunda verò ponitur, *Adveniat regnum tuum*, per quam petimus ad gloriam regni ejus pervenire. Ad finem autem prædictum nos ordinat aliquid dupliciter, uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, bonum quod est utile in finem. Est autem aliquid utile in finem beatitudinis dupliciter: Uno modo directè & principaliter, scilicet meritum quod beatitudinem meretur, Deo obediendo. Et quantum ad hoc ponitur, *Fiat voluntas tua, sicut in cælo & in terra*. Alio modo instrumentaliter, & quasi coadjuvans nos ad merendum. Et ad hoc pertinet quod dicitur, *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*: sive hoc intelligatur de pane sacramentali, cujus quotidianus usus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta, sive etiam intelligatur de pane corporali, ut per panem intelligatur omnis sufficientia victus, sicut dicit * Aug. ad Probam (ubi sup. cap. 11.) quia & Eucharistia est præcipuum sacramentum, & panis est præcipuus cibus. Unde & in Evangelio Matthæi scriptum est, *supersubstantialem*, id est, *præcipuum*, ut * Hieronymus exponit. Per accidens autem ordinamur in beatitudinem, per remotionem prohibentis. Tria autem sunt quæ nos à beatitudine prohibent. Primò quidem peccatum quod directè excludit à regno secundum illud 1. ad Cor. 6. *Neque fornicarij, neque idolis servientes, &c. Regnum Dei possidebunt*: Et ad hoc pertinet quod dicitur, *Dimitte nobis debita nostra*: Secundo, tentatio, quæ nos impedit ab observantia divinæ voluntatis: Et ad hoc pertinet quod dicitur, *Et ne nos inducas in tentationem*: per quod non petimus ut non tentemur, sed ut à tentatione non vincamur: quod est in tentationem induci. Tertiò, pœnalitas præsens, ut quæ impedit sufficientiam vitæ: Et quantum ad hoc dicitur, *Libera nos à malo*.

* Epist. 121. c. 12.

* Epist. 121. c. 11.

* In com. ad Mat. 6. & ad Lu. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut * August. dicit in lib. de Serm. Dom. in monte (cap. 5. vel 15.) cum dicimus, *Sanctificetur nomen tuum*, non hoc petitur quasi non sit sanctum nomen Dei, sed ut sanctum ab hominibus habeatur: quod pertinet ad Dei gloriam in hominibus propagandam. Quod autem dicitur, *Adveniat regnum tuum*, non ita dictum est, quasi Deus nunc non regnet, sed sicut * August. dicit ad Probam (ubi sup. cap. 15.) *Desiderium nostrum ad illud regnum excitamus ut nobis veniat, atque in eo regnemus*. Quod autem dicitur, *Fiat voluntas tua*: rectè intelligitur, ut obediatur præceptis tuis: *Sicut in cælo & in terra*, id est, sicut ab Angelis, ita ab hominibus. Unde hæ tres petitiones perfectè complebuntur in vita futura. Aliæ verò quatuor pertinent ad necessitatem vitæ præsentis, sicut * Aug. dicit in Enchiridio (cap. 115.)

* lib. 2. cap. 10. alias 5.

* Epist. 121. c. 15.

* c. 116.

AD SECUNDUM dicendum, quòd cum oratio sit interpres desiderij: sic ordo petitionis non respondet ordini executionis, sed ordini desiderij sive intentionis: in quo prius est finis, quam ea quæ sunt ad finem, & consecutio boni, quam remotio mali.

AD TERTIUM dicendum, quòd † Aug. in lib. de Serm. Dom. in monte (cap. 11.) adaptat septem petitiones donis & beatitudinibus, dicens: *Si timor Dei est quo beati sunt pauperes spiritu: petamus ut sanctificetur nomen Dei in hominibus timore casto. Si pietas est qua beati sunt mites: petamus ut veniat regnum ejus, ut mitescamus, nec ei resistamus. Si scientia est qua beati sunt qui lugent: oremus ut fiat voluntas eus, & sic non lugebimus. Si fortitudo est quâ beati sunt qui esuriunt: oremus ut panis noster quotidianus detur nobis. Si consilium est quo beati sunt misericordes: debita dimittamus, ut nobis nostra dimittantur. Si intellectus est quo beati sunt mundo corde: oremus ne habeamus duplex cor, temporalia sectando, de quibus tentationes fiunt in nobis. Si sapientia est qua beati sunt pacifici, quoniam Filij Dei vocabuntur: oremus ut liberemur à malo: ipsa enim liberatio liberos nos faciet Filios Dei.*

† lib. 2. cap. 18. alias ca. 11. Videantur. Aug.

AD QUARTUM dicendum, quòd sicut Aug. dicit in Enchiridio (ut sup.) *Lucas in Oratione Dominica petitiones non septem, sed quinque complexus est: Ostendens enim tertiam petitionem, duarum præmissarum esse quodammodo repetitionem, prætermittendo, eam magis facit intelligi*: quia scilicet ad hoc præcipuè voluntas Dei tendit, ut ejus sanctitatem cognoscamus, & cum ipso regnemus. Quod etiam Matth. in ult. posuit, *Libera nos à malo*, Lucas non posuit, *ut sciat unusquisque in eo se liberari à malo, quod non infertur in tentationem*.

AD QUINTUM dicendum, quod oratio non porrigitur Deo ut ipsum flectamus, sed ut in nobisipsis fiduciam excitemus postulandi. Quæ quidem præcipuè excitatur in nobis, considerando ejus charitatem ad nos, qua bonum nostrum vult, & ideo dicimus, *Pater noster*: Et ejus excellentiam, qua potest, & ideo dicimus, *Qui es in cælis*.

## ARTICULUS X.

*Utrum orare sit proprium rationalis creaturæ.*

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quòd orare non sit proprium rationalis creaturæ. Ejusdem enim videtur esse petere & accipere: sed accipere convenit etiam personis increatis, scilicet Filio & Spiritui sancto: Ergo etiam eis convenit orare. Nam & filius dicit Ioan. 14. *Ego rogabo patrem meum*. Et de Spiritu sancto dicit Apostolus (ad Rom. 8.) *Spiritus postulat pro nobis*.

4. d. 15. q. 4. a. 6. q. 1. & 3. Rom. 8.

¶ 2. Præterea, Angeli sunt supra rationales creaturas, cum sint intellectuales substantiæ: Sed ad Angelos pertinet orare, unde in Psal. 96. dicitur: *Adorate eum omnes Angeli ejus*. Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

¶ 3. Præterea, Ejusdem est orare, cujus est invocare Deum, quod præcipuè fit orando: Sed brutis animalibus convenit invocare Deum, secundum illud Psal. 146. *Qui dat jumentis escam ipsorum, & pullis corvorum invocantibus eum*. Ergo orare non est proprium rationalis creaturæ.

SED CONTRA, Oratio est actus rationis, ut suprà * habitum est (art. 1.) Sed rationalis creatura à ratione dicitur: Ergo orare est proprium rationalis creaturæ.

* Art. 1. hujus q.

### CONCLUSIO.

*Neque divinis personis, neque brutis animalibus convenit orare, sed rationalibus tantummodo creaturis.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex suprà † dictis patet (art. 1.) oratio est actus rationis, per quem aliquis superiorem deprecatur, sicut imperium est actus rationis quo inferior ad aliquid ordinatur. Illi ergo propriè competit orare, cui convenit rationem habere, & superiorem quem deprecari possit. Divinis autem personis nihil est superius. Bruta autem animalia non habent rationem. Unde neque divinis personis, neque brutis animalibus convenit orare, sed proprium est rationalis creaturæ.

† Ibid.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd divinis personis convenit accipere per naturam: Orare autem, est accipientis per gratiam. Dicitur autem filius rogare vel orare secundum naturam assumptam, scilicet humanam, non secundum divinam: Spiritus autem sanctus dicitur postulare, quia postulantes nos facit.

AD SECUNDUM dicendum, quod intellectus & ratio non

sunt

sunt in nobis diversæ potentiæ, ut in 1. * habitum est ( qu. 79. ) Differunt autem secundum *perfectum & imperfectum*. Et ideo quandoque intellectuales creaturæ, quæ sunt Angeli, distinguuntur à rationalibus: quandoque autem sub rationalibus comprehenduntur. Et hoc modo dicitur orare esse proprium rationalis creaturæ.

* 1. p. q. 79. ar. 1.

Ad tertium dicendum, quòd pulli corvorum dicuntur invocare Deum, propter naturale desiderium, quo omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam. Sic etiam bruta animalia dicuntur Deo obedire, propter naturalem instinctum quo à Deo moventur ( ut super Genes. ad lit. cap. 14. dicit Augustinus. )

### Articulus XI.

*Utrum sancti, qui sunt in patria, orent pro nobis.*

4. d. 15. q. 4. ar. 6. q. 3. Et d. 45. q. 3. ar. 3.

Ad undecimum sic proceditur. Videtur quòd sancti qui sunt in patria, non orent pro nobis. Actus enim alicujus magis est meritorius sibi quam aliis: sed sancti qui sunt in patria non merentur sibi, nec pro se orant: quia jam sunt in termino constituti: Ergo etiam neque pro nobis orant.

¶ 2. Præterea, Sancti perfectè suam voluntatem Deo conformant, ut non velint nisi quod Deus vult. Sed illud quod Deus vult semper impletur. Ergo frustra sancti pro nobis orarent.

¶ 3. Præterea, Sicut sancti qui sunt in patria, sunt superiores nobis, ita & illi qui sunt in purgatorio, quia jam peccare non possunt. Sed illi qui sunt in purgatorio, non orant pro nobis, sed magis nos pro eis: Ergo nec sancti qui sunt in patria, pro nobis orant.

¶ 4. Præterea, Si sancti qui sunt in patria, pro nobis orarent superiorum sanctorum esset efficacior oratio. Non ergo debet implorari suffragium orationum sanctorum inferiorum, sed solum superiorum.

¶ 5. Præterea, Anima Petri non est Petrus. Si ergo animæ sanctorum pro nobis orarent quandiu sunt à corpore separatæ, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam ejus: cujus contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant.

Sed contra est, quod dicitur 2. Machab. ult. *Hic est qui multum orat pro populo & universa sancta civitate, Hieremias propheta Dei.*

Conclusio.

*Sancti, qui sunt in patria, cùm sint in charitate perfecti, ac firmati orant etiam pro nobis ibidem.*

Respondeo dicendum, quòd sicut Hier. * dicit, Vigilantii error fuit, quod dum vivimus, mutuo pro nobis orare possumus: Postquam autem mortui fuerimus nullius pro alio sit exaudienda oratio: præsertim cum Martyres ultionem sui sanguinis obsecrantes, impetrare nequeant. Sed hoc est omnino falsum: quia cum oratio pro aliis facta ex charitate proveniat, ut dictum * est ( art. 7. & 8. ) quanto sancti qui sunt in patria, sunt perfectioris charitatis, tanto magis orant pro viatoribus, qui orationibus juvari possunt: & quanto sunt Deo conjunctiores, tanto eorum orationes sunt magis efficaces: Habet enim hoc divinus ordo, ut ex superiorum excellentia in inferiora refundatur, sicut ex claritate solis in aërem. Unde & de Christo dicitur Hebræorum 7. *Accedens per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis.* Et propter hoc Hier. * contra Vigilantium dicit: *Si Apostoli & Martyres adhuc in corpore constituti, quando pro se adhuc debent esse soliciti, pro aliis orant, quanto magis post coronas, victorias & triumphos.*

* Circa fin. primi fol. epr. epist. quæ incipit. Multa in orbe, tom. 2.
* Art. 7. & 8.
* Loco citato in prin. cor. istius ar.

Ad primum ergo dicendum, quòd sanctis qui sunt in patria, cum sint beati, nihil deest beatitudinis, nisi gloria corporis, pro qua orant: Orant autem pro nobis, quibus deest beatitudinis ultima perfectio. Et eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, & ex divina acceptione.

Ad secundum dicendum, quòd sancti impetrant illud quod Deus vult fieri per orationes eorum. Et hoc petunt quod æstimant eorum orationibus implendum secundum Dei voluntatem.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui sunt in purgatorio, etsi sint superiores nobis propter impeccabilitatem: sunt tamen inferiores quantum ad pœnas quas patiuntur. Et secundum hoc non sunt in statu orandi, sed magis ut oretur pro eis.

Ad quartum dicendum, quòd Deus vult inferiora per omnia superiora juvari: & ideo oportet non solum superiores, sed etiam inferiores sanctos implorare, alioquin esset solius Dei misericordia imploranda. Contingit tamen quandoque quod imploratio inferioris sancti efficacior est: vel quia devotius imploratur, vel quia Deus vult ejus sanctitatem declarare.

Ad quintum dicendum, quòd quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent: ideo invocamus eos nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt: & iterum, propter fidem resurrectionis insinuandum, sicut legitur Exod. 3. *Ego sum Deus Abraham*, &c.

### Articulus XII.

*Utrum oratio debeat esse vocalis.*

3 d. C. 1. c. a. 1. q. 3. ad 3. & 4 d. 15. q. 4 a. 2. quæst. 1.
* Art. 4. hujus q.
* Art. 2. ad 2.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod oratio non debeat esse vocalis. Oratio enim sicut ex dictis * patet ( art. 4. ) principaliter Deo porrigitur. Deus autem locutionem cordis cognoscit. Frustra ergo vocalis oratio adhibetur.

¶ 2. Præterea, Per orationem mens hominis debet in Deum ascendere, ut dictum est * ( art. 4. ) Sed voces retrahunt homines ab ascensu contemplationis in Deum; sicut & alia sensibilia. Ergo in orationibus non est vocibus utendum.

¶ 3. Præterea, Oratio debet offerri Deo in occulto, secundum illud Matth. 6. *Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, & clauso ostio ora patrem tuum in abscondito.* Sed per vocem oratio publicatur. Ergo oratio non debet esse vocalis.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. 141. *Voce mea ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum.*

Conclusio.

*Communem seu publicam orationem, decet esse vocalem, singularem verò vel privatam, non oportet vocalem esse: potest nihilominus etiam talis oratio vocalis esse, si vel ad excitandum devotionem assumatur, vel ex spirituali gaudio oriatur.*

Respondeo dicendum, quòd duplex est oratio, communis & singularis. Communis quidem oratio est quæ per ministros Ecclesiæ in personas totius fidelis populi Deo offertur: Et ideo oportet quod talis oratio innotescat toti populo pro quo profertur, quod non posset fieri nisi esset vocalis. Et ideo rationabiliter institutum est, ut ministri Ecclesiæ, hujusmodi orationes etiam alta voce pronuntient, ut ad notitiam omnium possint pervenire. Oratio vero singularis est quæ offertur à singulari persona cujuscunque, sive pro se, sive pro aliis orantis. Et de hujusmodi orationis necessitate non est quod sit vocalis: Adjungitur tamen vox tali orationi, triplici ratione.

Primò quidem, ad excitandam interiorem devotionem, qua mens orantis elevetur in Deum: quia per exteriora signa, sive vocum, sive etiam aliquorum factorum, movetur mens hominis secundum apprehensionem, & per consequens secundum affectionem. Unde Aug. * dicit ad Probam ( ubi sup. cap. 9. ) quod *verbis & aliis signis ad augendum desiderium sanctum nosipsos acrius excitamus.* Et ideo in singulari oratione tantum est vocibus & hujusmodi signis utendum, quantum proficit ad excitandum interius mentem. Si verò mens per hoc distrahatur, vel qualitercunque impediatur est à talibus cessandum. Quod præcipuè contingit in his quorum mens sine hujusmodi signis est sufficienter ad devotionem parata. Unde Psal. 27. dicebat. *Tibi dixit cor meum: exquisivit te facies mea.* Et de Anna legitur 1. Reg. 1. quod *loquebatur in corde suo.* Secundò, adjungitur vocalis oratio quasi ad redditionem debiti, ut scilicet homo Deo serviat secundum illud totum quod ex Deo habet, id est, non solum mente, sed etiam corpore. Quod præcipuè competit orationi secundum quod est satisfactoria. Unde dicitur Oseæ ult. *Omnem aufer iniquitatem, & accipe bonum, & reddemus vitulos labiorum nostrorum.*

* Epist. 121. c. 9. circa pr. tom. 2.

Tertiò, adjungitur vocalis oratio, ex quadam redundantia ab anima in corpus, ex vehementi affectione, secundum illud Psal. 15. *Lætatum est cor meum, & exultavit lingua mea.*

Ad primum ergo dicendum, quòd vocalis oratio non profertur ad hoc quod aliquid ignotum Deo manifestetur, sed ad hoc quod mens orantis, vel aliorum excitetur in Deum.

Ad secundum dicendum, quòd verba ad aliud pertinentia distrahunt mentem, & impediunt devotionem orantis: Sed verba significantia aliquid ad devotionem pertinens, excitant mentes, præcipuè minus devotas.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Chrysost. * dicit super Matthæum: *Eo proposito Dominus vetat in conventu orare, ut à conventu videatur.* Et mox: *Orans nihil novum faciat quod aspiciant homines, vel clamando ut audiatur ab aliis, vel pectus apertè percutiendo, vel manus expandendo, ut videatur à multis.* Nec tamen ut Aug. dicit in lib. * de Sermone Domini in monte, *videri ab hominibus nefas est; sed ideo hoc agere ut ab hominibus videaris.*

* Hom. 13. in opere imperfecto post med.
* L. 2. c. 3. in princ. tom. 4.

### Articulus XIII.

*Utrum de necessitate orationis sit quod sit attenta.*

c. Dolentes. de cel. Miss.

Ad decimumtertium sic proceditur. Videtur quòd de necessitate orationis sit, quod sit attenta. Dicitur enim Ioan. 4. *Spiritus est Deus; & eos qui adorant eum, in spiritu & veritate oportet adorare.* Sed oratio non est in spiritu, si non sit attenta. Ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

¶ 2. Præterea, Oratio est *ascensus intellectus in Deum*: Sed quando oratio non est attenta, intellectus non ascendit in Deum. Ergo de necessitate orationis est quod sit attenta.

¶ 3. Præterea, De necessitate orationis est quod careat omni peccato. Sed non est absque peccato quod aliquis orando evagationem mentis patiatur: Videtur enim deridere Deum; sicut si alicui homini loqueretur, & non attenderet ad ea quæ ipse proferret. Unde Basilius * dicit, quod *divinum auxilium est implorandum non remisse, nec mente huc vel illuc evagante, eo quod talis non solum non impetrabit quod petit, sed etiam magis Deum irritabit.* Ergo de necessitate orationis videtur quod sit attenta.

* In const. monast. c. 1.

Sed contra est, quod etiam sancti viri orando quandoque evagationem mentis patiuntur, secundum illud Psal. 39. *Cor meum dereliquit me.*

Conclusio.

*Attentam saltem in prima intentione, oportet esse orationem, si meritoria, si impetrativa sit futura, mentemque spiritualiter refectura.*

Respondeo dicendum, quòd quæstio hæc præcipuè habet locum in oratione vocali. Circa quam sciendum est quod necessarium dicitur aliquid dupliciter. Uno modo per quod melius pervenitur ad finem: Et sic attentio absolutè orationi necessaria est. Alio modo aliquid dicitur necessarium, sine quo res non potest consequi suum effectum. Est autem triplex effectus orationis: Primus quidem communis omnibus actibus charitate informatis, quod est meriti. Et ad hunc effectum non ex necessitate

tate requiritur quod attentio adsit orationi per totum, sed vis primæ intentionis, qua aliquis ad orandum accedit reddit totam orationem meritoriam, sicut in aliis meritoriis actibus accidit.† Secundus autem effectus orationis est ei proprius, quod est impetrare. Et ad hunc etiam effectum sufficit prima intentio, quam Deus principaliter attendit. Si autem prima intentio desit, oratio nec meritoria est, nec impetrativa. *Illam enim orationem Deus non audit, cui ille qui orat non intendit*, ut Greg. dicit. Tertius autem effectus orationis est quem præsentialiter efficit, scilicet quædam spiritualis refectio mentis. Et ad hoc de necessitate requiritur in oratione attentio. Vnde dicitur 1. Corinth. 14. *Si orem lingua, mens mea sine fructu est.* Sciendum tamen quod triplex est intentio quæ orationi vocaliter potest adhiberi: una quidem, qua attenditur ad verba, ne aliquis in eis erret: secunda qua attenditur ad sensum verborum, tertia, qua attenditur ad finem orationis, scilicet ad Deum, & ad rem pro qua oratur, quæ quidem est maximè necessaria. Et hanc etiam possunt habere idiotæ. Et quandoque intantum abundat hæc intentio, qua mens fertur in Deum, ut etiam omnium aliorum mens obliviscatur, sicut dicit Hugo † de sancto Victore.

† Vt supra dictum est.

† In l. de modo orandi, c. 2. à med. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd *in spiritu & veritate* orat qui ex instinctu spiritus ad orandum accedit: etiamsi ex aliqua infirmitate mens postmodum evagetur.

Ad secundum dicendum, quòd mens humana propter infirmitatem naturæ diu stare in alto non potest: Pondere enim infirmitatis humanæ deprimitur anima ad inferiora. Et ideo contingit quod quando mens orantis ascendit in Deum per contemplationem, subitò evagetur ex quadam infirmitate.

Ad tertium dicendum, quòd si quis ex proposito in oratione, mente evagetur, hoc peccatum est, & impedit orationis fructum. Et contra hoc August.* dicit in regula: *Psalmis & Hymnis cùm oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore.* Evagatio verò mentis quæ fit præter propositum, orationis fructum non tollit. Unde Basilius (ut sup.) † dicit: *Si verò debilitatus à peccato fixè nequis orare, quantumcunque potes, teipsum cohibeas, & Deus ignoscit, eò quòd non ex negligentia, sed ex fragilitate non potes ut oportet assistere coram eo.*

* In 3. regula, tom. 1.
† In ser. de orando Deum, à medio illius.

## Articulus XIV.

*Vtrum oratio debeat esse diuturna.*

Ad quartum-decimum sic proceditur. Videtur quòd oratio non debeat esse diuturna. Dicitur enim Matth. 6. *Orantes nolite multum loqui.* Sed oportet multum loqui diu orantem: præsertim si oratio sit vocalis. Ergo non debet esse oratio diuturna.

4. d. 15. q. 5. ar. 2. q. 1. & 2. & Ro. 1. lo. 5. cor. 4. & Co. lo. 3. & & Co. 6. princ. & prima Thess. 5. lect. 2. 20. 1 fin.

¶ 2. Præterea, Oratio est explicativa desiderij: Sed desiderium tantò est sanctius, quantò magis ad unum restringitur, secundum illud Psalm. 26. *Vnam petij à Domino, hanc requiram.* Ergo & oratio tantò est Deo acceptior, quantò est brevior.

¶ 3. Præterea, Illicitum videtur esse quod homo transgrediatur terminos à Deo præfixos, præcipuè in his quæ pertinent ad cultum divinum, secundum illud Exod. 19. *Contestare populum ne fortè velit transcendere propositos terminos ad videndum Dominum, & pereat ex eis plurima multitudo.* Sed à Deo præfixus est nobis terminus orandi per institutionem orationis Dominicæ, ut patet Matth. 6. Ergo non licet ultrà orationem protendere.

Sed contra, Videtur quod continuè sit orandum, quia Dominus dicit Lucæ 18. *Oportet semper orare & non deficere.* Et 1. ad Thess. 5. *Sine intermissione orate.*

### Conclusio.

*Oratio, quantum attinet ad ejus causam, quæ est quoddam charitatis desiderium, perpetua esse debet, quantum verò attinet ad propriam ejus rationem tamdiu durare debet, quamdiu sine tædio, fervori interni desiderij excitando servit.*

Respondeo dicendum, quòd de oratione dupliciter loqui possumus. Vno modo secundum seipsam: alio modo secundum causam suam. Causa autem orationis est desiderium charitatis: ex quo procedere debet oratio: quod quidem in nobis debet esse continuum vel actu vel virtute; manet enim virtus hujus desiderij in omnibus quæ ex charitate facimus. Omnia autem debemus in gloriam Dei facere ut dicitur 1. ad Cor. 10. & secundum hoc oratio debet esse continua. Vnde* August. dicit ad Probam (Epist. 121. cap. 1.) *In ipsa fide, spe & charitate continuato desiderio semper oramus.* Sed ipsa oratio secundum se considerata non potest esse assidua, quia oportet aliis operibus occupari: sed, sicut August. † dicit ibidem, *ideo per certa intervalla horarum & temporum etiam verbis rogamus Deum, ut illis rerum signis nosipsos admoneamus quantumque in hoc desiderio profecerimus, nobisipsis innotescamus, & ad hoc agendum nosipsos acriùs excitemus.* Vniuscujusque autem rei quantitas debet esse proportionata fini, sicut quantitas potionis sanitati: Vnde & conveniens est, ut oratio tantum duret, quantum est utile ad excitandum interioris desiderij fervorem. Cum vero hanc mensuram excedit, ita quod sine tædio durare non possit, non est ulterius oratio protendenda. Vnde † August. dicit ad Probam (ubi sup. cap. 10.) *Dicuntur fratres in Ægypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas, & raptim quodammodo jaculatas: ne illa vigilanter erecta, quæ oranti plurimum necessaria est, per productiores moras evanescat atque hebetetur intentio, ac per hoc etiam ipsi satis ostendunt hanc intentionem sicut non esse obtundendam, si perdurare non potest, ita si perduraverit, non citò esse rumpendam.* Et sicut hoc est attendendum in oratione singulari, per comparationem ad intentionem orantis:

* Ep. 121. cap. 9. in princip. tom. 2.
† Eodem hoc proxime dicto.
† Ep. 121. c. 10. circa med. tom. 2.

ita etiam in communi oratione, per comparationem ad populi devotionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut August.* dicit ad Probam (ubi sup.) *non est hoc orare in multiloquio, si diutius oretur. Aliud est sermo multus, aliud diuturnus affectus. Nam & de ipso Domino scriptum est, quod pernoctaverit in orando, & quod prolixiùs oraverit, ut nobis præberet exemplum.* Et postea subdit. *Absit in oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Nam multum loqui, est in orando rem necessariam superfluis agere verbis. Plerumque autem hoc negotium plus gemitibus quam sermonibus agitur.*

* Ep. 121. cap. 10. to. 2.

Ad secundum dicendum, quòd prolixitas orationis non consistit in hoc quod multa petantur, sed in hoc quod affectus continuetur ad unum desiderandum.

Ad tertium dicendum, quòd Dominus non instituit hanc orationem, ut in his solis verbis uti debeamus in orando: sed quia ad hæc sola impetranda debet tendere nostræ orationis intentio, qualitercunque ea proferamus vel cogitemus.

Ad quartum dicendum, quòd aliquis continuè orat, vel propter continuitatem desiderij, ut dictum † est; vel quia non intermittit quin temporibus statutis oret: vel propter effectum, sive in ipso orante, qui etiam post orationem remanet magis devotus, sive etiam in alio: puta cum aliquis suis beneficiis provocat alium ut pro se oret, etiam quando ipse ab orando cessat & quiescit.

† In cor. art.

## Articulus XV.

*Vtrum oratio sit meritoria.*

Ad quintum-decimum sic proceditur. Videtur quòd oratio non sit meritoria. Omne enim meritum procedit à gratia: sed oratio præcedit gratiam: quia etiam ipsa gratia per orationem impetratur, secundum illud Lucæ 11. *Pater vester de cœlo dabit spiritum bonum petentibus se.* Ergo oratio non est actus meritorius.

Sup. art. 7. ad 2. Et 4. d. 15. q. 4. a. 7. q. 2. per totum & qu. 3. & ad 1.

¶ 2. Præterea, Si oratio aliquid meretur, maximè videtur mereri illud quod orando petitur. Sed hoc non semper meretur: quia multoties etiam Sanctorum orationes non exaudiuntur, sicut Paulus non est exauditus petens à se removeri stimulum carnis. Ergo oratio non est actus meritorius.

¶ 3. Præterea, Oratio præcipuè fidei innititur, secundum illud Iacob. 1. *Postulet autem, in fide nihil hæsitans*: Fides autem non sufficit ad merendum, ut patet in his qui habent fidem informem. Ergo oratio non est actus meritorius.

Sed contra est, quòd super illud Psalm. 34. *Oratio mea in sinu meo convertetur*, dicit glossa. *Et si eis non profuit: ego tamen non sum mea mercede frustratus.* Merces autem non debetur nisi merito. Ergo oratio habet rationem meriti.

### Conclusio

*Oratio, non modò interiùs spiritualem consolationem affert, sed etiam merendi & impetrandi efficaciam præstat, cùm ex charitate, media religione, procedat.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum * est (art. 13.) oratio præter effectum spiritualis consolationis quam præsentialiter affert, duplicem habet virtutem respectu futuri effectus, scilicet virtutem merendi, & virtutem impetrandi. Oratio autem, sicut & quilibet alius actus virtutis, habet efficaciam merendi, inquantum procedit ex radice charitatis, cujus proprium objectum est bonum æternum, cujus fruitionem meremur. Procedit tamen oratio à charitate, mediante religione, cujus est actus oratio, ut dictum est (art. 3.) † concomitantibus etiam quibusdam aliis virtutibus, quæ ad bonitatem orationis requiruntur, scilicet humilitate & fide. Ad religionem enim pertinet ipsam orationem Deo offerre. Ad charitatem verò pertinet desiderium rei cujus complementum oratio petit. Fides autem est necessaria ex parte Dei quem oramus, ut scilicet credamus ab eo nos posse obtinere quod petimus. Humilitas autem est necessaria ex parte ipsius petentis, qui suam indigentiam recognoscit. Est etiam & devotio necessaria. Sed hæc ad religionem pertinet, cujus est primus actus, necessarius ad omnes consequentes, ut suprà dictum † est (art. 2) Efficaciam autem impetrandi habet ex gratia Dei quem oramus: qui etiam nos ad orandum inducit. Unde August. dicit * in lib. de Verbis Domini (Serm. 29.) *Non nos hortaretur ut peteremus, nisi dare vellet.* Et Chrysost. dicit (in Cat. Græcorum Patrum Luc. 18.) Nunquam oranti beneficia denegat, qui ut orantes non deficiant, sua pietate instigat.

* Art. 13. huius q.
† Art. 3. huius q.
† Art. 2. e. prec.
* Ser. 29. non remotè à princip. tom 10.

Ad primum ergo dicendum, quòd oratio sine gratia gratum faciente, meritoria non est: sicut nec aliquis alius actus virtuosus. Et tamen etiam oratio quæ impetrat gratiam gratum facientem procedit ex aliqua gratia, quasi ex gratuito dono: quia ipsum orare est quoddam donum Dei, ut August. * dicit in lib. de Perseverentia (sive de bono perseverentiæ cap. 23.)

* De dono Perser. c. 16.

Ad secundum dicendum, quòd ad aliud principaliter respicit meritum orationis quandoque, quam ad id quod petitur. Meritum enim præcipuè ordinatur ad beatitudinem: sed petitio orationis directè se extendit quandoque ad aliqua alia, ut ex dictis † patet (art. 6. & 7.) Si ergo illud aliud quod petit aliquis pro seipso, non fit ei ad beatitudinem utile; non meretur illud: sed quandoque hoc petendo & desiderando, meritum amittit, putà si petat à Deo complementum alicujus peccati: quod est, non piè orare. Quandoque verò non est necessarium ad salutem, nec manifestè salusi

† Art. 6. & 7.

contrarium: & tunc, licet orans possit orando mereri vitam æternam, non tamen meretur illud obtinere quod petit. Unde Aug. dicit in lib.* Sententiarum Prosperi, *Fideliter supplicans Deo pro necessitatibus hujus vitæ, & misericorditer auditur, & misericorditer non auditur. Quid enim infirmo sit utile, magis novit Medicus quam ægrotus.* Et propter hoc, etiam Paulus non fuit exauditus, petens amoveri stimulum carnis, quia non expediebat. Si verò id quod petitur, sit utile ad beatitudinem hominis, quasi pertinens ad ejus salutem, meretur illud non solum orando, sed etiam alia bona opera faciendo. Et ideo indubitanter accipit quod petit; sed quando debet accipere. *Quædam enim non negantur; sed ut congruo dentur tempore, differuntur*, ut Aug. dicit † super Ioan. (tract. 102.) Quod tamen potest impediri, si in petendo non perseveret. Et propter hoc dicit Basilius (ubi supra) * *Ideo quandoque petis; & non accipis; quia perperam postulasti, vel infideliter, vel leviter, vel non conferentia tibi, vel destitisti.* Quia verò homo non potest alii mereri vitam æternam ex condigno, ut suprà dictum † est (1. 2. qu. 114. art. 6.) ideo per consequens nec ea quæ ad vitam æternam pertinent, potest aliquando aliquis ex condigno alteri mereri. Et propter hoc non semper ille auditur qui pro alio orat, ut suprà habitum * est (art. 1. ad 2. & 3.) Et ideo ponuntur quatuor conditiones, quibus concurrentibus semper aliquis impetrat quod petit, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, piè, & perseveranter.

* In lib. qui inscribitur Sententiæ ex Aug. decerpta cap. 212. e tamen ope Augusti. † Tract. 102 paulo a princ. tom. 9. * In ser. de orando Deum. † 1. 2. q. 114. art. 6. * Art. 7. ad 2. & 3.

Ad sextum dicendum, quòd oratio innititur principaliter fidei, non quantum ad efficaciam merendi, quia sic innititur principaliter charitati, sed quantum ad efficaciam impetrandi; quia per fidem habet homo notitiam omnipotentiæ divinæ & misericordiæ, ex quibus oratio impetrat quod petit.

## Articulus XVI.

*Utrum peccatores orando impetrent aliquid à Deo.*

Ad sextum decimum sic proceditur. Videtur quod peccatores orando non impetrent aliquid à Deo. Dicitur enim Ioan. 9. *Scimus quia peccatores Deus non audit.* Quod consonat ei quod dicitur Proverb. 28. *Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis.* Oratio autem execrabilis non impetrat aliquid à Deo. Ergo peccatores non impetrant aliquid à Deo.

Infra 9. 1. 8. art. 2. ad 1. Et pe qu. 6. art. 9. ad 1. Et 10. 4 lec. Vo. & 4. * Art pra.

¶ 2. Præterea, Iusti impetrant à Deo illud quod merentur, ut suprà habitum * est (art. 15.) Sed peccatores nihil possunt mereri, quia gratia carent, & etiam charitate, quæ est virtus pietatis, ut dicit Gloss. 2. ad Timoth. 3. super illud, *Habentes quidem speciem pietatis, virtutem autem ejus abnegantes*: Et ita non piè orant, quod requiritur ad hoc quod oratio impetret, ut dictum * est. Ergo peccatores nihil impetrant orando.

* Art pra. ad 2. † In oper. imperfecto hom. 14.

¶ 3. Præterea Chrysostomus dicit super † Matthæum, *Pater non libenter exaudit orationem quam filius non dictavit.* Sed in oratione quam Christus dictavit, dicitur. *Dimitte nobis debita nostra, sicut & nos dimittimus debitoribus nostris*: quod peccatores non faciunt. Ergo vel mentiuntur hoc dicentes, & sic non sunt exauditione digni, vel si non dicant, non exaudiuntur, quia formam orandi à Christo institutam non servant.

Sed contra est, quod August. * dicit super Ioannem (Tract. 44.) *Si peccatores non exaudiret Deus, frustra publicanus dixisset, Domine propitius esto mihi peccatori.* Et Chrysost. † dicit super Matthæum, *omnis qui petit, accipit, id est, sive justus sit, sive peccator.*

* Tract. 44 in Ioann. à medio. † Hom. 18. imperf. operis imperfecto parū ante med. tom. 2.

## Conclusio.

*Peccatores ut peccatores, aliquid à Deo petentes nonnisi ad illorum vindictam tunc audit: attamen orationes peccatorum ex bono naturæ desiderio proficiscentes; non quasi ex justitia, sed ex pura misericordia, si tamen debitè fiant, Deus exaudit.*

Respondeo dicendum, quòd in peccatore duo sunt consideranda, scilicet natura quam diligit Deus, & culpa quam odit: Si ergo peccator orando aliquid petit inquantum peccator, id est secundum desiderium peccati, in hoc à Deo non auditur ex misericordia, sed quandoque auditur ad vindictam: dum Deus permittit peccatorem adhuc amplius ruere in peccata. Deus enim *quædam negat propitius, quæ concedit iratus*, ut August. * dicit. Orationem verò peccatoris ex bono naturæ desiderio procedentem Deus audit, non quasi ex justitia, quia peccator hoc non meretur, sed ex pura misericordia: observatis tamen quatuor † præmissis conditionibus, ut scilicet pro se petat, necessaria ad salutem, piè, & perseveranter.

* Tract. 73 in Ioann. paulo à prin. & 9. Et de verbis Domini serm. 13. † Art pra. ad 2

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit * super Ioannem (Tract 44.) Illud verbum est cæci adhuc inuncti, id est, nondum perfectè illuminati, & ideo non est ratum: quamvis possit verificari, si intelligatur de peccatore, inquantum est peccator, per quem etiam modum oratio ejus dicitur execrabilis.

* Tract. 44. in Io. à medio. tom. 9.

Ad secundum dicendum, quòd peccator non potest piè orare quasi ejus oratio ex habitu virtutis informetur: Potest tamen ejus oratio esse pia quantum ad hoc quod petit aliquid ad pietatem pertinens: sicut ille qui non habet habitum justitiæ, potest aliquid justum velle, ut ex supradictis * patet (qu. 58. art. 1. ad 3.) Et quamvis ejus oratio non sit meritoria, potest tamen esse impetrativa: quia meritum innititur justitiæ, sed impetratio innititur gratiæ.

* In cor. ar. & 9. 10. ar. 4. & q. 58. a. 1 ad 3. † Art. 7. ad 1.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum † est (art. 7. ad 1.) oratio Dominica profertur ex persona communi totius Ecclesiæ. Et ideo si aliquis nolens dimittere debita proximo, dicat orationem Dominicam, non mentitur, quamvis hoc quod dicit, non sit verum quantum ad suam personam: est enim verum quantum ad personam Ecclesiæ, extra quam est merito: & ideo fructu orationis caret. Quandoque tamen aliqui peccatores parati sunt debitoribus suis dimittere: & ideo ipsi orantes exaudiuntur, secundum illud Eccles. 28. *Relinque proximo tuo nocenti te, & tunc deprecanti tibi peccata solventur.*

## Articulus XVII.

*Utrum convenienter dicantur esse Orationis partes*, Obsecrationes, Orationes, Postulationes, & Gratiarum actiones.

Ad decimum septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur esse orationis partes *obsecrationes, orationes, postulationes, & gratiarum actiones*. Obsecratio enim videtur esse quædam adjuratio. Sed sicut Origenes dicit * super Matthæum: *Non oportet quod vir qui vult secundum Evangelium vivere, adjuret alium. Si enim jurare non licet, nec adjurare.* Ergo inconvenienter ponitur obsecratio orationis pars.

* di. 1. 5. q. 4. ar 3. Et rimi. 4 co 3. & 1. Cor. 2. cor. 1. * Origen. Homil. 35. in Mat. non multum à morte ante. m. tom 3. † lib 3. de fid. c. 24.

¶ 2. Præterea, Oratio † secundum Damascenum (ut sup.) est *petitio decentium à Deo.* Inconvenienter ergo *orationes* contra *postulationes* dividuntur.

¶ 3. Præterea, Gratiarum actiones pertinent ad præterita, alia verò ad futura, sed præterita sunt priora futuris: Inconvenienter ergo *gratiarum actiones* post alia ponuntur.

In contrarium, est Auctoritas Apostoli 1. ad Timoth. 2.

## Conclusio.

*Quatuor hæ conveniunt orationi partes*, Obsecrationes, Orationes Postulationes, & Gratiarum actiones.

Respondeo dicendum, quòd ad orationem tria requiruntur; quorum primum est, ut orans accedat ad Deum quem orat, quod significatur nomine *orationis*; quia oratio est *ascensus intellectus in Deum.* Secundò requiritur petitio quæ significatur nomine *Postulationis*, sive petitio proponatur determinatè, quod quidam nominant propriè *postulationem*: sive indeterminatè, ut cum quis petit juvari à Deo, quod nominant *supplicationem*: sive solum factum narretur, secundum illud Ioann. 11. *Ecce quem amas infirmatur*, quod vocant *insinuationem*. Tertiò, requiritur ratio impetrandi quod petitur: & hoc vel ex parte Dei, vel ex parte petentis. Ratio quidem impetrandi ex parte Dei, est ejus sanctitas propter quam petimus exaudiri, secundum illud Danielis 9. *Propter temetipsum inclina Deus meus aurem tuam*: & ad hoc pertinet *obsecratio*, quæ est per sacra contestatio: sicut cum dicimus, *per nativitatem tuam libera nos Domine.* Ratio vero impetrandi ex parte petentis, *est gratiarum actio*, qua de acceptis beneficiis gratias agentes meremur accipere potiora, ut in collecta dicitur. Et ideo dicit * Gloss. 1. Timoth. 2. quod in missa *obsecrationes sunt quæ præcedunt consecrationem*, in quibus quædam sacra commemorantur: *Orationes sunt in ipsa consecratione*, in qua mens maximè debet elevari in Deum. *Postulationes autem sunt in sequentibus petitionibus: Gratiarum actiones, in fine.* In pluribus etiam Ecclesiæ collectis hæc quatuor possunt attendi. Sicut in collecta Trinitatis, quod dicitur, *Omnipotens sempiterne Deus*, pertinet ad orationis ascensum in Deum: quod dicitur, *qui dedisti famulis tuis*, &c. pertinet ad gratiarum actionem quod dicitur, *præsta quæsumus*, &c. pertinet ad postulationem: Quod in fine ponitur, *per Dominum nostrum*, &c. pertinet ad obsecrationem. In collationibus autem patrum (collat. 9. ex Isaac Abbate cap. 11. & sequentibus) * dicitur quod *obsecratio est imploratio pro peccatis* &c. *oratio cùm aliquid Deo vovemus* &c. *postulatio cùm pro aliis petimus*, &c. Sed primum melius est.

* Gloss. ordin. in princip. commentariis ad c. 2. prime ad Timoth. * In collatione 9. c. 11. 12 & 13. fimul.

Ad primum ergo dicendum, quòd *obsecratio* non est adjuratio ad compellendum, quæ prohibetur, sed ad misericordiam implorandam.

Ad secundum dicendum, quòd oratio communiter sumpta includit omnia quæ hic dicuntur: Sed secundum quod contra alia dividitur, importat propriè ascensum in Deum.

Ad tertium dicendum, quòd in diversis præterita præcedunt futura: sed aliquid unum & idem prius est futurum quam sit præteritum. Et ideo gratiarum actio de aliis beneficiis, præcedit postulationem aliorum beneficiorum, sed idem beneficium priùs postulatur, & ultimo, cùm acceptum fuerit, de eo gratiæ aguntur. Postulationem autem præcedit oratio, per quam acceditur ad Deum à quo petimus: Orationem autem præcedit obsecratio qua ex consideratione divinæ bonitatis, ad eum audemus accedere.

# QUÆSTIO LXXXIV.

*De exterioribus actibus latriæ, & primo de adoratione, in tres articulos divisa.*

Postea considerandum est de exterioribus actibus latriæ.

¶ Et primò, de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet.

¶ Secundò, de illis actibus, quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur.

¶ Tertiò, de actibus quibus ea quæ Dei sunt, assumuntur.

¶ Circa primum quæruntur tria.

¶ Primò, utrum adoratio sit actus latriæ.

¶ Secundò, utrum adoratio importet actum interiorem, vel exteriorem.

¶ Tertiò, utrum adoratio requirat determinationem loci.

## QUÆSTIONIS LXXXIV,
## De Adoratione,
### Trifariam divisæ,

AXIOMA.

1 *Ea adoratio* [1] *quæ Deo, ut omnis excellentiæ, atque no-*
2 *stræ beatitudinis fonti, tribuitur, latriæ actus est,* [2] *internus quidem si sola cogitatione, externus autem, si externo signo, ut genuflexione, aut corporis prostratione*
3 *fiat. E quibus internus* [3] *quidem nullo definitur loco, externus verò, tametsi alibi fieri possit, tamen in loco sacro, facie ad orientem versa convenientius decentiusque multas ob causas peragitur.*

### ARTICULUS I.

*Vtrum adoratio sit actus latriæ sive religionis.*

3. d. 10. q. 1. a. 8. q. 7. Et 3. contra c. 119.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod adoratio non sit actus latriæ, sive religionis. Cultus enim religionis soli Deo debetur. Sed adoratio non debetur soli Deo: Legitur enim Gen. 18. quod Abraham adoravit Angelos. Et 3. Reg. 1. dicitur quòd Nathan Propheta *ingressus ad Regem David, adoravit eum pronus in terram.* Ergo adoratio non est actus religionis.

* l. 10. c. 1. a med. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Religionis cultus debetur Deo prout in ipso beatificamur, ut patet per Aug. in 10. * de Civ. Dei (cap. 1.) Sed adoratio debetur ei ratione majestatis: quia super illud Psalm. 28. *Adorate Dominum in atrio sancto ejus*, dicit Gloss. *de his atriis venitur in atrium ubi majestas adoratur.* Ergo adoratio non est actus latriæ.

¶ 3. Præterea, Vnus religionis cultus tribus personis debetur. Non autem una adoratione adoramus tres personas, sed ad invocationem trium personarum singulariter genua flectimus. Ergo adoratio non est actus latriæ.

SED CONTRA est, quod Matth. 4. inducitur: *Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli servies.*

CONCLUSIO.

*Adoratio, qua Deus adoratur à nobis, religionis est actus.*

† qu. 81. a. 1. ad 3.

RESPONDEO dicendum, quod adoratio ordinatur in reverentiam ejus qui adoratur. Manifestum est autem ex † dictis (qu. 81. art. 1.) quod religionis proprium est reverentiam Deo exhibere: Vnde adoratio qua Deus adoratur, est religionis actus.

† q. 110. & seq. & q. 103. a. 3. & 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Deo debetur reverentia propter ejus excellentiam, quæ aliquibus creaturis communicatur non secundum æqualitatem, sed secundum quandam participationem. Et ideo alia veneratione veneramur Deum, quod pertinet ad latriam: & alia veneratione quasdam excellentes creaturas, quod pertinet ad duliam, de qua post † dicetur (qu. 103.) Et quia ea quæ exteriùs aguntur, signa sunt interioris reverentiæ, quædam exteriora ad reverentiam pertinentia exhibentur excellentibus creaturis, inter quæ maximum est adoratio. Sed aliquid est quod soli Deo exhibetur, scilicet sacrificium. Vnde

* lib. 10. c. 4. circa fin. 1. 5.

Aug. dicit in 10. * de Civ. Dei (cap. 4.) *Multa de cultu divino usurpata sunt, quæ honoribus deferuntur humanis, sive humanitate nimia, sive adulatione pestifera: ita tamen ut quibus ea deferuntur, homines haberentur, qui dicuntur colendi & venerandi: si autem eis multum additur, adorandi. Quis verò sacrificandum censuit, nisi ei quem Deum aut scivit, aut putavit, aut finxit?* Secundum reverentiam ergo quæ creaturæ excellenti debetur, Nathan adoravit David: Secundum autem reverentiam quæ debetur Deo, Mardochæus noluit adorare Aman, timens ne honorem Dei transferret ad hominem, ut dicitur Ester 13. Et similiter secundum reverentiam debitam creaturæ excellenti, Abraham adoravit Angelos & etiam Iosue, ut legitur Iosue 5. quamvis possit intelligi quod adoraverint adoratione latriæ Deum, qui in persona Angeli apparebat & loquebatur. Secundum autem reverentiam quæ debetur Deo, prohibitus est Ioannes Angelum adorare, Apoc. ult. Tum ad ostendendum dignitatem hominis, quam adeptus est per Christum, ut Angelis æquetur; unde ibi subditur, *Conservus tuus sum & fratrum tuorum*; Tum etiam ad excludendum idololatriæ occasionem, unde subditur, *Deum adora.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd sub majestate divina intelligitur omnis Dei excellentia, ad quam pertinet quod in ipso, sicut in summo bono, beatificamur.

AD TERTIUM dicendum, quòd quia una est excellentia trium personarum, unus honor & reverentia eis debetur, & per consequens una adoratio. In cujus figuram cum legitur de Abraham Gen. 18. quod tres viri ei apparuerunt adorans, unum alloquitur: dicens, *Domine, si inveni gratiam*, &c. Terna autem genuflexio signum est ternarij personarum, non autem diversitatis adorationum.

### ARTICULUS II.

*Vtrum adoratio importet actum corporalem.*

Sup. q. 81. a. 7. Et 3. d. 3. q. 1. a. 1. & 3. contra c. 119.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd adoratio non importet actum corporalem. Dicitur enim Ioan. 4. *Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu & veritate.* Sed id quod fit in spiritu, non pertinet ad corporalem actum. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

¶ 2. Præterea, Nomen adorationis ab oratione sumitur: Sed oratio principaliter consistit in interiori actu, secundum illud 1. Corinth. 14. *Orabo spiritu, orabo & mente.* Ergo adoratio maximè importat spiritualem actum.

¶ 3. Præterea, Corporales actus ad sensibilem cognitionem pertinent: Deum autem non attingimus sensu corporis, sed mentis. Ergo adoratio non importat corporalem actum.

SED CONTRA est, quòd super illud Exod. 20. *Non adorabis ea, neque coles*, dicit Gloss. * *Nec affectu colas, nec specie adores.* * Gloss. ord. ibid.

CONCLUSIO.

*Quia ex duplici natura compositi sumus, non tantum spirituali, sed & corporali adoratione adoranda à nobis est divina majestas.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Damascen. * dicit in 4. lib. (cap. 12.) Quia ex duplici natura compositi sumus, intellectuali scilicet & sensibili, duplicem adorationem Deo offerimus; scilicet spiritualem quæ consistit in interiori mentis devotione; & corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humiliatione. Et quia in omnibus actibus latriæ, id quod est exterius, refertur ad id quod est interius, sicut ad principalius: ideo ipsa exterior adoratio fit propter interiorem, ut videlicet per signa humilitatis quæ corporaliter exhibemus, excitetur noster affectus ad subjiciendum se Deo: quia connaturale est nobis ut per sensibilia ad intelligibilia procedamus. * lib. 4. orth. fid. in princ. cap. 13.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd etiam adoratio corporalis *in spiritu* fit, inquantum ex spirituali devotione procedit, & ad eam ordinatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut oratio primordialiter est quidem in mente, secundariò autem verbis exprimitur ut suprà dictum * est (qu. 83. art. 12.) ita etiam adoratio principaliter quidem in interiori Dei reverentia consistit; secundariò autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis. Sicut genu flectimus, nostram infirmitatem designantes in comparatione ad Deum: Prosternimus autem nos, quasi profitentes nos nihil esse ex nobis. * qu. 84. art. 12.

AD TERTIUM dicendum, quòd etsi per sensum Deum attingere non possumus, per sensibilia tamen signa mens nostra provocatur ut tendat in Deum.

### ARTICULUS III.

*Vtrum adoratio requirat determinatum locum.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod adoratio non requirat determinatum locum. Dicitur enim Ioannis 4. *Venit hora quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem.* Eadem autem ratio videtur esse & de aliis locis. Ergo determinatus locus non requiritur ad adorandum. 1. Tim. 2

¶ 2. Præterea, Adoratio exterior ordinatur ad interiorem: Sed interior adoratio fit ad Deum ut ubique existentem. Ergo interior adoratio non requirit determinatum locum.

¶ 3. Præterea, Idem Deus est qui in novo & veteri testamento adoratur: sed in veteri testamento fiebat adoratio ad occidentem; nam ostium tabernaculi respiciebat ad orientem; ut habetur Exod. 26. Ergo eadem ratione etiam nunc debemus adorare ad occidentem, si aliquis locus determinatus requiritur ad adorandum.

SED CONTRA est, quod dicitur Isa. 56. & inducitur Luc. 19. *Domus mea domus orationis vocabitur.*

CONCLUSIO.

*Quanquam non principaliter, secundariò tamen aliquis est locus ad decentiam adorationis divinis honoribus deputandus.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum † est in adoratione principalius est interior devotio mentis; secundarium autem est quod pertinet exterius ad corporalia signa. Mens autem interius apprehendit Deum quasi non comprehensum aliquo loco: sed corporalia signa necesse est quod in determinato loco & situ sint. Et ideo determinatio loci non requiritur ad adorationem principaliter, quasi sit de necessitate ipsius; sed secundum quandam decentiam, sicut & alia corporalia signa. † Art. præc.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Dominus per illa verba prænuntiat cessationem adorationis tam secundum ritum Iudæorum adorantium in Ierusalem, quam etiam secundum ritum Samaritanorum adorantium in monte Garizim. Uterque enim ritus cessavit, veniente spirituali Evangelij veritate; secundum quam in omni loco Deo sacrificatur, ut dicitur Malach. 1.

AD SECUNDUM dicendum, quod determinatus locus eligitur ad adorandum, non propter Deum qui adoratur, quasi loco concludatur, sed propter ipsos adorantes. Et hoc triplici ratione. Primò quidem propter loci consecrationem, ex qua specialem devotionem concipiunt orantes, ut magis exaudiantur. Sicut patet ex oratione Salomonis 3. Reg. 8. Secundò, propter sacra mysteria & alia sanctitatis signa, quæ ibi continentur. Tertiò, propter concursum multorum adorantium, ex quo fit oratio magis exaudibilis, secundum illud Matth. 18. *Vbi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.*

AD TERTIUM dicendum, quòd secundum quandam decentiam adoramus versùs orientem. Primò quidem propter divinæ majestatis indicium, quod nobis manifestatur in motu cœli, qui est ab oriente. Secundò propter paradisum in oriente constitutum, ut legitur Genes. 2. secundum literam septuaginta Interpretum; quasi quæramus ad paradisum redire. Tertiò; propter Christum, qui est lux mundi, & *Oriens* nominatur Zach. 6. Et qui *ascendit super cælum cæli ad Orientem* (Psalm. 67.) Et ab Oriente etiam expectatur venturus, secundum illud Matth. 24. *Sicut fulgur exit ab Oriente, & paret usque ad Occidentem, ita erit & adventus filij hominis.*

## QUÆSTIO LXXXV.

*De his quæ Deo à fidelibus dantur, & primo de sacrificiis, in quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de actibus, quibus aliquæ res exteriores Deo offeruntur.

¶ Circa quos occurrit duplex consideratio.

¶ Primò, quidem de his quæ Deo à fidelibus dantur.

¶ Secundò, de votis quibus ei aliqua promittuntur.

¶ Circa primum considerandum est de sacrificiis, oblationibus, primitiis, & decimis.

¶ Circa sacrificium quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum offerre Deo sacrificium sit de lege naturæ.

¶ Secundò, utrum soli Deo sit sacrificium offerendum.

¶ Tertiò, utrum offerre sacrificium sit specialis actus virtutis.

¶ Quartò, utrum omnes teneantur ad sacrificium offerendum.

### QUÆSTIONIS LXXXV, De Sacrificio, Quadrifariam partitæ,

### AXIOMA.

3 *Sacrificij tam interni, quam externi oblatio ³ religionis*
4 *actus est, ab ⁴ omnibus omnium gentium hominibus*
2 *uni ² Deo, ad testificandum ipsum esse & primum creationis principium & ultimum beatitudinis finem,*
1 *jure ¹ naturali debitus.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum offerre sacrificium Deo, sit de lege naturæ.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd offerre sacrificium Deo non sit de lege naturæ. Ea enim quæ sunt juris naturalis, communia sunt apud omnes homines: Non autem hoc contingit circa sacrificia. Nam quidam leguntur obtulisse in sacrificium panem & vinum, sicut de Melchisedech dicitur Gen. 14. Et quidam hæc, quidam illa animalia. Ergo oblatio sacrificiorum non est de jure naturali.

¶ 2. Præterea, Ea quæ sunt juris naturalis, omnes justi servaverunt: sed non legitur de Isaac quod sacrificium obtulerit; Neque etiam de Adam; de quo tamen dicitur Sap. 10. *Quod sapientia eduxit eum à delicto suo.* Ergo oblatio sacrificij non est de jure naturali.

¶ 3. Præterea, Aug. * dicit 10. de Civ. Dei (cap. 5.) quod sacrificia in quadam significantia offeruntur. Voces autem, quæ sunt præcipua inter signa, sicut idem dicit in lib. † de doctrin. Christ. (cap. 3.) non significant naturaliter, sed ad placitum, secundum * Philosoph. (lib. 1. Periherm. vel de interpretat. ca. 1.) Ergo sacrificia non sunt de lege naturali.

[Margin: * l. 10. c. 19. & c. 5. & 6. tom. 5. † lib. 3. c. 1. circa medium tom. 3. * Arist. lib. 1. Periherm. c. 1. to. 1.]

Sed contra est, quod in qualibet ætate, & apud quaslibet hominum nationes, semper fuit aliqua sacrificiorum oblatio. Quod autem est apud omnes, videtur naturale esse. Ergo & oblatio sacrificiorum est de jure naturali.

### CONCLUSIO.

*Ex naturali ratione procedit, ut quemadmodum dominis temporalibus aliqua offeruntur in recognitionem dominij: ita etiam Deo tanquam supremo omnium domino, quasdam sensibiles res, in signum debitæ subjectionis & honoris offeramus. Unde sacrificiorum oblatio ad jus naturæ pertinet.*

Respondeo dicendum, quòd naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari & dirigi. Et quidquid illud sit, hoc est quod apud omnes dicitur Deus. Sicut autem in rebus naturalibus naturaliter inferiora superioribus subduntur, ita etiam naturalis ratio dictat homini secundum naturalem inclinationem, ut ei quod est suprà hominem, subjectionem & honorem exhibeat secundum suum modum. Est autem modus conveniens homini, ut sensibilibus signis utatur ad aliqua exprimenda: quia sensibilibus cognitionem accipit. Et ideo, ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitæ subjectionis, & honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerant in recognitionem dominij. Hoc autem pertinet ad rationem sacrificij. Et ideo ratio sacrificij pertinet ad jus naturale.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (1. 2. qu. 93. art. 2.) aliqua in communi sunt de jure naturali, quorum determinationes sunt de jure positivo; sicut quod malefactores puniantur, habet lex naturalis: sed quod tali pœna vel tali puniantur, est ex constitutione divina vel humana. Similiter etiam oblatio sacrificij in communi, est de lege naturali: & ideo in hoc omnes conveniunt: Sed determinatio sacrificiorum est ex institutione humana vel divina, & ideo in hoc differunt.

[Margin: * 1. 2. q. 95. ar. 2.]

Ad secundum dicendum, quòd Adam & Isaac sicut & alij justi Deo sacrificium obtulerunt, secundum sui temporis congruentiam, ut patet per † Greg. qui dicit quod *apud antiquos per sacrificiorum oblationes remittebatur pueris peccatum originale.* Non autem de omnibus justorum sacrificiis fit mentio in scriptura, sed solum de illis circa quæ aliquid speciale accidit. Potest tamen esse ratio, quare Adam non legitur sacrificium obtulisse: ne, quia in ipso notatur origo peccati simul etiam in eo sanctificationis origo significaretur. Isaac vero significavit Christum inquantum ipse oblatus est in sacrificium: unde non oportebat ut significaretur quasi sacrificium offerens.

[Margin: † lib. 4. Moral. c. 7. parum ante me.]

Ad tertium dicendum, quòd significare conceptus suos est homini naturale: sed determinatio signorum est secundum humanum placitum.

### ARTICULUS II.

*Utrum soli Deo sit sacrificium offerendum.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non soli summo Deo sit sacrificium offerendū. Cum enim sacrificium Deo offerri debeat, videtur quod omnibus illis sit sacrificium offerendum qui divinitatis consortes fiunt: Sed etiam sancti homines efficiuntur divinæ naturæ consortes, ut dicitur 2. Petr. 1. Unde & de eis in Psalm. 81. dicitur: *Ego dixi, Dij estis.* Angeli etiam *filij Dei* nominantur, ut patet Iob 1. Ergo omnibus his debet sacrificium offerri.

[Margin: 1. 2. qu. 102. a. 3. co. Et 3. q. 48 a. 3. co. Et 3. contra 120. col. 2. fin. Et Psal. 8. co. 3 & Ro. 1. lect. 7. fin.]

¶ 2. Præterea, Quanto aliquis major est, tantò ei major honor debet exhiberi: Sed Angeli & Sancti sunt multo majores quibuscunque terrenis Principibus, quibus tamen eorum subditi multò majorem honorem impendunt (se coram eis prosternentes, & munera offerentes) quam sit oblatio alicujus animalis, vel rei alterius in sacrificium. Ergo multo magis Angelis & Sanctis potest sacrificium offerri.

¶ 3. Præterea, Templa & altaria instituuntur ad sacrificia offerenda: Sed templa & altaria instituuntur Angelis & Sanctis. Ergo etiam sacrificia possunt eis offerri.

Sed contra est, quod dicitur Exod. 22. *Qui immolat diis, occidetur, præter quam Domino soli.*

### CONCLUSIO.

*Cùm solus Deus sit animarum nostrarum creator, ac beneficiator, ei soli sacrificiorum honor exhibendus est.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum * est (art. 1.) oblatio sacrificij fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, secundum illud Psalmistæ (Psalm. 50) *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*: Quia, sicut suprà dictum * est (qu. 81. art. 7. & qu. 84. art. 2.) exteriores actus religionis ad interiores ordinantur. Anima autem se offert Deo in sacrificium, sicut principio suæ creationis, & sicut fini suæ beatificationis: Secundum autem veram fidem solus Deus est creator animarum nostrarum, ut in primo habitum † est. In solo etiam eo animæ nostræ beatitudo consistit, ut suprà dictum * est (1. 2. q. 3. art. 8.) Et ideo sicut soli Deo summo debemus sacrificium spirituale offerre, ita etiam soli Deo offerre exteriora sacrificia. Sicut etiam *operantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus,* ut Aug. dicit 10. † de Civ. Dei. Hoc etiam videmus in omni republica observari, quòd summum rectorem aliquo signo singulari honorant; quod si cuicunque alteri deferretur, esset crimen læsæ majestatis. Et ideo in lege divina statuitur pœna mortis his qui divinum honorem aliis exhibent.

[Margin: * Art. præc. * q. 84. a. 2. & q. 81. a. 7. † q. 118. art. 2. * 1. 2. q. 2. & 3. art. 8. † l. 10. c. 18. paulò à princ. tom. 5.]

Ad primum ergo dicendum, quòd nomen divinitatis communicatur aliquibus non per æqualitatem, sed per participationem, & ideo nec æqualis eis honor debetur.

Ad secundum dicendum, quòd in oblatione sacrificij non pensatur pretium occisi pecoris, sed significatio qua hoc fit in honorem summi rectoris totius Universi. Unde sicut * Aug. dicit 10. de Civ. Dei (cap. 19.) *Dæmones non cadaverinis nidoribus, sed divinis honoribus gaudent.*

Ad tertium dicendum, quòd sicut Aug. dicit 8. † de Civ. Dei (cap. ult.) *non constituimus Martyribus templa, sacerdotia, sacra & sacrificia: quoniam non ipsi, sed Deus eorum nobis est Deus:* Unde Sacerdos non dicit. Offero tibi sacrificium Petre vel Paule: *sed Deo de illorum victoriis gratias agimus, & nos ad imitationem eorum exhortamur.*

[Margin: * l. 10. de civ. Dei. c. 19. non procul. à fin. tom. 5. † lib. 8. c. ult. in princ. tom. 5.]

### ARTICULUS III.

*Utrum oblatio sacrificij sit specialis actus virtutis.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod oblatio sacrificij non sit specialis actus virtutis. Dicit enim Aug. 10. * de Civ. Dei (cap. 6.) *Verum sacrificium est omne opus quod agitur ut sancta societate inhæreamus Deo.* Sed non omne opus bonum est specialis actus alicujus determinatæ virtutis. Ergo oblatio sacrificij non est specialis actus determinatæ virtutis.

[Margin: * Cap. 6.]

¶ 2. Præterea, Maceratio corporis quæ fit per jejunium, pertinet ad abstinentiam: quæ autem fit per continentiam, pertinet ad castitatem: quæ autem est in martyrio, pertinet ad fortitudinem; quæ omnia videntur comprehendi sub sacrificij oblatione, secundum illud Roman. 12. *Exhibeatis corpora vestra hostiam viventem.* Dicit etiam Apostol. ad Hebræos ult. *Beneficentiæ & communionis nolite oblivisci: talibus enim hostiis promeretur Deus.* Beneficentia autem & communio pertinent ad charitatem, misericordiam, & liberalitatem. Ergo sacrificij oblatio non est specialis actus determinatæ virtutis.

¶ 3. Præterea, Sacrificium videtur quod Deo exhibetur: sed multa sunt quæ Deo exhibentur, sicut devotio, oratio, decimæ, primitiæ, oblationes, & holocausta. Ergo sacrificium non videtur esse specialis actus determinatæ virtutis.

Sed contra est, quod in lege specialia præcepta de sacrificiis dantur, ut patet in principio Levit.

### CONCLUSIO.

*Cùm sacrificiorum oblationes laudem inde mereantur quod ad reverentiam Deo fiant, ad religionem eas pertinere palam est.*

Respondeo dicendū, quòd sicut suprà habitū * est (1. 2. q. 18. a. 6.) quando actus unius virtutis ordinatur ad finē alterius virtutis, participat quodāmodo speciē ejus, sicut cum quis furatur ut fornicetur, ipsum furtū accipit quodāmodo fornicationis defor-

[Margin: * 1. 2. qu. 18. ar. 6.]

mitatem

mitatem, ita quod si etiam alias non esset peccatum, ex hoc iam peccatum esset quod ad fornicationem ordinatur. Sic ergo sacrificium est quidam specialis actus laudem habens ex hoc quod in divinam reverentiam fit propter quod ad determinatam virtutem pertinet, scilicet ad religionem. Contingit autem & ea quæ secundum alias virtutes fiunt, in divinam reverentiam ordinari, puta, cum aliquis eleemosynam facit de rebus propriis, propter Deum, vel cum aliquis proprium corpus alicui afflictioni subjicit, propter divinam reverentiam. Et secundum hoc, etiam actus aliarum virtutum sacrificia dici possunt: sunt tamen quidam actus qui non habent ex alio laudem, nisi quia fiunt propter reverentiam divinam. Et isti actus propriè sacrificia dicuntur, & pertinent ad virtutem religionis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod hoc ipsum quod Deo quadam spirituali societate volumus inhærere, ad divinam reverentiam pertinet: Et ideo cujuscunque virtutis actus rationem sacrificij accipit ex hoc quod agitur ut sancta societate Deo inhæreamus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd triplex est hominis bonum. Primum quidem est *bonum animæ*, quod Deo offertur interiori quodam sacrificio per devotionem, & orationem, & alios hujusmodi interiores actus. Et hoc est principale sacrificium. Secundum est *bonum corporis*, quod Deo quodammodo offertur per martyrium, & abstinentiam, seu continentiam. Tertium est *bonum exteriorum rerum*, de quo sacrificium offertur Deo directè quidem, quando immediatè res nostras Deo offerimus; mediatè autem, quando eas communicamus proximis propter Deum.

AD TERTIUM dicendum, quòd sacrificia propriè dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquid fit: sicut quod animalia occidebantur, & comburebantur. Quod panis frangitur, & comeditur, & benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat. Nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum. Oblatio autem directè dicitur, cum Deo aliquid offertur, etiam si nihil circa ipsum fiat: sicut dicuntur offerri denarij vel panes in altari, circa quos nihil fit. Unde omne sacrificium est oblatio, sed non convertitur. Primitiæ autem oblationes sunt, quia Deo offerebantur, ut legitur Deuter. 26. Non autem sunt sacrificia quia nihil sacrum circa eas fiebat. Decimæ autem, propriè loquendo, non sunt sacrificia, neque oblationes: quia non immediatè Deo, sed ministris divini cultus, exhibentur.

## ARTICULUS IV.

*Vtrum omnes teneantur ad sacrificia offerenda.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod non omnes teneantur ad sacrificia offerenda. Dicit enim Apost. Rom. 3. *Quæcunque lex loquitur, his qui sunt in lege loquitur*: Sed lex de sacrificiis non fuit omnibus data, sed soli populo Hebræorum. Ergo non omnes ad sacrificia tenentur.

¶ 2. Præterea, Sacrificia Deo offeruntur ad aliquid significandum: Sed non est omnium hujusmodi significationes intelligere. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

¶ 3. Præterea, Ex hoc *sacerdotes* dicuntur quod sacrificium Deo offerunt: Sed non omnes sunt sacerdotes. Ergo non omnes tenentur ad sacrificia offerenda.

* Art. 1. hujus q. SED CONTRA est, quod sacrificium offerre est de lege naturæ, ut suprà habitum * est (art. 1.) Ad ea autem quæ sunt legis naturæ, omnes tenentur. Ergo omnes tenentur ad sacrificium Deo offerendum.

### CONCLUSIO.

*Omnes tenentur aliquod interius sacrificium Deo offerre, devotam videlicet mentem, & exterius sacrificium eorum, ad quæ ex præcepto tenentur, sive sint virtutum actus, sive certæ & determinatæ oblationes.*

† Art. 2. hujus q. RESPONDEO dicendum, quòd duplex est sacrificium, sicut dictum † est (art. 2.) quorum primum & principale est sacrificium interius, ad quod omnes tenentur, omnes enim tenentur Deo devotam mentem offerre: Aliud autem est sacrificium exterius, quod in duo dividitur: Nam quoddam est quod ex hoc solum laudem habet, quod Deo aliquid exterius offertur in protestationem divinæ subjectionis: & ad hoc aliter tenentur illi qui sunt sub lege nova vel veteri, aliter illi qui non sunt sub lege. Nam illi qui sunt sub lege, tenentur ad determinata sacrificia offerenda, secundum legis præcepta. Illi verò qui non erant sub lege, tenebantur ad aliqua exterius facienda in honorem divinum, secundum condecentiam ad eos inter quos habitabant, non autem determinatè ad hæc vel ad illa. Aliud verò exterius sacrificium est quando actus exteriores aliarum virtutum in divinam reverentiam assumuntur. Quorum quidam cadunt sub præcepto, ad quos omnes tenentur: Quidam verò sunt supererogationis, ad quos non omnes tenentur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ad illa determinata sacrificia, quæ in lege erant præcepta, non omnes tenebantur. Tenebantur tamen ad aliqua sacrificia interiora, vel exteriora, ut dictum * est. (* In cor. art.)

AD SECUNDUM dicendum, quòd quamvis non omnes sciant explicitè virtutem sacrificiorum, sciunt tamen implicitè: sicut & habent fidem implicitam, ut suprà habitum * est (qu. 2. art. 7.) (* q. 2. ar. 7.)

AD TERTIUM dicendum, quòd sacerdotes offerunt sacrificia quæ sunt specialiter ordinata ad cultum divinum, non solum pro se, sed etiam pro aliis: Quædam verò sunt alia sacrificia, quæ quilibet potest pro se Deo offerre, ut ex supradictis † patet. († In cor. art. & art. 2. & 3.)

SECUNDA SECUNDÆ.

## QUÆSTIO LXXXVI.

*De oblationibus & primitiis, in quatuor articulos divisa.*

POstea considerandum est de oblationibus & primitiis.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum aliquæ oblationes sint de necessitate præcepti.

¶ Secundò, quibus oblationes debeantur.

¶ Tertiò, de quibus rebus fieri debeant.

¶ Quartò specialiter de obligationibus primitiarum, utrum ad eas homines ex necessitate teneantur.

## QUÆSTIONIS LXXXVI, De oblationibus & primitiis, In quatuor partes divisæ,

### AXIOMA.

1 *1 Oblationes (quæ propriè ad 2 sacerdotes pertinent)*
2 *sunt natura, nisi aliunde accedat obligatio, voluntariæ, (accedit autem obligatio, ex pacto, promissione, Ecclesiæ necessitate, atque longi temporis recepta consuetudine) & per 3 se quidem ex omnibus quæ licitè*
3 *possidentur, rectè fiunt. Nihilominus tamen, ob multas adventitias causas, in quibus sunt, contemptus, scandalum, atque alienum nocumentum, ex certis rebus, etiam justè acquisitis, fieri prohibentur.*
4 *At 4 primitiarum alia est ratio, quippe quas lex naturalis, omnium inscripta mentibus, Deo ut auctori & liberali frugum perceptarum largitori, offerendas esse dictat, quantitatem earum ex patria consuetudine, & Ecclesiæ ministrorum egestate, definiendam relinquens.*

## ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum homines teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod homines non teneantur ad oblationes ex necessitate præcepti. Non enim homines tempore Evangelij tenentur ad observanda ceremonialia præcepta veteris legis, ut suprà habitum * est (1. 2. qu. 103. art. 3. & 4.) Sed oblationes offerre, ponitur inter ceremonialia præcepta veteris legis, dicitur enim Exod. 23. *Tribus vicibus per singulos annos mihi festa celebrabitis.* Et postea subditur. *Non apparebis in conspectu meo vacuus.* Ergo ad oblationes non tenentur nunc homines ex necessitate præcepti. (Cap. 1. de fis extra de decimis. * 1. 2. q. 103. art. 3. & 4.)

¶ 2. Præterea, Oblationes antequam fiant, in voluntate hominis consistunt, ut videtur per hoc quod Dominus dicit Matth. 5. *Si offers munus tuum ad altare*, quasi hoc arbitrio offerentium relinquatur. Postquam autem oblationes sunt factæ, non restat locus iterato offerendi eas. Ergo nullo modo aliquis ex necessitate præcepti ad oblationes tenetur.

¶ 3. Præterea, Quicunque aliquid tenetur reddere Ecclesiæ, si non reddat, potest ad id compelli per substractionem Ecclesiasticorum Sacramentorum; Sed illicitum videtur his qui offerre noluerint, Ecclesiastica Sacramenta denegare, secundum illud Decretum sextæ Synodi, quod habetur 1. quæst. 1. *Nullus qui sacram communionem dispensat, à percipiente gratiam aliquid exigat; si verò exegerit, deponatur.* Ergo non tenentur homines ex necessitate salutis ad oblationes.

SED CONTRA est, quod Greg. * dicit: *Omnis Christianus procuret ad missarum solemnia aliquod Deo offerre.* (* Greg. & habetur de Consec. di. 1 cap. Omnis Christianus.)

### CONCLUSIO.

*Tenentur homines; non quidem ad veteris legis oblationes faciendas, sed ad quasdam alias in nova lege statutas.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum † est, nomen oblationis commune est ad omnes res quæ in cultum Dei exhibentur; ita quòd si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquod sacrum quod inde fieri habeat, consumendum; & oblatio est, & sacrificium. Unde Exod. 29. dicitur: *Offeres totum arietem in incensum super altare: Oblatio est Domino, odor suavissimus victimæ Dei.* Et Levit. 2. dicitur: *Anima cum obtulerit oblationem sacrificij Domino, simila erit ejus oblatio.* Si verò sic exhibeatur, ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio, & non sacrificium. Hujusmodi ergo oblationes de sui ratione habent quod voluntariè offerantur, secundum illud Exod. 25. *Ab homine qui offert ultroneus, accipietis eas.* Potest tamen contingere quod aliquis ad oblationes teneatur quadruplici ratione. († q. præc.)

Primò quidem, ex præcedenti conventione, sicut cum alicui conceditur aliquis fundus Ecclesiæ, ut certis temporibus certas oblationes faciat, quod tamen habet rationem census.

Secundò, propter præcedentem deputationem, sive promissionem, sicut cum aliquis offert donationem inter vivos, vel cum relinquit testamento, Ecclesiæ aliquam rem mobilem vel immobilem in posterum solvendam.

Tertiò modo, propter Ecclesiæ necessitatem, putà, si ministri Ecclesiæ non haberent unde sustentarentur.

Quartò, propter consuetudinem. Tenentur enim fideles in aliquibus solemnitatibus ad aliquas oblationes consuetas. Tamen in his duobus ultimis casibus remanet oblatio quodammodo voluntaria, scilicet quantum ad quantitatem; vel speciem rei oblatæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in nova lege homines non tenentur ad oblationes, causa solemnitatum legalium, ut in Exodo dicitur: sed ex quibusdam aliis causis, ut dictum * est.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ad oblationes faciendas tenentur aliqui, & antequam fiant sicut in primo, & tertio, & quarto modo, & etiam postquam eas fecerint per deputationem sive promissionem. Tenentur enim realiter exhibere quod est Ecclesiæ per modum deputationis oblatum.

AD TERTIUM dicendum, quòd illi qui oblationes debitas non reddunt, possunt puniri per subtractionem Sacramentorum: non per ipsum sacerdotem cui sunt oblationes faciendæ, ne videatur pro Sacramentorum exhibitione aliquid exigere, sed per superiorem aliquem.

ARTICULUS II.

*Utrum solum sacerdotibus debeantur oblationes.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd oblationes non solum sacerdotibus debeantur: Inter oblationes enim præcipuè videmus esse quæ hostiarum sacrificiis deputantur. Sed ea quæ pauperibus dantur, in scripturis *hostiæ* dicuntur; secundum illud Heb. ult. *Beneficentiæ, & communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus.* Ergo multo magis oblationes pauperibus debentur.

¶ 2. Præterea, In multis parochiis monachi de oblationibus partem habent. Alia autem est cura Clericorum, Alia Monachorum, ut Hieron. * dicit: Ergo non solum sacerdotibus oblationes debentur.

¶ 3. Præterea, Laïci de voluntate Ecclesiæ emunt oblationes, ut panes & hujusmodi: Sed nonnisi ut hæc in suos usus convertant: Ergo oblationes possunt etiam ad Laïcos pertinere.

SED CONTRA est, quod dicit Canon. Damasi Papæ, & habetur 10. † quæst. 1. *Oblationes quæ intra sanctam Ecclesiam offeruntur, tantummodo sacerdotibus, qui quotidie domino servire videntur, licet comedere & habere. quia in veteri Testamento prohibuit Dominus panes sanctos comedere filiis Israël, nisi tantummodo Aaron & filiis ejus* (Levit. 24. vers. 8.)

CONCLUSIO.

*Cùm Sacerdos medius sit inter Deum & populum, ei sunt à populo oblationes exhibendæ non solum, ut eas in proprium usum assumat, sed ut fideliter dispenset in his quæ ad divinum spectant cultum, & in usus & sustentationem pauperum.*

RESPONDEO dicendum, quòd Sacerdos quodammodo constituitur sequester, & medius inter populum & Deum, sicut de Moyse legitur Deut. 5. Et ideo ad eum pertinet divina dogmata & Sacramenta exhibere populo: Et iterum, quæ sunt populi, putà preces & sacrificia & oblationes, per eum Domino debent exhiberi, secundum illud Apost. ad Heb. 5. *Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona & sacrificia pro peccatis.* Et ideo, oblationes quæ à populo Deo exhibentur, ad sacerdotes pertinent, non solum ut eas in suos usus convertant, verum etiam ut fideliter eas dispensent: partim quidem, expendendo eas in his quæ pertinent ad cultum divinum: Partim verò in his quæ pertinent ad proprium victum, quia qui altari deserviunt, cum altari participant ut dicitur 1. ad Cor. 9. Partim etiam in usus pauperum, qui sunt quantum fieri potest, de rebus Ecclesiæ sustentandi: quia & Dominus in usum pauperum loculos habebat, ut Hieron. † dicit super Matth.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ea quæ pauperibus dantur, sicut non propriè sunt sacrificia, dicuntur tamen sacrificia, inquantum eis dantur propter Deum: ita etiam secundum eandem rationem oblationes dici possunt, tamen non propriè dictæ; quia non immediatè Deo offeruntur. Oblationes verò propriè dictæ in usum pauperum cedunt, non per dispensationem offerentium, sed per dispensationem sacerdotum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd monachi, sive alij religiosi possunt oblationes recipere tripliciter. Uno modo, sicut pauperes, per dispensationem sacerdotis vel ordinationem Ecclesiæ. Alio modo, si sint ministri altaris, tunc possunt accipere oblationes sponte oblatas. Tertiò modo, si parochiæ sint eorum: & tunc ex debito possunt accipere oblationes tanquam Ecclesiæ rectores.

AD TERTIUM dicendum, quòd oblationes postquam fuerint consecratæ, non possunt cedere in usum laicorum, sicut vasa & vestimenta sacra. Et hoc modo intelligitur dictum * Damasi Papæ. Illa vero quæ non sunt consecrata, possunt in usum laicorum cedere ex dispensatione sacerdotum, sive per modum donationis, sive per modum venditionis.

ARTICULUS III.

*Utrum homo possit oblationes facere de omnibus rebus licitè possessis.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd non possit homo oblationes facere de omnibus rebus licitè possessis. Quia secundum jura humana, *turpiter facit meretrix in hoc quod est meretrix: non tamen turpiter accipit*, & ita licitè possidet. Sed non licet de eo facere oblationem, secundum illud Deut. 23. *Non offeres mercedem prostibuli in domo Domini Dei tui.* Ergo non licet facere oblationem de omnibus licitè possessis.

¶ 2. Præterea, Ibidem prohibetur quod pretium canis non offeratur in domo Dei. Sed manifestum est quod pretium canis justè venditi, justè possidetur. Ergo non licet de omnibus justè possessis oblationem facere.

¶ 3. Præterea, Malach. 1. dicitur: *Si offeratis claudum & languidum, nonne malum est?* Sed claudum & languidum animal, est justè possessum. Ergo videtur quod non de omni justè possesso possit oblatio fieri.

SED CONTRA est, quod dicitur Proverb. 3. *Honora Dominum de tua substantia.* Ad substantiam autem hominis pertinet quidquid justè possidet. Ergo de omnibus justè possessis, potest fieri oblatio.

CONCLUSIO.

*De injustè acquisitis & possessis non licet oblationem facere, de aliis verò omnibus justè possessis, quia secundum legem novam omnis creatura est munda quantum ex se est. oblatio fieri potest; per accidens tamen, ut putà, si quippiam vergat in alterius detrimentum, de eo oblationem facere non licet.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut August. dicit in lib. * de Verbis Domini (Serm. 35.) *Si deprædareris aliquem invalidum, & de spoliis ejus dares alicui judici, si pro te judicaret, tanta vis est justitiæ ut & tibi displiceret. Non est talis Deus tuus, qualis non debes esse nec tu.* Et ideo dicitur Eccles. 34. *Immolantis ex iniquo oblatio est maculata.* Unde patet quod de injustè acquisitis & possessis non potest oblatio fieri. In veteri autem lege, in qua figuræ serviebatur, quædam propter significationem reputabantur immunda, quæ offerre non licebat: Sed in lege nova, omnis creatura Dei reputatur munda, ut dicitur ad Tit. 1. Et ideo, quantum est de se, de quolibet licitè possesso potest oblatio fieri. Per accidens tamen contingit quod de aliquo licitè possesso oblatio fieri non potest, putà, si vergat in detrimentum alterius, ut si filius aliquis offerat Deo id unde debet patrem nutrire. Quod Dominus improbat Matth. 15. Vel propter scandalum, vel propter contemptum, vel aliquid aliud hujusmodi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in veteri lege prohibebatur oblatio de mercede prostibuli, propter immunditiam: In nova autem lege propter scandalum, ne videatur Ecclesia favere peccato, si de lucro peccati oblationem recipiat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd canis secundum legem reputabatur animal immundum: Alia tamen animalia immunda redimebantur, & eorum pretium poterat offerri, secundum illud Levit. ult. *Si immundum animal est, redimet qui obtulerit.* Sed canis nec offerebatur, nec redimebatur: Tum quia idololatræ canibus utebantur in sacrificiis idolorum: Tum etiam quia significant rapacitatem: de qua non potest fieri oblatio. Sed hæc prohibitio cessat in nova lege.

AD TERTIUM dicendum, quòd oblatio animalis cæci vel claudi reddebatur illicita tripliciter. Uno modo ratione ejus ad quod offerebatur. Unde dicitur Malach. 1. *Si offeratis cæcum ad immolandum, nonne malum est?* Sacrificia autem oportebat esse immaculata. Secundò, ex contemptu. Unde ibidem subditur: *Vos polluistis nomen meum in eo quod dicitis, Mensa Domini contaminata est. & quod superponitur, contemptibile est.* Tertiò modo, ex voto præcedenti, ex quo obligatur homo ut integrum reddat quod vovit. Unde ibidem subditur, *Maledictus dolosus, qui habet in grege suo masculum, & votum faciens immolat debile Domino.* Et hæ causæ eædem manent in lege nova; quibus tamen cessantibus non est illicitum.

ARTICULUS IV.

*Utrum ad primitias solvendas homines teneantur.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd ad primitias solvendas homines non teneantur. Quia Exod. 13. data lege primogenitorum, subditur, *Erit quasi signum in manu tua, & ita videtur esse præceptum ceremoniale.* Sed præcepta ceremonialia non sunt servanda in lege nova. Ergo neque primitiæ sunt solvendæ.

¶ 2. Præterea, Primitiæ offerebantur Domino pro speciali beneficio illi populo exhibito. Unde dicitur Deuter. 26. *Tolles de cunctis frugibus tuis primitias, accedésque ad sacerdotem qui fuerit in diebus illis, & dices ad eum: Profiteor hodie coram Domino Deo tuo quod ingressus sum terram pro qua juravit patribus nostris, ut daret eam nobis.* Ergo aliæ nationes non tenentur ad primitias solvendas.

¶ 3. Præterea, Illud ad quod aliquis tenetur, debet esse determinatum. Sed non invenitur, nec in nova lege nec in veteri determinata quantitas primitiarum. Ergo ad eas solvendas non tenentur homines ex necessitate.

SED CONTRA est. quod dicitur 16. * quæst. 7. *oportet decimas & primitias, quas de jure sacerdotum esse sentimus, ab omni populo accipere.*

CONCLUSIO.

*Tenentur omnes de fructibus à se ex terra perceptis primitias solvere: in lege quidem veteri secundum legis determinationem; in nova vero secundum regionis & Ecclesiæ consuetudinem.*

RESPONDEO dicendum, quòd primitiæ ad quoddam genus oblationum pertinent: quia Deo exhibentur cum quadam professione, ut habetur Deuter. 26. Unde & ibidem subditur: *Suscipiens Sacerdos cartallum* (scilicet primitiarum) *de manu ejus qui defert primitias, ponet ante altare * omni Dei tui.* Et postea mandatur ei quod dicat. *Idcirco nunc offero primitias frugum terræ, quas Dominus dedit mihi.* Offerebantur autem primitiæ ex speciali causa, scilicet in recognitionem divini beneficij: quasi aliquis profiteatur se à Deo fructus terræ percipere, & ideo se teneri ad aliquid de hujusmodi Deo exhibendum secundum illud, 1. Paralip.

Marginal notes: § In corp. art. — * Ad Heliod. de laude vitæ solitariæ à medio tom. 1. — † Habetur 10. q. 1. cap. Hanc consuetudinem. — † Refertur similiter 12. qu. 1. cap. habebat Ex Hier. Matth. 17 in fine. tom. 9. — * Citatum in argum. Sed contra. — * Ser. 35. ante med. tom 10. — * 16. q. 7. c. Decimas.

Paralip. ult. *Quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Et quia Deo debemus exhibere id quod præcipuum est, ideo primitias quasi præcipuum aliquid de fructibus terræ, præceptum fuit Deo offerre. Et quia sacerdos *constituitur pro populo in his quæ sunt ad Deum*, ideo primitiæ oblatæ à populo in usum sacerdotum cedebant. Unde dicitur Num. 18. *Locutus est Dominus ad Aaron: Ecce dedi tibi custodiam primitiarum mearum.* Pertinet autem ad jus naturale, ut homo ex rebus sibi datis à Deo, aliquid exhibeat ad ejus honorem: Sed quod talibus personis exhibeatur, aut de primis fructibus, aut in tali quantitate, hoc quidem fuit in veteri lege jure divino determinatum; in nova autem lege definitur per determinationem Ecclesiæ, ex qua homines obligantur ut primitias solvant secundùm consuetudinem patriæ, & indigentiam ministrorum Ecclesiæ.

**Ad primum** ergo dicendum, quòd ceremonialia propriè erant in signum futuri, & ideo ad præsentiam veritatis significatæ cessaverunt. Oblatio autem primitiarum fuit in signum præteriti beneficij: ex quo etiam debitum recognitionis causatur secundum dictamen rationis naturalis: & ideo, in generali hujusmodi obligatio manet.

**Ad secundum** dicendum, quòd primitiæ offerebantur in veteri lege, non solum propter beneficium terræ promissionis datæ à Deo, sed etiam propter beneficium fructuum terræ à Deo datorum. Unde dicitur Deutero. 26. *Offero primitias frugum terræ quas Dominus dedit mihi.* Et hæc secunda causa apud omnes est communis. Potest etiam dici, quod sicut Iudæis speciali quodam beneficio, terram promissionis contulit Deus; ita generali beneficio, toti humano generi contulit terræ dominium, secundum illud Psal. 113. *Terram dedit filiis hominum.*

**Ad tertium** dicendum, quòd sicut * Hieron. dicit ex majorum traditione introductum est, quòd qui plurimum, quadragesimam partem dabant sacerdotibus loco primitiarum: qui minimum, sexagesimam. Unde videtur quod inter hos terminos sint primitiæ offerendæ, secundum consuetudinem patriæ. Rationabiliter tamen primitiarum quantitas non fuit determinata in lege: quia, sicut * dictum est, primitiæ dantur per modum oblationis, de cujus ratione est quod sint voluntariæ.

* Refertur in ex. l. 3, in 10. c. 1 e medio ibus.
* In corp. art.

## QUÆSTIO LXXXVII.

*De decimis, in quatuor articulos divisa.*

POstea considerandum est de decimis.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum homines teneantur ad solvendas decimas ex necessitate præcepti.

¶ Secundò, de quibus rebus sint decimæ dandæ.

¶ Tertiò, quibus debeant dari.

¶ Quartò, quibus competat eas dare.

## QUÆSTIONIS LXXXVII.

### De Decimis,

Quadripartitò divisæ,

**Axioma.**

1 *Ex juris* 1 *naturalis præscripta, atque etiam ex legis*
3 *Ecclesiasticæ constitutione,* 3 *sacerdotibus curam anima-*
2 *rum gerentibus, decimas* 2 *eorum quæ justè possidentur, secundum receptam suæ regionis consuetudinem, populus solvere debet: licet interim & Ecclesia partem statuere solvendam possit, & sacerdotes in iis locis, in quibus decimæ solvi desuerunt, earum solutionem laudabiliter populo remittant.* 4 *Clerici verò illorum bo-*
4 *norum nomine, quæ pro spiritualium seminatione ipsis sunt assignata, nullas debent decimas: Aliorum autem bonorum quæ possident, nomine, non minorem quàm reliquus populus, decimas solvendi sustinent obligationem.*

### Articulus primus.

*Utrum homines teneantur dare decimas, ex necessitate præcepti.*

AD primum sic proceditur. Videtur quòd homines non teneantur dare decimas ex necessitate præcepti. Præceptum enim de solutione decimarum in lege veteri datur, ut patet Levit. 27. *Omnes decimæ terræ, sive de frugibus, sive de pomis arborum, Domini sunt.* Et infrà: *Omnium decimarum ovis, & bovis, & capræ quæ sub pastoris virga transeunt, quidquid decimum venerit sanctificabitur Domino.* Non autem potest computari hoc inter præcepta moralia: quia ratio naturalis non dictat quod decima pars debeat magis dari, quam nona, vel undecima. Ergo vel est præceptum judiciale, vel ceremoniale. Sed, sicut suprà * dictum est, tempore gratiæ non obligantur homines neque ad præcepta ceremonialia, neque ad judicialia veteris legis. Ergo homines nunc non obligantur ad decimarum solutionem.

Quod. 2. art. 8. Et quo. 6. a. 10. co. Et Hc. 7. co. 1. c. 1. & seq. extr. de decimis.

* 1. 2. q. 103. ar. 3. & q. 104. art. 3.

¶ 2. Præterea, Illa sola homines observare tenentur tempore gratiæ, quæ à Christo per Apostolos sunt mandata, secundum illud Matth. ult. *Docentes eos servare omnia quæcunque mandavi vobis.* Et Paulus dicit Actuum 20. *Non enim subterfugi quo minus annunciarem vobis omne consilium Dei.* Sed neque in doctrina Christi, neque in doctrina Apostolorum, aliquid continetur de solutione decimarum. Nam quod Dominus de decimis dicit Matth. 23. *Væ vobis qui decimatis mentam & anethum, &c. Hæc oportuit facere*; ad tempus præteritum legalis observantiæ referendum videtur. Dicit enim † Hilar. super Matth. (Canone 24.) *Decimatio illa olerum, quæ in præfigurationem futurorum erat utilis, non debebat omitti.* Ergo homines tempore gratiæ non tenentur ad decimarum solutionem.

† Canone 24. circa med.

¶ 3. Præterea, Homines tempore gratiæ non magis tenentur ad observantiam legalium, quàm ante legem. Sed ante legem non dabantur decimæ ex præcepto, sed solùm ex voto: Legitur enim Genes. 28. quod *Iacob vovit votum dicens: Si fuerit Deus mecum; & custodierit me in via qua ambulo*, &c. *cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi.* Ergo etiam neque tempore gratiæ tenentur homines ad decimarum solutionem.

¶ 4. Præterea, In veteri lege tenebantur homines ad triplices decimas solvendas: quarum quasdam solvebant Levitis. Dicitur enim Numer. 18. *Levitæ decimarum oblatione contenti erunt, quas in usus eorum & necessaria separavi.* Erant quoque aliæ decimæ de quibus legitur Deuter. 14. *Decimam partem separabis de cunctis fructibus tuis qui nascuntur in terra per annos singulos. & comedes in conspectu Domini Dei tui, in loco quem elegerit Deus.* Erant quoque & aliæ decimæ, de quibus ibidem subditur: *Anno tertio separabis aliam decimam ex omnibus quæ nascuntur tibi eo tempore, & repones intra januas tuas, venietque Levites qui aliam non habet partem, neque possessionem tecum & peregrinus, ac pupillus & vidua qui intra portas tuas sunt, & comedent, & saturabuntur.* Sed ad secundas & tertias decimas homines non tenentur tempore gratiæ. Ergo neque ad primas.

¶ 5. Præterea, Quod sine determinatione temporis debetur, nisi statim solvatur, obligat ad peccatum. Si ergo homines tempore gratiæ obligarentur ex necessitate præcepti ad decimas solvendas, in terris in quibus decimæ non solvuntur, omnes essent in peccato mortali: & per consequens etiam ministri Ecclesiæ, dissimulando, quod videtur inconveniens. Non ergo homines tempore gratiæ ex necessitate tenentur ad solutionem decimarum.

**Sed contra** est, quòd Aug. dicit, & habetur * 16. q. 1. *Decimæ ex debito requiruntur: & qui eas dare noluerint, res alienas invadunt.*

* Aug. in Ser. 1. Dominica 11. post Tri. to. 10. Et habetur 16 q. 1. c. Decimæ, à medio.

**Conclusio.**

*Tenentur omnes ad decimarum solutionem, & jure naturæ, & Ecclesiæ institutione per quam aliam partem quam decimam solvendam esse statui posset.*

**Respondeo** dicendum, quòd decimæ in veteri lege dabantur ad sustentationem ministrorum Dei. Vnde dicitur Malac. 3. *Inferte omnem decimationem in horreum meum, ut sit cibus in domo mea.* Unde præceptum de solutione decimarum, partim quidem erat morale, inditum naturali ratione: partim autem erat judiciale, ex divina institutione robur habens. Quod enim eis qui divino cultui ministrabant ad salutem populi totius, populus necessaria victus ministraret, ratio naturalis dictat: sicut & his qui communi utilitati invigilant, scilicet Principibus & militibus & aliis hujusmodi, stipendia victus debentur à populo. Unde & Apostolus hoc probat 1. ad Corinth. 9. per humanas consuetudines, dicens: *Quis militat suis stipendiis unquam, aut quis plantat vineam, & de fructibus ejus non edit?* Sed determinatio certæ partis exhibendæ ministris divini cultus, non est de jure naturali, sed est introducta institutione divina secundum conditionem illius populi cui lex dabatur, qui cum in duodecim tribus esset divisus, duodecima tribus, scilicet Levitica, quæ tota erat ministeriis divinis mancipata, possessiones non habebat, unde sustentaretur. Unde convenienter institutum est, ut reliquæ undecim tribus decimam partem suorum proventuum Levitis darent: ut honorabiliùs viverent; & quia etiam aliqui per negligentiam erant transgressores futuri. Unde quantum ad determinationem decimæ partis, erat judiciale; sicut & alia multa specialiter in illo populo instituta erant ad æqualitatem inter homines ad invicem conservandam secundum populi illius conditionem; quæ judicialia præcepta dicuntur: licet ex consequenti aliquid significarent in futurum, sicut & omnia eorum facta, secundum illud 1. ad Corinth. 10. *Omnia in figura contingebant illis.* In quo conveniebant cum ceremonialibus præceptis, quæ principaliter instituta erant ad significandum aliquid futurum. Unde & præceptum de decimis persolvendis, significat aliquid in futurum. Qui enim decimam dat, quæ est perfectionis signum (eo quòd denarius est quodammodo numerus perfectus, quasi *primus limes numerorum*, ultra quem numeri non procedunt, sed reiterantur ab uno) novem sibi partibus reservatis; protestatur, quasi in quodam signo, ad se pertinere imperfectionem; perfectionem verò quæ erat futura per Christum esse expectandam à Deo. Nec tamen propter hoc est ceremoniale præceptum sed judiciale, ut dictum * est. Est autem hæc differentia inter ceremonialia & judicialia legis præcepta, ut suprà † diximus (1. 2. quæst. 104. art. 3.) quòd ceremonialia illicitum est observare tempore legis novæ: Iudicialia verò, etsi non obligent tempore gratiæ, tamen possunt observari absque peccato; & ad eorum observantiam aliqui obligantur, si statuantur auctoritate eorum quorum est condere legem. Sicut præceptum judiciale veteris legis est, quòd qui furatus fuerit ovem, reddat quatuor oves, ut legitur Exod. 22. Quod si ab aliquo Rege statuantur, tenentur ejus subditi observare. Ita etiam determinatio decimæ partis solvendæ, est auctoritate Ecclesiæ, tempore novæ legis instituta, secundum quandam humanitatem: ut scilicet non minus populus novæ legis ministris novi testamenti exhiberet, quàm populus veteris legis ministris veteris testamenti

* In isto art.
† 1. 2. q. 104. a. 3.

stamenti exhibebat: cùm tamen populus novæ legis ad majora obligetur, secundum illud Matth. 5. *Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum & Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum*, & cum ministri novi testamenti sint majoris dignitatis, quàm ministri veteris testamenti, ut probat Apostolus 2. ad Corint. 3. Sic ergo patet quòd ad solutionem decimarum homines tenentur, partim quidem ex jure naturali, partim etiam ex institutione Ecclesiæ. Quæ tamen pensatis opportunitatibus temporum, & personarum, posset aliam partem determinare solvendam. Et per hoc patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quòd præceptum de solutione decimarum, quantum ad id quod erat morale, datum est in Evangelio à Domino, ubi dicit Matth. 10. *Dignus est operarius mercede sua.* Et etiam ab Apostolo, ut patet 1. ad Cor. 9. Sed determinatio certæ partis est reservata ordinationi Ecclesiæ.

AD TERTIUM dicendum, quod ante tempus veteris legis, non erant determinati ministri divini cultus; sed dicitur quod primogeniti erant Sacerdotes, qui duplicem portionem accipiebant. Et ideo, etiam non erat determinata aliqua pars exhibenda ministris divini cultus: sed ubi aliquis occurrebat, unusquisque dabat ei propria sponte quod sibi videbatur: Sicut Abraham quodam prophetico instinctu dedit decimas Melchisedech Sacerdoti Dei summi, ut dicitur Genes. 14. Et similiter Iacob decimas vovit se daturum (Genes. 28.) quamvis non videatur decimas vovisse quasi aliquibus ministris exhibendas, sed in divinum cultum, putà ad sacrificiorum consummationem. Vnde signanter dicit, *Offeram tibi decimas.*

AD QUARTUM dicendum, quòd secundæ decimæ quæ reservabantur ad sacrificia offerenda, locum in nova lege non habent cessantibus legalibus victimis. Tertiæ verò decimæ, quas cum pauperibus comedere debebant, in nova lege augentur; per hoc quòd Dominus non solùm decimam partem, sed etiam omnia superflua pauperibus jubet exhiberi, secundum illud Lucæ 11. *Quod superest, date eleemosynam.* Ipsæ etiam decimæ quæ ministris Ecclesiæ dantur, per eos debent in usus pauperum dispensari.

AD QUINTUM dicendum, quòd ministri Ecclesiæ majorem curam debent habere spiritualium bonorum in populo promovendorum, quàm temporalium colligendorum. Et ideo Apostolus noluit uti potestate sibi à Domino tradita, ut scilicet acciperet stipendia victus ab his quibus Evangelium prædicabat; ne daretur aliquod impedimentum Evangelio Christi. Nec tamen peccabant illi qui ei non subveniebant: Alioquin Apostolus eos corrigere non omisisset. Et similiter laudabiliter ministri Ecclesiæ, decimas Ecclesiæ non requirunt: ubi sine scandalo requiri non possent, propter dissuetudinem, vel propter aliquam aliam causam. Nec tamen sunt in statu damnationis qui non solvunt in locis illis in quibus Ecclesia non petit; nisi fortè propter obstinationem animi, habentes voluntatem non solvendi, etiam si ab eis peterentur.

## ARTICULUS II.

*Vtrum de omnibus teneantur homines decimas dare.*

*c. pervenit & c. nuncios extra, de decimis.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd non de omnibus teneantur homines decimas dare. Solutio enim decimarum videtur esse ex veteri lege introducta. Sed in veteri lege nullum præceptum datur de personalibus decimis, quæ scilicet solvuntur de his quæ aliquis acquirit ex proprio actu, putà de mercationibus, vel de militia. Ergo de talibus decimas nullus solvere tenetur.

§ 2. Præterea, De male acquisitis non debet fieri oblatio, ut supra dictum* est (qu. 8. art. 3.) Sed oblationes quæ immediatè Deo exhibentur, magis videntur pertinere ad divinum cultum, quam decimæ, quæ exhibentur ministris: Ergo etiam nec decimæ de male acquisitis sunt solvendæ.

** qu. pr. art. 3.*

§ 3. Præterea, Levit. ult. Non mandatur solvi decima nisi *de frugibus & pomis arborum, & animalibus quæ transeunt sub virga pastoris.* Sed præter hæc sunt quædam alia minuta, quæ homini proveniunt: sicut herbæ quæ nascuntur in horto, & alia hujusmodi. Ergo nec de illis homo decimas dare tenetur.

§ 4. Præterea, Homo non potest solvere nisi id quod est in ejus potestate: Sed non omnia quæ proveniunt homini de fructibus agrorum aut animalium, remanent in ejus potestate: Quia quædam aliquando subtrahuntur per furtum vel rapinam: Quædam verò quandoque in alium transferuntur per venditionem: Quædam etiam aliis debentur, sicut Principibus debentur tributa, & operariis debentur mercedes. Ergo de his non tenetur aliquis decimas dare.

SED CONTRA est, quòd dicitur Genes. 28. *Cunctorum quæ dederis mihi, decimas offeram tibi*, sed omnia quæ homo habet sunt ei data divinitus. Ergo de omnibus debet decimas dare.

### CONCLUSIO.

*De omnibus, quæ homo possidet, cum carnalia sint, decimæ, secundum consuetudinem regionis, & indigentiam ministrorum Ecclesiæ, solvendæ sunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd de unaquaque re præcipuè est judicandum secundum ejus radicem. Radix autem solutionis decimarum, est debitum, quo seminantibus spiritalia, debentur carnalia, secundum illud Apostoli 1. Corinth. 9. *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus?* Quasi per oppositum dicat: *Non magnum est si carnalia vestra metamus.* Super hoc enim debitum fundavit Ecclesia determinationem solutionis decimarum: Omnia autem quæcunque homo possidet, sub carnalibus continentur: & ideo de omnibus possessis decimæ sunt solvendæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd specialis ratio fuit quare in veteri lege non fuit datum præceptum de personalibus decimis, secundum conditionem populi illius: quia scilicet omnes aliæ tribus certas possessiones habebant, de quibus poterant sufficienter providere Levitis, qui carebant possessionibus: non autem interdicebatur eis quin de aliis operibus honestis lucrarentur, sicut & alij Iudæi, sed populus novæ legis est ubique per mundum diffusus; quorum plurimi possessiones non habent, sed de aliquibus negotiis vivunt: qui nihil conferrent ad subsidium ministrorum Dei, si de eorum negotiis decimas non solverent. Ministris etiam novæ legis arctius interdicitur ne se ingerant negotiis lucrativis, secundum illud 2. ad Timoth. 2. *Nemo militans Deo implicat se secularibus negotiis.* Et ideo, in nova lege tenentur homines ad decimas personales, secundum consuetudinem patriæ & indigentiam ministrorum. Vnde August.* dicit, & habetur 16. q. 1. (ubi sup.) cap. Decimæ. *De militia, de negotio, & artificio, redde decimas.*

** In ser. 1. Dominica 12. post Trin. 10. Et habetur 16. q. 1. c. decimæ.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd aliqua malè acquiruntur dupliciter. Uno modo, quia ipsa acquisitio est injusta, putà quæ acquiruntur per rapinam, aut furtum, aut usuram: quæ homo tenetur restituere, non autem de eis decimas dare, tamen si aliquis ager sit emptus de usura, de fructu ejus tenetur usurarius decimas dare: quia fructus illi non sunt ex usura, sed ex Dei munere. Quædam vero dicuntur malè acquisita, quia acquiruntur ex turpi causa: sicut de meretricio, & histrionatu, & aliis hujusmodi: quæ non tenentur restituere. Unde de talibus tenentur decimas dare, secundum modum aliarum personalium decimarum: Tamen Ecclesia non debet eas recipere quandiu sunt in peccato, ne videatur eorum peccatis communicare: sed postquam pœnituerint, possunt ab eis de his recipi decimæ

AD TERTIUM dicendum, quòd ea quæ ordinantur in finem, sunt judicanda secundum quod competunt fini. Decimarum autem solutio est debita, non propter se, sed propter ministros: quorum honestati non convenit ut etiam minima exacta diligentia requirant. Hoc enim in vitium computatur, ut patet per Philosoph. in 4.* Ethic. (cap. 7.) Et ideo lex vetus non determinavit ut de hujusmodi minutis rebus decimæ dentur, sed reliquit hoc arbitrio dare volentium: quia minima, quasi nihil computantur. Unde Pharisæi, quasi perfectam legis justitiam sibi ascribentes, etiam de his minutis decimas solvebant. Nec tamen de hoc reprehenduntur à Domino: sed solum de hoc quòd majora, scilicet spiritualia præcepta, contemnebant. Magis autem de hoc eos secundum se, commendabiles esse ostendit, dicens: *Hæc oportuit facere*, scilicet tempore legis, ut Chrysost.* exponit: quod etiam videtur magis in quandam decentiam sonare, quam in obligationem. Unde & nunc de hujusmodi minutis rebus non tenentur homines decimas dare, nisi fortè propter consuetudinem patriæ.

** l. 4. c. 8. aliquantulum à medio 5.*

** Ho. 44. in Matth. in opere imperfecto, à me. illius c. 2.*

AD QUARTUM dicendum, quòd de his quæ furto vel rapina tolluntur, ille à quo auferuntur, decimas solvere non tenetur antequam recuperet, nisi fortè propter culpam vel negligentiam suam damnum incurrerit: quia ex hoc Ecclesia non debet damnificari. Si verò vendat triticum non decimatum, potest Ecclesia decimas exigere Ecclesiæ debitas, & ab emptore, quia habet rem Ecclesiæ debitam: & à venditore, quia quantum est de se Ecclesiam defraudavit. Uno tamen solvente, alius non tenetur. Debentur autem decimæ de fructibus terræ inquantum proveniunt ex divino munere. Et ideo decimæ non cadunt sub tributo, nec etiam sunt obnoxiæ mercedi operariorum. Et ideo non debent prius deduci tributa, & pretium operariorum, quam solvantur decimæ; sed ante omnia debent decimæ solvi ex integris fructibus (ut Extra de Decimis habetur ubi sup.)

## ARTICULUS III.

*Vtrum decimæ sint clericis dandæ.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd decimæ non sint clericis dandæ. Levitis enim in veteri testamento decimæ dabantur, quia non habebant aliquam partem in possessionibus populi, ut habetur Num. 18. Sed clerici in novo testamento habent possessiones, & patrimoniales interdum, & Ecclesiasticas: recipiunt insuper primitias & oblationes pro vivis & mortuis. Superfluum ergo est quod eis decimæ dentur.

*c. quamvis extra, de decimis.*

§ 2. Præterea, Contingit quandoque quòd aliquis habet domicilium in una parochia, & colit agros in alia. Vel, aliquis pastor ducit gregem per unam partem anni in terminis unius parochiæ, & alia parte anni in terminis alterius: vel, habet ovile in una parochia, & pascit oves in alia. In quibus, & consimilibus casibus, non videtur posse distingui quibus clericis sint decimæ solvendæ. Ergo non videtur quod aliquibus clericis determinatè sint solvendæ decimæ.

§ 3. Præterea, Generalis consuetudo habet in quibusdam terris quod milites decimas ab Ecclesia in feudum tenent. Religiosi etiam quidam decimas accipiunt. Non ergo videtur quod solum clericis curam animarum habentibus decimæ debeantur.

SED CONTRA est, quod dicitur Num. 18. *Filiis Levi dedi omnes decimas Israël in possessionem, pro ministerio, quo serviunt mihi*

*mihi in tabernaculo*: Sed filiis Levi succedunt clerici in novo testamento. Ergo solis clericis decimæ debentur.

CONCLUSIO.

*Quanquam decimarum jus ad solos clericos spectet, possunt tamen etiam ad laicos decimæ pervenire.*

RESPONDEO dicendum, quòd circa decimas duo sunt consideranda, scilicet ipsum jus accipiendi decimas, & ipsæ res quæ nomine decimæ dantur. Ius autem accipiendi decimas spirituale est; Consequitur enim illud debitum, quo ministris altaris debentur sumptus de ministerio, & quo seminantibus spiritualia debentur temporalia: quod ad solos clericos pertinet habentes curam animarum, & ideo eis solis competit hoc jus habere. Res autem quæ nomine decimarum dantur, corporales sunt: Unde possunt in usum quorumlibet cedere; & sic possunt etiam ad laicos pervenire.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in veteri lege, sicut dictum * est, speciales quædam decimæ deputabantur subventioni pauperum: Sed in nova lege decimæ dantur clericis, non solùm propter sui sustentationem, sed etiam ut ex eis subveniant pauperibus: & ideo non superfluunt, sed ad hoc necessariæ sunt possessiones Ecclesiasticæ, & oblationes, & primitiæ, simul cum decimis.

* Art. 1. huius q. ad 4 præcipui.

AD SECUNDUM dicendum, quòd decimæ personales debentur Ecclesiæ in cujus parochia homo habitat: decimæ verò prædiales rationabiliter magis videntur pertinere ad Ecclesiam in cujus terminis prædia sita sunt: Tamen jura determinant quòd in hoc servetur consuetudo diu obtenta (ut cap. *Ad Apostolicæ Noveris* ex Lucio 3. & ex Alexandro 3. cap. *Cum sint* colligi potest.) Pastor autem qui diversis temporibus in duabus parochiis gregem pascit, debet proportionaliter utrique Ecclesiæ decimas solvere. Et quia ex pascuis fructus gregis proveniunt, magis debetur decima gregis, Ecclesiæ in cujus territorio grex pascitur, quàm illi in cujus territorio ovile locatur.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut res nomine decimæ acceptas potest Ecclesia alicui laico tradere: ita etiam potest ei concedere ut dandas decimas ipsi accipiant, jure accipiendi ministris Ecclesiæ reservato; sive pro necessitate Ecclesiæ (sicut quibusdam militibus decimæ debentur, in feudum per Ecclesiam concessæ) sive etiam ad subventionem pauperum: sicut quibusdam religiosis laicis, vel non habentibus curam animarum, aliquæ decimæ sunt concessæ, per modum eleemosynæ. Quibusdam tamen religiosis competit accipere decimas ex eo quòd habent curam animarum.

ARTICULUS IV.

*Vtrum etiam clerici teneantur decimas dare.*

c. novum genus extra, de decimis.

AD QVARTUM sic proceditur. Videtur quòd etiam clerici teneantur decimas dare. Quia de jure communi Ecclesia parochialis debet recipere decimas prædiorum quæ in territorio ejus sunt. Contingit autem quandoque quòd clerici habent in territorio alicujus parochialis Ecclesiæ aliqua prædia propria, vel etiam aliqua alia Ecclesia habet ibi possessiones ecclesiasticas. Ergo videtur quòd clerici teneantur dare prædiales decimas.

¶ 2. Præterea, Aliqui religiosi sunt clerici, qui tamen tenentur dare decimas Ecclesiis ratione prædiorum, quæ etiam manibus propriis excolunt. Ergo videtur quòd clerici non sint immunes à solutione decimarum.

¶ 3. Præterea, Sicut Numer. 18. præcipitur, quòd Levitæ à populo decimas accipiant, ita etiam præcipitur quòd ipse dent decimas summo sacerdoti. Ergo qua ratione laici debent dare decimas clericis, eadem ratione clerici debent dare decimas summo Pontifici.

¶ 4. Præterea, Sicut decimæ debent cedere in sustentationem clericorum, ita etiam debent cedere in subventionem pauperum. Si ergo clerici excusantur à solutione decimarum, pari ratione excusantur & pauperes. Hoc autem est falsum. Ergo & primum.

SED CONTRA est, quod dicit * Decretalis Paschalis Papæ (2. Extra de primitiis & decimis.) *Novum genus exactionis est, ut clerici à clericis decimas exigant.*

* c. novum genus extra, de decimis.

CONCLUSIO.

*Clerici, inquantum clerici, decimas dare non tenentur, ut verò possessores propriorum bonorum, eas solvere tenentur.*

RESPONDEO dicendum, quòd idem non potest esse causa dandi & recipiendi, sicut nec causa agendi & patiendi. Contingit autem ex diversis causis & respectu diversorum, eundem esse dantem & recipientem, sicut agentem & patientem. Clericis autem inquantum sunt ministri altaris, spiritualia populo seminantes, decimæ à fidelibus debentur. Unde tales clerici, inquantum clerici sunt, id est inquantum habent Ecclesiasticas possessiones, decimas solvere non tenentur. Ex alia verò causa, scilicet propter hoc quòd possident proprio jure, vel ex successione parentum, vel ex emptione, vel quocunque hujusmodi modo, sunt ad decimas solvendas obligati.

Unde patet responsio AD PRIMUM, quia clerici de propriis prædiis tenentur solvere decimas parochiali Ecclesiæ, sicut & alij etiam si ipsi sint ejusdem Ecclesiæ clerici: quia aliud est habere aliquid ut proprium, aliud ut commune. Prædia verò Ecclesiæ non sunt ad decimas solvendas obligata, etiam si sint intra terminos alterius parochiæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd religiosi qui sunt clerici, si habeant curam animarum, spiritualia populo dispensantes, non tenentur decimas dare, sed possunt eas recipere. De aliis verò religiosis etiam si sint clerici, qui non dispensant populo spiritualia, est alia ratio. Ipsi enim tenentur de jure communi decimas dare: habent tamen aliquam immunitatem secundum diversas concessiones eis à Sede Apostolica factas.

AD TERTIUM dicendum, quòd in veteri lege primitiæ debebantur sacerdotibus, decimæ autem Levitis. Et quia sub sacerdotibus Levitæ erant: Dominus mandavit, ut ipsi loco primitiarum solverent summo sacerdoti decimam decimæ. Unde nunc, eadem ratione tenentur clerici summo Pontifici decimam dare si exigeret. Naturalis enim ratio dictat, ut illi qui habet curam de communi multitudinis statu, provideatur de bonis omnibus, unde possit exequi ea quæ pertinent ad communem salutem.

AD QUARTUM dicendum, quòd decimæ debent cedere in subventionem pauperum, per dispensationem clericorum. Et ideo pauperes non habent causam accipiendi decimas, sed tenentur eas dare.

## QUÆSTIO LXXXVIII.

*De voto, per quod quippiam Deo homines promittunt, in duodecim articulos divisa.*

DEinde considerandum est de voto, per quod aliquid Deo promittitur.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, quid sit votum.
¶ Secundò, quid cadat sub voto.
¶ Tertiò, de obligatione voti.
¶ Quartò, de utilitate vovendi.
¶ Quintò, cujus virtutis sit actus.
¶ Sextò, utrum magis meritorium sit facere aliquid ex voto, quàm sine voto.
¶ Septimò, de solemnitate voti.
¶ Octavò, utrum possint vovere qui sunt potestati alterius subjecti.
¶ Nonò, utrum pueri possint voto obligari ad religionis ingressum.
¶ Decimò, utrum votum sit dispensabile, vel commutabile.
¶ Undecimò, utrum in solemni voto continentiæ possit dispensari.
¶ Duodecimò, utrum requiratur in dispensatione voti, superioris auctoritas.

QUÆSTIONIS LXXXVIII,
De Voto,
In duodecim partes distributæ,
AXIOMA.

1 *Votum* [1] *(si propria ejus spectetur natura) nihil aliud*
9 *est, nisi sponsionis quoddam genus, quo quispiam* [9] *ætatis aut saltem rationis naturæ deliberatione & proposito*
2 *antegressis,* [2] *aliquod excellens bonum, quod in sua li-*
8 *bera* [8] *potestate situm est, Deo sponte promittit. Estque*
5. 3 *latriæ* [5] *actus summa* [3] *religione servandus, tum propter fidem per ipsum divinæ majestati datam, tum*
4 *etiam propter ejus non* [4] *mediocrem utilitatem: quippe*
6 *quo fit eadem* [6] *recta opera ab aliquo virtutis genere profecta, majoris & ponderis & meriti sint apud*
7 *Deum, quàm aliàs erant futura.* [7] *Redditur autem solemne per sacri ordinis susceptionem, atque etiam per monastici instituti professionem. Cæterùm tametsi omnia ferme votorum genera, & dum vel inutilia vel no-*
10 *xia esse incipiunt, aut penitus* [10] *tolli, aut*
12 *in* [12] *alia laudabilia opera commutari (non quidem privata, sed publica Præsidum authoritate) possunt, quæ tamen cum eo quod Ecclesiastica potestate tolli non*
11 *potest, necessariò cohærent (quemadmodum* [11] *continentiæ votum cum monastici instituti professione) ea nullam neque permutationis variationem, neque dispensationis relaxationem, per ullos (quantacunque sint authoritatis) Ecclesiæ præfectos, admittunt.*

ARTICULUS I.

*Vtrum votum consistat in solo proposito voluntatis.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd votum consistat in solo proposito voluntatis. Quia secundum quosdam, *votum est conceptio boni propositi cum animi deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat*: Sed conceptio boni propositi, cum omnibus quæ adduntur, potest in solo motu voluntatis consistere. Ergo votum in solo proposito voluntatis consistit.

4. di. 38. q. 1. ar. 1. q. 1.

¶ 2. Præterea, Ipsum nomen voti videtur à voluntate assumptum: dicitur enim aliquis proprio voto facere, quæ voluntariè facit. Sed propositum est actus voluntatis, promissio autem rationis: Ergo votum in solo actu voluntatis consistit.

¶ 3. Præterea, Dominus dicit Luc. 9. *Nemo mittens manum ad aratrum, & aspiciens retro, aptus est regno Dei*: Sed aliquis ex hoc ipso quod habet propositum benefaciendi, mittit manum ad aratrum. Ergo si aspiciat retro, desistens à bono proposito, non est aptus regno Dei. Ex solo ergo bono proposito aliquis obligatur apud Deum, etiam nulla promissione facta. Et ita videtur, quod in solo proposito voluntatis votum consistat.

SED CONTRA est, quod dicitur Eccleſ. 5. *Si quis vovisti Deo, ne moreris reddere, diſplicet enim ei infidelis & ſtulta promiſſio.* Ergo vovere eſt promittere, & votum eſt promiſſio.

CONCLUSIO.

*Ad veram & perfectam voti rationem, tria iſta concurrere debent, deliberatio, propoſitum voluntatis, atque promiſſio.*

RESPONDEO dicendum, quòd votum quandam obligationem importat ad aliquid faciendum vel dimittendum. Obligat autem ſe homo homini ad aliquid, per modum promiſſionis, quæ eſt rationis actus, ad quam pertinet ordinare. Sicut enim homo imperando, vel deprecando ordinat quodammodo quid ſibi ab aliis fiat, ita promittendo ordinat quid ipſe pro alio facere debeat. Sed promiſſio quæ ab homine fit homini, non poteſt fieri niſi per verba vel quæcunque exteriora ſigna: Deo autem poteſt fieri promiſſio, per ſolam interiorem cogitationem: quia ut dicitur 1. Reg. 16. *Homo videt ea quæ patent, ſed Deus intuetur cor.* Exprimuntur tamen quandoque verba exteriora, vel ad ſuipſius excitationem, ſicut circa orationem dictum * eſt (qu. 83. art. 12.) vel etiam ad alios conteſtandum, ut non ſolum deſiſtant à fractione voti propter timorem Dei, ſed etiam propter reverentiam hominum. Promiſſio autem procedit ex propoſito faciendi: Propoſitum autem aliquam deliberationem præexigit, cùm ſit actus voluntatis deliberatæ: Sic ergo, ad votum tria ex neceſſitate requiruntur. Primò quidem, deliberatio: Secundò, propoſitum voluntatis: Tertiò, promiſſio, in qua perficitur ratio voti. Superadduntur verò quandoque & alia duo ad quandam voti confirmationem: ſcilicet pronuntiatio oris, ſecundum illud Pſalm. 65. *Reddam tibi vota mea quæ diſtinxerunt labia mea:* Et iterum, teſtimonium aliorum. Unde Magiſter dicit * 38. diſt. quarti libri Sententiarum, quod *votum eſt teſtificatio quædam promiſſionis ſpontaneæ, quæ Deo, & de his quæ ſunt Dei, fieri debet.* Quamvis teſtificatio poſſit ad interiorem teſtificationem propriè referri.

* qu. 83. art. 12.

* 4 Sent. d. 38. per tot. A.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod conceptio boni propoſiti non firmatur ex animi deliberatione, niſi promiſſione deliberationem conſequente.

AD SECUNDUM dicendum, quòd voluntas hominis movet rationem ad promittendum aliquid circa ea quæ ejus voluntati ſubjiciuntur. Et protanto votum à voluntate accipit nomen, quaſi à primo movente.

AD TERTIUM dicendum, quòd ille qui mittit manum ad aratrum, jam facit aliquid: ſed ille qui ſolum proponit, nondum aliquid facit. Sed quando promittit, jam incipit ſe exhibere ad faciendum: licet nondum impleat quod promittit, ſicut ille qui ponit manum ad aratrum, nondum arat: jam tamen ponit manum ad arandum.

## ARTICULUS II.

*Utrum votum ſemper debeat fieri de meliori bono.*

AD SECUNDUM ſic proceditur. Videtur quòd votum non ſemper debeat fieri de meliori bono. Dicitur enim melius bonum quod ad ſupererogationem pertinet. Sed votum non ſolùm fit de his quæ ſunt ſupererogationis, ſed etiam de his quæ pertinent ad ſalutem. Nam & in baptiſmo vovent homines abrenuntiare diabolo & pompis ejus, & fidem ſervare, ut dicit * Gloſſ. ſuper illud Pſalm. 75. *Vovete & reddite Domino Deo veſtro.* Iacob etiam vovit quòd eſſet ei Dominus in Deum, ut habetur Geneſ. 28. Hoc autem eſt maximè de neceſſitate ſalutis. Ergo votum non ſolùm fit de meliori bono.

* Sumitur ex Caſſiod. & Aug. in hoc loco.

¶ 2. Præterea, Iephte in cathalogo Sanctorum ponitur, ut patet Heb. 11. ſed ipſe filiam innocentem occidit, propter votum, ut habetur Iudic. 11. Cùm ergo occiſio innocentis non ſit melius bonum, ſed ſit ſecundum ſe illicitum; videtur quòd votum fieri poſſit non ſolùm de meliori bono, ſed etiam de illicitis.

¶ 3. Præterea, Ea quæ redundant in detrimentum perſonæ, vel quæ ad nihil ſunt utilia, non habent rationem melioris boni: Sed quandoque fiunt aliqua vota de immoderatis vigiliis, vel jejuniis, quæ vergunt in periculum perſonæ. Quandoque etiam fiunt aliqua vota de aliquibus indifferentibus & ad nihil valentibus. Ergo non ſemper votum eſt melioris boni.

SED CONTRA eſt, quòd dicitur Deut. 23. *Si nolueris polliceri, abſque peccato eris.*

CONCLUSIO.

*Votum, cùm ſit voluntaria promiſſio Deo facta, de meliori bono, hoc eſt de aliquo virtutis actu libero, qui videlicet, neque ſub neceſſitatem abſolutam, neque ſub neceſſitatem finis cadat, ſecundum propriam voti rationem eſſe debet.*

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut † dictum eſt (art. 1.) votum eſt promiſſio Deo facta: Promiſſio autem alicujus eſt quod quis pro aliquo voluntariè facit. Non enim eſſet promiſſio, ſed comminatio, ſi quis diceret ſe contra aliquem facturum. Similiter vana eſſet promiſſio, ſi quis alicui promitteret id quod ei non eſſet acceptum. Et ideo cùm omne peccatum ſit contra Deum, nec aliquod opus ſit Deo acceptum, niſi ſit virtuoſum: conſequens eſt quòd de nullo illicito, nec de aliquo indifferenti debeat fieri votum, ſed ſolum de aliquo actu virtutis. Sed quia votum promiſſionem voluntariam importat, neceſſitas autem voluntatem excludit; id quod eſt abſolutè neceſſarium eſſe vel non eſſe, nullo modo ſub voto cadit. Stultum enim eſſet, ſi quis voveret ſe eſſe moriturum, vel ſe non eſſe volaturum. Illud verò quod non habet abſolutam neceſſitatem, ſed neceſſitatem finis, putà quia ſine eo non poteſt eſſe ſalus; cadit quidem ſub voto, inquantum voluntariè fit, non autem inquantum eſt neceſſitatis. Illud autem quod neque cadit ſub neceſſitate abſoluta, neque ſub neceſſitate finis, omnino eſt voluntarium: & ideo hoc propriiſſimè cadit ſub voto. Hoc autem dicitur eſſe majus bonum, in comparatione ad bonum quod communiter eſt de neceſſitate ſalutis. Ideo, propriè loquendo, votum dicitur eſſe de meliori bono.

† Art. præc.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd hoc modo ſub voto baptizatorum cadit abrenuntiare pompis diaboli, & fidem Chriſti ſervare; quia voluntariè fit, licet ſit de neceſſitate ſalutis. Et ſimiliter poteſt dici de voto Iacob: Quamvis etiam poſſit intelligi quòd Iacob vovit ſe habere Dominum in Deum per ſpecialem cultum, ad quem non tenebatur; ſicut per decimarum oblationem, & alia hujuſmodi, quæ ibi ſubduntur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quædam ſunt quæ in omnem eventum ſunt bona ſicut opera virtutis: & talia bona poſſunt abſolutè cadere ſub voto. Quædam verò in omnem eventum ſunt mala, ſicut ea quæ ſecundum ſe ſunt peccata: Et hæc nullo modo poſſunt ſub voto cadere. Quædam verò ſunt quidem, in ſe conſiderata, bona (& ſecundum hoc poſſunt cadere ſub voto) poſſunt tamen habere malum eventum; in quo non ſunt obſervanda: Et ſic accidit in voto Iephte; qui, ut dicitur Iudicum 11. votum vovit Domino, dicens: *Si tradideris filios Ammon in manus meas, quicunque primus egreſſus fuerit de foribus domus meæ, mihique occurrerit revertenti in pace, eum offeram holocauſtum Domino.* Hoc autem poterat malum eventum habere, ſi occurreret ei aliquod animal non immolandum, ſicut aſinus vel homo; quod etiam accidit. Unde & Hieronym. dicit: *In vovendo fuit ſtultus, quia diſcretionem non habuit: & in reddendo, impius.* Præmittitur tamen ibidem, quòd *factus eſt ſuper eum ſpiritus Domini*; quia fides & devotio ipſius, ex qua motus eſt ad vovendum, fuit à Spiritu ſancto: Propter quod ponitur in catalogo ſanctorum: & propter victoriam quam obtinuit, & quia probabile eſt eum pœnituiſſe de facto iniquo, quod tamen aliquod bonum figurabat.

AD TERTIUM dicendum, quòd maceratio proprij corporis putà per vigilias & jejunia, non eſt Deo accepta, niſi inquantum eſt opus virtutis: quod quidem eſt, inquantum cum debita diſcretione fit, ut ſcilicet concupiſcentia refrænetur, & natura non nimis gravetur. Et ſub tali tenore poſſunt hujuſmodi ſub voto cadere. Propter quod & Apoſtolus Rom. 12. poſtquam dixerat, *exhibeatis corpora veſtra hoſtiam viventem, ſanctam, Deo placentem,* addidit, *Rationabile obſequium veſtrum.* Sed quia in his quæ ad ſeipſum pertinent, de facili fallitur homo in judicando, talia vota congruentiùs ſecundum arbitrium ſuperioris ſunt vel ſervanda vel prætermittenda; ita tamen quod ſi ex obſervatione talis voti magnum & manifeſtum gravamen ſentiret, & non eſſet facultas ad ſuperiorem recurrendi, non deberet homo tale votum ſervare. Vota verò quæ ſunt de rebus vanis & inutilibus, ſunt magis deridenda; quam ſervanda.

## ARTICULUS III.

*Utrum omne votum obliget ad ſui obſervationem.*

AD TERTIUM ſic proceditur. Videtur quòd non omne votum obliget ad ſui obſervationem. Homo enim magis indiget his quæ per alium hominem fiunt, quam Deus, qui bonorum noſtrorum non eget. Sed promiſſio ſimplex homini facta, non obligat ad obſervandum, ſecundum inſtitutionem legis humanæ: quod eſſe videtur inſtitutum propter mutabilitatem humanæ voluntatis. Ergo multò minùs ſimplex promiſſio Deo facta, quæ dicitur votum, obligat ad obſervandum.

4. di. 38. q. 1. ar. 1. qu. 1. & ar. 4. qu. 1. 20. & ad 3.

¶ 2. Præterea, Nullus obligatur ad impoſſibile. Sed quandoque id quod quis vovit, fit ei impoſſibile: vel quia dependet ex alieno arbitrio, ſicut cùm quis vovet aliquod monaſterium intrare, cujus monachi eum nolunt recipere: Vel propter emergentem defectum, ſicut mulier quæ vovit virginitatem ſervare, & poſtea corrumpitur. Vel vir qui vovet pecuniam dare, & poſtea amittit pecuniam. Ergo non ſemper votum eſt obligatorium.

¶ 3. Præterea, Illud ad cujus ſolutionem eſt aliquis obligatus, ſtatim ſolvere tenetur: Sed aliquis non ſtatim ſolvere tenetur illud quod vovit, præcipuè cùm ſub conditione futura vovet. Ergo votum non ſemper eſt obligatorium.

SED CONTRA eſt, quod dicitur Eccleſiaſtæ 5. *Quodcunque voveris, redde. Multoque melius eſt non vovere, quam poſt votum promiſſa non reddere.*

CONCLUSIO.

*Cùm homines teneantur Deo fidelitatem ſervare, neceſſarium eſt, ea quæ quis voverit, implere.*

RESPONDEO dicendum, quòd ad fidelitatem hominis pertinet, ut ſolvat id quod promiſit: Unde ſecundum * Aug. (epiſt. 19.) *fides* dicitur ex hoc quòd fiunt dicta. Maximè autem debet homo Deo fidelitatem, tum ratione dominij, tum etiam ratione beneficij ſuſcepti. Et ideo maximè obligatur homo ad hoc quòd impleat vota Deo facta: Hoc enim pertinet ad fidelitatem quam homo debet Deo; fractio autem voti eſt quædam infidelitatis ſpecies. Unde Salomon rationem aſſignat quare ſint vota reddenda: quia *diſplicet Deo infidelis promiſſio.*

* Lib. de mendacio c. 20. tom. 4. Et epiſt. 19 poſt med. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ſecundum honeſtatem, ex qualibet promiſſione homo homini obligatur: & hæc eſt obligatio juris naturalis. Sed ad hoc quòd aliquis obligetur ex aliqua pro

promissione obligatione civili, quædam alia requiruntur. Deus autem etsi bonis nostris non egeat, ei tamen maximè obligamur. Et ita votum ei factum est maximè obligatorium.

Ad secundum dicendum, quod si illud quod quis vovit, ex quacunque alia causa impossibile reddatur, debet hoc facere quod in se est, ut saltem habeat promptam voluntatem faciendi quod potest. Unde ille qui vovit monasterium aliquod intrare, debet dare operam quantum potest ut ibi recipiatur. Et si quidem intentio ejus fuit se obligare ad religionis ingressum principaliter, & ex consequenti elegit hanc religionem vel hunc locum, quasi magis sibi congruentem: tenetur, si non potest ibi recipi, aliam religionem intrare. Si autem principaliter intendit se obligare ad hanc religionem, vel ad hunc locum, propter specialem complacentiam hujus religionis vel loci, non tenetur alibi religionem intrare, si eum illi recipere nolunt. Si verò incidit in impossibilitatem implendi votum ex propria culpa, tenetur insuper de propria culpa præterita pœnitentiam agere. Sicut mulier quæ vovit virginitatem, si postea corrumpatur, non solum debet servare quod potest, scilicet perpetuam continentiam, sed etiam de eo quod admisit peccando, pœnitere.

Ad tertium dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate & intentione causatur. Unde dicitur Deuter. 23. *Quod semel egressum est de labiis tuis, observabit: & facies sicut promisisti Domino Deo tuo, & propria voluntate & ore tuo locutus es.* Et ideo, si in intentione & voluntate voventis est obligare se ad statim solvendum, tenetur statim solvere: Si autem ad certum tempus, vel sub certa conditione, non statim tenetur solvere. Sed nec debet tardare ultra quam intendit se obligare. Dicitur enim ibidem? *Cùm votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere: quia requiret illud Dominus Deus tuus. Et, si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum.*

## Articulus IV.

*Utrum expediat aliquid vovere.*

Infra c. 138.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non expediat aliquid vovere. Non enim alicui expedit ut privet se bono quod ei Deus donavit: Sed libertas est unum de maximis bonis quæ homini Deus dedit, quia videtur privari per necessitatem quam votum imponit. Ergo non videtur expediens homini quòd aliquid voveat.

¶ 2. Præterea, Nullus debet se periculis injicere. Sed quicumque vovet, se periculo injicit, quia quod ante votum sine periculo poterat præteriri, si non servetur post votum, periculosum est. Unde Aug.* dicit in epistola ad Armentarium & Paulinam (scilicet epistola 44.) *Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud facere tibi non licet. Non talis eris si non feceris quod vovisti, qualis mansisses si nihil tale vovisses. Minor enim tunc esses, non pejor. Modo autem tantò (quod absit) miserior, si fidem Deo fregeris, quantò beatior, si persolveris.* Ergo non expedit aliquid vovere.

* Epist. 45. non multum remote à fine. 2.

¶ 3. Præterea, Apostolus dicit 1. ad Cor. 4. *Imitatores mei estote, sicut & ego Christi*; sed non legitur neque Christum aliquid vovisse, nec Apostolos. Ergo videtur quòd non expediat aliquid vovere.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. 75. *Vovete, & reddite Domino Deo vota vestra.*

### Conclusio.

*Cùm quæ Deo exhibemus, in nostram cedant utilitatem, expedit homini sese Deo voto obligare.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, *votum est promissio Deo facta*, alia autem ratione promittitur aliquid homini, & alia ratione Deo. Homini quidem promittimus aliquid propter ejus utilitatem, cui utile est & quod ei aliquid exhibeamus, & quod eum de futura exhibitione prius certificemus. Sed promissionem Deo facimus, non propter ejus utilitatem, sed propter nostram. Unde Aug.* dicit in prædicta epistola. *Benignus exactor est, & non egenus: ut qui non crescat ex redditis, sed in se crescere faciat redditores.* Et sicut id quod damus Deo, non est ei utile, sed nobis, quia *quod ei redditur, reddenti additur*, ut Augustinus ibidem † dicit: ita etiam promissio qua Deo aliquid vovemus, non cedit in ejus utilitatem, quia à nobis certificari non indiget, sed ad utilitatem nostram, inquantum vovendo voluntatem nostram immobiliter firmamus id quod expedit facere. Et ideo expediens est vovere.

* Art. 1. & 2.
* Epist. 45. post med. illius to. 2. † Eadem Epi. 45 a medio tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut non posse peccare, non diminuit libertatem: ita etiam necessitas firmatæ voluntatis in bonum non diminuit libertatem, ut patet in Deo, & in beatis. Et talis est necessitas voti, similitudinem quandam habens cum confirmatione beatorum. Unde August. dicit * in eadem epistola quod *felix necessitas est quæ in meliora compellit.*

* Eadem Epist. 45. non remote à fine to. 2.

Ad secundum dicendum, quòd quando periculum nascitur ex ipso facto, tunc factum illud non est expediens, puta, quod aliquis per pontem ruinosum transeat fluvium. Sed si periculum immineat ex hoc quod homo deficit ab illo facto, non desinit propter hoc esse expediens. Sicut expediens est ascendere equum quamvis periculum immineat cadenti de equo: alioquin, oporteret ab omnibus bonis cessare, quæ etiam per accidens, ex aliquo eventu possunt esse periculosa. Unde dicitur Ecclesiast. 11. *Qui observat ventum, non seminat, & qui considerat nubes, nunquam metet.* Periculum autem voventi non imminet ex ipso votò, sed ex culpa hominis qui voluntatem mutat transgrediens votum. Unde August. † dicit in eadem epistola. *Non te vovisse pœniteat, imò gaude jam tibi sic non licere, quod cum tuo detrimento licuisset.*

† Epist. 45. non remote à fine to. 2.

Ad tertium dicendum, quòd Christo secundum se, non competebat vovere: tum quia Deus erat, tum etiam quia in quantum homo, habebat firmatam voluntatem in bono, quasi comprehensor existens, quamvis per quandam similitudinem ex persona ejus dicatur (in Psal. 21.) * secundum glossam. *Vota mea reddam in conspectu timentium eum.* Loquitur autem de corpore suo quod est Ecclesia, Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum: quando Christum relictis omnibus sunt secuti.

* Ps. 21. ex Aug. ibid.

## Articulus V.

*Utrum votum sit actus latriæ, sive religionis.*

Infr. qu. 189. a. 2. co. Et 3. contra c. 138. ad 1. & opusc. 17. c. 12. cor. 2. & opusc. 18. c. 1.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd votum non sit actus latriæ sive religionis. Omne enim opus virtutis cadit sub voto: Sed ad eandem virtutem pertinere videtur promittere aliquid, & facere illud: ergo votum pertinet ad quamlibet virtutem, & non specialiter ad religionem.

¶ 2. Præterea, Secundum* Tullium ad religionem pertinet cultum & ceremoniam Deo afferre. Sed ille qui vovet, nondum aliquid Deo affert, sed solum promittit: ergo votum non est actus religionis.

* lib. 2. de Inventione ad fol. 4. ante finem, libri.

¶ 3. Præterea, Cultus religionis non debet exhiberi nisi Deo: Sed votum non solum fit Deo, sed etiam Sanctis, & prælatis, quibus religiosi profitentes obedientiam vovent: Ergo votum non est religionis actus.

Sed contra est, quod dicitur Isaiæ 19. *Colent eum in hostiis & muneribus: & vota vovebunt Domino, & solvent.* Sed colere Deum est propriè religionis sive latriæ: ergo votum est actus latriæ sive religionis.

### Conclusio.

*Vovere est propriè actus latriæ, ac religionis: cum ad divinum cultum sint vota ordinata.*

Respondeo dicendum quòd sicut suprà dictum * est (qu. 81. art. 1. ad 1.) omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet, per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur, quod est proprius finis latriæ. Ordinare autem alios actus in suum finem, pertinet ad virtutem imperantem; non ad virtutes imperatas. Et ideo ipsa ordinatio actuum cujuscumque virtutis in servitium Dei est proprius actus latriæ. Manifestum est autem ex † prædictis, quod *votum est quædam promissio Deo facta*, & quod *promissio nihil est aliud quàm ordinatio quædam ejus quod promittitur in eum cui promittitur.* Unde votum est ordinatio quædam eorum quæ quis vovet in divinum cultum seu obsequium. Et sic patet quòd vovere propriè est actus latriæ seu religionis.

* qu. 81. art. 7. & a. 1. ad 1.
† Art. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod cadit sub voto; quandoque quidem est actus alterius virtutis, sicut jejunare, & continentiam servare: quandoque verò est actus religionis, sicut sacrificium offerre, vel orare. Utrorumque tamen promissio Deo facta ad religionem pertinet ratione jam † dicta. Unde patet quod votorum quoddam pertinet ad religionem, ratione solius promissionis Deo factæ, quæ est essentia voti: quoddam etiam ratione rei promissæ, quæ est voti materia.

† In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui promittit, inquantum se obligat ad dandum, jam quodammodo dat; sicut dicitur fieri aliquid cùm fit causa ejus, quia effectus virtute continetur in causa: Et inde est, quod non solum danti, sed etiam promittenti gratiæ aguntur.

Ad tertium dicendum, quòd votum soli Deo fit; sed promissio etiam potest fieri homini: Et ipsa promissio boni quæ fit homini, potest cadere sub voto, inquantum est quoddam opus virtuosum. Et per hunc modum intelligendum est votum quo quis vovet aliquid sanctis vel prælatis; ut ipsa promissio facta Sanctis vel prælatis cadat sub voto materialiter, inquantum scilicet homo vovet Deo, se impleturum quod sanctus vel prælatis promittit.

## Articulus VI.

*Utrum magis sit laudabile & meritorium facere aliquid ex voto, quam sine voto.*

Infr. qu. 189. a. 2. Et 3. q. 28. ar. 4 cor. Et 3. contra c. 138. & opusc. 17. c. 12. & opusc. 18. c. 3.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod magis sit laudabile & meritorium facere aliquid sine voto, quàm cum voto. Dicit enim *Prosper in secundo de vita contemplativa (c. 24.) *Sic abstinere vel jejunare debemus, ut non nos necessitati jejunandi subdamus, ne jam non devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus.* Sed ille qui vovet jejunium; subdit se necessitati jejunandi; ergo melius esset si jejunaret sine voto.

* lib. 2. c. 24. in princ. & c. ult. libri.

¶ 2. Præterea, Apostolus dicit 2. Corinth. 9. *Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate: Hilarem enim datorem diligit Deus.* Sed quidam ea quæ vovent, ex tristitia faciunt: Et hoc videtur procedere ex necessitate quam votum imponit: quia necessitas contristans est; ut dicitur 5. † Metaph. (text. 6.) Ergo melius est aliquid facere sine voto quam cum voto.

† lib. 5. text. 6. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Votum necessarium est ad hoc quod firmetur voluntas hominis ad rem quam vovet, ut suprà * habitum est (art. 4.) Sed non potest magis firmari voluntas ad aliquid faciendum, quam

* Art. 4. huius q.

cùm

cùm actu facit illud : ergo non melius est facere aliud cum voto, quàm sine voto.

SED CONTRA est, quòd super illud Psalm. 75. *Vovete, & reddite* dicit gloss. *Vovere voluntati consulitur.* Sed consilium non est nisi de meliori bono : ergo melius est facere aliquod melius opus ex voto, quam sine voto : quia qui facit sine voto, implet tantum unum consilium, scilicet de faciendo : qui autem facit cum voto, implet duo consilia, scilicet de vovendo & faciendo.

CONCLUSIO.

*Cùm vovere sit actus latriæ, laudabilius & magis meritorium est quippiam ex voto facere, quàm sine voto.*

RESPONDEO dicendum, quòd triplici ratione facere idem opus cum voto, est melius & magis meritorium, quàm facere sine voto. Primò quidem quia vovere, sicut * dictum est, est actus latriæ, quæ est præcipua inter virtutes morales. Nobilioris autem virtutis est opus melius & magis meritorium. Unde actus inferioris virtutis est melior & magis meritorius ex hoc quòd imperatur à superiori virtute, cujus actus fit per imperium : sicut actus fidei vel spei melior est, si imperetur à charitate. Et ideo opera aliarum virtutum moralium, puta jejunare, quod est actus abstinentiæ, & continere, quod est actus castitatis, sunt meliora & magis meritoria, si fiant ex voto ; quia sic jam pertinet ad divinum cultum, quasi quædam Dei sacrificia. Unde † Augustinus dicit in lib. de Virginitate (cap. 8.) quod *neque ipsa virginitas quia virginitas est, sed quia Deo dedicata est, honoratur ; quam fovet & conservat continentia pietatis.* Secundò, quia ille qui vovet aliquid & facit, plus se Deo subjicit, quàm ille qui solum facit. Subjicit enim se Deo non solum quantum ad actum, sed etiam quantum ad potestatem, quia de cætero non potest aliud facere : sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus, quàm qui daret ei fructus tantum, ut dicit * Anselmus in libro de similitudinibus (cap. 84.) Et inde est quod etiam promittentibus gratiæ aguntur, ut * dictum est. Tertiò, quia per votum immobiliter voluntas firmatur in bonum. Facere autem aliquid ex voluntate firmata in bonum, pertinet ad perfectionem virtutis, ut patet per † Philosophum in 2. Ethic. (cap. 4.) Sicut etiam peccare mente obstinata, aggravat peccatum ; & dicitur peccatum in Spiritum sanctum, ut suprà * dictum est (q. 14. art. 1.)

[Margin: * ar. præ. — † cap. 8. circa pr. tom. 6. — * c. 84. — * ar. pr. ad 2. — † lib. 2. c. 4. to. 5. — * qu. 14. art. 1.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd auctoritas illa est intelligenda de necessitate coactionis, quæ involuntarium causat, & devotionem excludit. Unde signanter dicit, *Ne non jam devoti, sed inviti rem voluntariam faciamus.* Necessitas autem voti, per immobilitatem fit voluntatis, unde & voluntatem confirmat, & devotionem auget : ideo ratio non sequitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod necessitas coactionis, in quantum est contraria voluntati, tristitiam causat secundum * Philosophum (ut sup.) Necessitas autem voti, in his qui sunt bene dispositi, inquantum voluntatem confirmat, non causat tristitiam, sed gaudium. Unde † August. dicit in epistola ad Armentarium & Paulinam (ut sup.) *Non te vovisse pœniteat, imò gaude Iam tibi sic non licere, quod cum tuo detrimento licuisset.* Si tamen ipsum opus secundum se consideratum, triste & involuntarium redderetur post votum, dum tamen remaneat voluntas votum implendi : adhuc est magis meritorium, quàm si fieret sine voto : quia impletio voti est actus religionis, quæ est potior virtus quàm abstinentia, cujus actus est jejunare.

[Margin: * Loco citato in arg. — † Ep. 45. non remotè à fin. to. 2.]

AD TERTIUM dicendum, quòd ille qui facit aliquid sine voto, habet immobilem voluntatem respectu illius operis singularis, quod facit, & tunc quando facit : non autem manet voluntas ejus omnino firmata in futurum, sicut voventis ; qui suam voluntatem obligavit ad aliquid faciendum, & antequam faceret illud singulare opus, & fortassè ad pluries faciendum.

ARTICULUS VII.

*Utrum votum solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, & per professionem ad certam regulam.*

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd votum non solemnizetur per susceptionem sacri ordinis, & per professionem ad certam regulam. Votum enim, ut * dictum est (art. 1.) est promissio Deo facta : Ea verò quæ exteriùs aguntur ad solemnitatem pertinentia, non videntur ordinari ad Deum, sed ad homines : ergo per accidens se habent ad votum. Non ergo solemnitas talis est propria conditio voti.

[Margin: Inf. art. 9. cor. & 4. di. 38. q. 1. ar. 2. q. 3. ar. 10. cor. — * Art. 1. hujus q.]

¶ 2. Præterea, Illud quod pertinet ad conditionem alicujus rei, videtur posse competere omnibus illis in quibus res illa invenitur : sed multa possunt sub voto cadere quæ non pertinent neque ad sacrum ordinem, neque pertinent ad aliquam certam regulam, sicut cùm quis vovet peregrinationem, aut aliquid hujusmodi : ergo solemnitas quæ fit in susceptione sacri ordinis, vel in professione certæ regulæ, non pertinet ad conditionem voti.

¶ 3. Præterea, Votum solemne idem videtur esse quod votum publicum. Sed multa alia vota possunt fieri in publico, quàm votum quod emittitur in susceptione sacri ordinis, vel professione certæ regulæ : & hujusmodi etiam vota possunt fieri in occulto : ergo non solum hujusmodi vota sunt solemnia.

SED CONTRA est, quod solùm hujusmodi vota impediunt matrimonium contrahendum, & dirimunt jam contractum ; quod est effectus voti solemnis, ut infrà * dicetur in tertia hujus operis parte (sive supplem. q. 153. art. 2.)

[Margin: * Non cōple vita morte præventus.]

CONCLUSIO.

*Duobus modis voti solemnitas celebratur, nimirum quando quispiam per susceptionem sacri ordinis se totum divino ministerio tradit, & quando per certæ regulæ professionem, relicto sæculo, & abdicata propria voluntate, perfectionis statum assumit.*

RESPONDEO dicendum, quòd unicuique rei solemnitas adhibetur secundum illius rei conditionem. Sicut alia est solemnitas novæ militiæ, scilicet in quodam apparatu equorum & armorum & concursu militum, & alia solemnitas nuptiarum, quæ consistit in apparatu sponsi & sponsæ, & conventu propinquorum. Votum autem est promissio Deo facta : Unde solemnitas voti attenditur secundum aliquid spirituale quod ad Deum pertineat, id est, secundum aliquam spiritualem benedictionem vel consecrationem quæ ex institutione Apostolorum adhibetur in professione certæ regulæ, secundo gradu post sacri ordinis susceptionem, ut dicit Dionysius 2. cap. Ecclesiast. Hierar. Et hujus ratio est, quia solemnitates non consueverunt adhiberi, nisi quando aliquis totaliter mancipatur alicui rei. Non enim solemnitas nuptialis adhibetur nisi in celebratione matrimonii, quando uterque conjugum sui corporis potestatem alteri tradit. Et similiter voti solemnitas adhibetur, quando aliquis per susceptionem sacri ordinis divino ministerio applicatur ; & in professione certæ regulæ, quando per abrenuntiationem sæculi & propriæ voluntatis, aliquis statum perfectionis assumit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd hujusmodi solemnitas pertinet non solùm ad homines, sed ad Deum, inquantum habet aliquam spiritualem consecrationem seu benedictionem : cujus Deus est auctor, etsi homo sit minister, secundum illud Numer. 6. *Invocabunt nomen meum super filios Israel, & ego benedicam eis.* Et ideo votum solemne habet fortiorem obligationem apud Deum, quam votum simplex, & graviùs peccat, qui illud transgreditur. Quod autem dicitur quod votum simplex non minus obligat apud Deum, quam solemne, intelligendum est quantùm ad hoc quòd utriusque transgressor, peccat mortaliter.

AD SECUNDUM dicendum, quòd particularibus actibus non consuevit solemnitas adhiberi, sed assumptioni novi status, ut * dictum est. Et ideo cùm quis vovet aliqua particularia opera, sicut aliquam peregrinationem, vel aliquod speciale jejunium, tali voto non congruit solemnitas : sed solùm voto quo aliquis totaliter se subjicit divino ministerio seu famulatui, in quo tamen voto, quasi universali, multa particularia opera comprehenduntur.

[Margin: * In cor. art.]

AD TERTIUM dicendum, quòd vota ex hoc quòd fiunt in publico, possunt habere quandam solemnitatem humanam, non autem solemnitatem spiritualem & divinam, sicut habent vota præmissa, etiamsi coram paucis fiant. Unde aliud est votum esse publicum & aliud esse solemne.

ARTICULUS VIII.

*Utrum illi, qui sunt alterius potestati subjecti, impediantur à vovendo.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quòd illi qui sunt alterius potestati subjecti, non impediantur à vovendo. Minus enim vinculum superatur à majori : Sed obligatio qua quis subjicitur homini, est minus vinculum, quàm votum, per quod aliquis obligatur Deo. Ergo illi qui sunt alienæ potestati subjecti non impediuntur à vovendo.

[Margin: Infr. qu. 189. a. 5. & 4. d. 32. ar. 4. & 6. 38. q. 1. ar. 1. qu. 3. & opusc. 17. cap. 12.]

¶ 2. Præterea, Filii sunt in potestate patris, sed filii possunt profiteri in aliqua religione, etiam sine voluntate parentum. Ergo non impeditur aliquis à vovendo, per hoc quòd est subjectus potestati alterius.

¶ 3. Præterea, Majus est facere quàm promittere : Sed religiosi qui sunt sub potestate prælatorum, possunt aliqua facere sine licentia suorum prælatorum, puta dicere aliquos Psalmos, vel facere aliquas abstinentias : ergo videtur quod multò magis possunt hujusmodi Deo vovendo promittere.

¶ 4. Præterea, Quicunque facit quod de jure facere non potest, peccat : Sed subditi non peccant vovendo, quia hoc nunquam invenitur prohibitum. Ergo videtur, quòd de jure possint vovere.

SED CONTRA est, quod Numer. 30. mandatur, quòd *si mulier in domo patris sui & adhuc in puellari ætate, aliquid voverit, non tenetur rea voti, nisi pater ejus consenserit.* Et idem dicit de muliere habente virum. Ergo, pari ratione, nec aliæ personæ alterius potestati subjectæ, possunt se voto obligare.

CONCLUSIO.

*Non potest quispiam alteri subjectus, se per votum firmiter obligare in his, in quibus alteri subjicitur, sine sui superioris consensu.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, *votum est promissio quædam Deo facta.* Nullus autem potest per promissionem se firmiter obligare ad id quod est in potestate alterius, sed solum ad id quod est omnino in sua potestate. Quicunque autem est subjectus alicui, quantum ad id in quo est subjectus, non est suæ potestatis facere quod vult, sed dependet ex voluntate alterius. Et ideo, non potest se per votum firmiter obligare in his in quibus alteri subjicitur : sine consensu sui superioris.

[Margin: * Art. 1. q. præs.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sub promissione Deo facta non cadit nisi quod est virtuosum, ut suprà † dictum est (a. 2. q. 32.) Est autem contra virtutem, ut id quod est alterius, homo offerat Deo ut suprà * dictum est (q. 32. a. 7.) Et ideo, non potest omnino salvari ratio voti, cùm quis in potestate alterius constitutus, vovet id quod est

[Margin: † Art. 2. hujus q. — * qu. 32. art. 7. & q. 86. a.]

est in potestate alterius; nisi sub conditione, si ille ad cujus potestatem pertinet, non contradicat.

Ad secundum dicendum, quòd ex quo homo venit ad annos pubertatis, si sit liberæ conditionis, est suæ potestatis, quantum ad ea quæ pertinent ad suam personam putà quod obliget se religioni per votum, vel quod matrimonium contrahat. Non autem est suæ potestatis, quantum ad dispositionem domesticam: Unde circa hoc non potest aliquid vovere quod sit ratum, sine consensu patris. Servus autem quia est in potestate Domini etiam quantum ad personales operationes, non potest se voto obligare ad religionem, per quam ab obsequio domini sui abstraheretur.

Ad tertium dicendum, quòd religiosus subditus est prælato quantum ad suas operationes, secundum professionem regulæ. Et ideo, etiamsi aliquis ad horam aliquid facere possit, quando ad alia non occupatur à prælato; quia tamen nullum tempus est exceptum, in quo prælatus non possit eum circa aliquid occupare, nullum votum religiosi est firmum, nisi sit de consensu prælati. Sicut nec votum puellæ existentis in domo, nisi sit de consensu patris, nec uxoris, nisi sit de consensu viri.

Ad quartum dicendum, quod licet votum eorum qui sunt alterius potestati subditi, non sit firmum sine consensu eorum quibus subjiciuntur; non tamen peccant vovendo, quia in eorum voto intelligitur debita conditio, scilicet, si suis superioribus placuerit, vel non renitantur.

### Articulus IX.

*Vtrum pueri possint voto se obligare ad religionis ingressum.*

Infr. qu. 189. ar. 5. Et 4. d. 27. qu. 1. art. 3. q. 1. Et 4. d. 38. q. 1. a. 1. q. 3. & opusc. 17. cap. 12. & 13. & 1. 13. ad 10.

AD nonum sic proceditur. Videtur quòd pueri non possint voto se obligare ad religionis ingressum. Cum enim ad votum requiratur animi deliberatio, non competit vovere nisi illis qui habēt usum rationis. Sed hoc deficit in pueris, sicut & in amentibus vel furiosis: sicut ergo amentes & furiosi non possunt se ad aliquid voto astringere: ita etiam nec pueri (ut videtur) possunt se voto obligare religioni.

§ 2. Præterea, Illud quod ritè potest ab aliquo fieri, non potest ab alio irritari. Sed votum religionis à puero vel puella factum ante annos pubertatis, potest à parentibus revocari vel à tutore, ut habetur vigesima, quæstione secunda, canone *puella*. Ergo videtur quod puer vel puella ante quatuordecim annos non possit ritè vovere.

§ 3. Præterea, Religionem intrantibus, annus probationis conceditur secundum regulam beati Benedicti, & secundum statutum * Innocentij IV. ad hoc, quòd probatio obligationem voti præcedat. Ergo illicitum videtur esse quod pueri voto obligentur ad religionem ante probationis annum.

* 1. 7. q. 1. c. Gresjat. [illegible]

Sed contra, quod non est ritè factum non est validum etiamsi à nullo revocetur: Sed votum puellæ etiam ante annos pubertatis emissum, validum est, si intra annum à parentibus non revocetur, ut † habetur, vigesima, quæstione secunda, canone *puella*: Ergo licitè & ritè possunt pueri voto obligari ad religionem, etiam ante annos pubertatis.

† 1. 20. q. 2. cap. Puella.

### Conclusio.

*Pueri ante pubertatis annos, si usum rationis non habuerint, non possunt se ad aliquid voto obligare. Si verò rationis usum attigerint, possunt se voto obligare, quamquam eorum vota per illos, qui suprà ipsos potestatem habent, irritari possint, nullo autem modo solemni voto possunt se obligare, etsi rationis usum habuerint: post annos autem pubertatis possunt se tam simplici, quàm solemni voto astringere.*

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà * dictis patet (art. 7.) duplex est votum, scilicet simplex & solemne. Et quia solemnitas voti in quadam spirituali benedictione & consecratione consistit (ut † dictum est art. 1.) quæ fit per ministerium Ecclesiæ; ideo solemnizatio voti sub dispensatione Ecclesiæ cadit: Votum autem simplex efficaciam habet ex deliberatione animi, qua quis se obligare intendit. Quod autem talis obligatio robur non habeat dupliciter potest contingere. Uno quidem modo, propter defectum rationis, sicut patet in furiosis & in amentibus, qui se voto non possunt obligare ad aliquid, dum sunt in furia vel amentia. Alio modo, quia ille qui vovet, est alterius potestati subjectus, ut suprà † dictum est (art. 8.) Et ista duo concurrunt in pueris ante annos pubertatis: quia & patiuntur rationis defectum, ut in pluribus; & sunt naturaliter sub cura parentum, vel tutorum, qui sunt eis loco parentum. Et ideo eorum vota ex duplici causa robur non habent. Contingit tamen propter naturæ dispositionem, quæ legibus humanis non subditur, in aliquibus, licet paucis, accelerari rationis usum: qui ob hoc dicuntur *doli capaces*. Nec tamen propter hoc in aliquo eximuntur à cura parentum, quæ subjacet legi humanæ, respicienti ad id quod frequentius accidit. Est ergo dicendū quòd si puer vel puella ante pubertatis annos nondum habeat usum rationis, nullo modo potest ad aliquid se voto obligare: Si verò ante pubertatis annos attigit usum rationis, potest quidem, quantum in ipso est, se obligare; sed votum ejus potest irritari per parentes, quorum curæ remanet adhuc subjectus. Quantumcunque tamen sit doli capax, ante annos pubertatis non potest obligari voto solemni religionis, propter Ecclesiæ statutum, quod respicit id quod in pluribus accidit. Post annos autem pubertatis possunt jam se voto religionis obligare, vel simplici vel solemni absque voluntate parentum.

* Art. 7. huius q.

† Ibidem.

† Art. pra.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de pueris qui nondum attigerunt usum rationis, quorum vota sunt invalida ut † dictum est (in corp. art.)

† In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd vota eorum qui sunt in potestate aliorum, habent conditionem implicitam, scilicet si non revocentur à superiori: ex qua licita redduntur & valida, si conditio existat, ut † dictum est (art. 8.) † Art. 8. & 9.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de voto solemni, quod fit per professionem.

### Articulus X.

*Vtrum possit in voto dispensari.*

4. d. 38. q. 1. art. 4. q. 1. 1. cor. & ad 1. & q. 2.

AD decimum sic proceditur. Videtur quòd in voto dispensari non possit. Minus enim est commutari votum, quàm in eo dispensari: Sed votum non potest commutari, dicitur enim Levit. 27. *Animal quod immolari potest Domino, si quis voverit, sanctum erit, & mutari non poterit, nec melius malo, nec pejus bono.* Ergo multò minus potest dispensari in voto.

§ 2. Præterea, In his quæ sunt de lege naturæ & in præceptis divinis non potest per hominem dispensari, & præcipuè in præceptis primæ tabulæ, quæ ordinantur directè ad dilectionem Dei, quæ est ultimus præceptorum finis. Sed implere votum est de lege naturæ, & est etiam præceptum legis divinæ, ut ex suprà † dictis patet (art. 3.) Et pertinet ad præcepta primæ tabulæ, cùm sit actus latriæ. Ergo in voto dispensari non potest. † Art. 3. huius q.

§ 3 Præterea, Obligatio voti fundatur super fidelitatem quam homo debet Deo, ut † dictum est (ibidem) Sed in hac nullus potest dispensare. Ergo nec in voto. † Art. 3. huius q.

Sed contra, Majoris firmitatis esse videtur quod procedit ex communi multorum voluntate, quàm quod procedit ex singulari voluntate alicujus personæ. Sed in lege, quæ habet robur ex communi voluntate, potest per hominem dispensari: Ergo videtur quòd etiam in voto, per hominem dispensari possit.

### Conclusio.

*Sicut pro majori bono, legis dispensatio, ita & voti commutatio & dispensatio per superioris auctoritatem fieri potest.*

Respondeo dicendum, quòd dispensatio voti intelligenda est ad modum dispensationis quæ fit in observantiam alicujus legis; quia, ut suprà † dictum est (1. 2. qu. 97. art. 4.) lex ponitur respiciendo id quod est ut in pluribus bonum. Sed quia contingit hujusmodi in aliquo casu non esse bonum; oportuit per aliquem determinari, in illo particulari casu legem non esse servandam. Et hoc propriè est dispensare in lege. Nam dispensatio videtur importare quandam commensuratam distributionem vel applicationem communis alicujus ad ea quæ sub ipso continentur; per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiæ. Similiter autem ille qui vovet; quodammodo sibi statuit legem, obligans se ad aliquid quod est secundum se & ut in pluribus, bonum. Potest tamen contingere quod in aliquo casu sit vel simpliciter malum, vel inutile; vel majoris boni impeditivum; quod est contra rationem ejus quod cadit sub voto, ut † ex prædictis patet. Et ideo necesse est quod determinetur in tali casu votum non esse servandum. Et si quidem absolutè determinetur aliquod votum non esse servandum, dicitur esse *dispensatio voti*: Si autem pro hoc quod servandum erat, aliquid aliud imponatur, dicitur *commutatio voti*. Unde minus est votum commutare, quam in voto dispensare: Utrumque tamen in potestate Ecclesiæ consistit.

† 1. 2. q. 97. ar. 4.

† Art. 2. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quòd animal quod immolari poterat, ex hoc ipso quod vovebatur, sanctum reputabatur, quasi divino cultui mancipatum. Et hæc erat ratio quare non poterat commutari, sicut nec modò posset aliquis rem quam vovit, jam consecratam (putà calicem vel domum) commutare in melius vel in pejus. Animal autem, quod non poterat sanctificari, quia non erat immolatitium, redimi poterat & debebat, sicut ibidem lex dicit. Et ita etiam commutari possunt vota, si consecratio non interveniat.

Ad secundum dicendum, quod sicut ex jure naturali & præcepto divino tenetur homo implere votum: ita etiam tenetur ex eisdem, obedire superiorum legi vel mandato. Et tamen cùm dispensatur in aliqua lege humana, non fit ut legi humanæ non obediatur, quod est contra legem naturæ, & mandatum divinum: sed fit ut hoc quod erat lex, non sit lex in hoc casu. Ita etiam auctoritate superioris dispensantis fit ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, inquantum determinatur, in hoc casu hoc non esse congruam materiam voti. Et ideo cùm prælatus Ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto juris naturalis vel divini: sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potest omnia circumspicere.

Ad tertium dicendum, quòd ad fidelitatem Deo debitam non pertinet quod homo faciat id quod ad vovendum est malum vel inutile, vel majoris boni impeditivum; ad quod tendit voti dispensatio. Et ideo dispensatio voti non est contra fidelitatem Deo debitam.

### Articulus XI.

*Vtrum in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio.*

Infr. qu. 186. a. 8. ad 2. * Ar. præcep. cum ad monasterium de stat. monach.

AD undecimum sic proceditur. Videtur quòd in voto solemni continentiæ possit fieri dispensatio. Una enim ratio dispensandi in voto, est si sit impeditivum melioris boni, sicut dictū est * (art. 8.) Sed votum continentiæ, etiamsi sit solemne, potest esse impeditivum melioris boni. Nam bonum commune est divinius, quàm bonum unius: Potest autem per continentiam alicu-

jus impediri bonum totius multitudinis; putà si quando per contractum matrimonij aliquarum personarum quæ continentiam voverunt, posset pax patriæ procurari: Ergo videtur quod etiam in solemni voto continentiæ possit dispensari.

¶ 2. Præterea, Latria est nobilior virtus quam castitas: Sed si quis voverit aliquem actum latriæ, putà offerre Deo sacrificium, potest in illo voto dispensari: Ergo multò magis potest dispensari in voto continentiæ, quod est de actu castitatis.

¶ 3. Præterea, Sicut votum abstinentiæ observatum potest vergere in periculum personæ: ita etiam observatio voti continentiæ. Sed in voto abstinentiæ, si vergat in corporale periculum voventis, potest fieri dispensatio: Ergo etiam pari ratione in voto continentiæ potest dispensari.

¶ 4. Præterea, Sicut sub professione religionis, ex qua votum solemnizatur, continetur votum continentiæ; ita etiam votum paupertatis & obedientiæ: Sed in voto paupertatis & obedientiæ potest dispensari; sicut patet in illis qui post professionem ad Episcopatum assumuntur: Ergo videtur quod in solemni voto continentiæ possit dispensari.

¶ 5. Præterea, Extrà, de statu * mon. in fin. illius decretalis. *Cùm ad monasterium* dicitur: *Abdicatio proprietatis, sicut etiam custodia castitatis, adeò annexa est regulæ monachali, ut contra eam nec Summus Pontifex possit licentiam indulgere.*

* Cap. cum in monasterium, de statu monach.

Sed contra est, quod dicitur Eccl. 26. *Omnis ponderatio non est digna animæ continentis.*

### Conclusio.

*Non potest in solemni voto continentiæ per professionem religionis consecrato fieri etiam per Summum Pontificem dispensatio: in voto autem solemnizato per sacri Ordinis susceptionem, potest Ecclesiæ auctoritate fieri dispensatio.*

Respondeo dicendum, quòd in solemni voto continentiæ tria possunt considerari. Primò quidem, materia voti, scilicet ipsa continentia. Secundò, perpetuitas voti, scilicet cùm aliquis voto se astringit ad perpetuam observantiam continentiæ. Tertiò, ipsa solemnitas voti. Dicunt ergo quidam, quod votum solemne est indispensabile ratione ipsius continentiæ, quæ non recipit condignam recompensationem, ut patet ex auctoritate † inducta. Cujus rationem quidam assignant, quia per continentiam homo triumphat de domestico inimico: vel quia per continentiam homo perfectè conformatur Christo secundum puritatem animæ & corporis. Sed hoc non videtur efficaciter dici: quia bona animæ, utpotè contemplatio & oratio, sunt multò meliora bonis corporis, & magis nos Deo conformant: Et tamen potest dispensari in voto orationis vel contemplationis. Unde non videtur esse ratio, quare non possit dispensari in voto continentiæ, si respiciatur absolutè ad ipsam continentiæ dignitatem: præsertim cùm Apostol. 1. ad Cor. 7. ad continentiam inducat propter contemplationem: dicens, quod *mulier innupta cogitat quæ Dei sunt*: Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Et ideo alij rationem hujus assignant ex perpetuitate & universalitate hujus voti. Dicunt enim quòd votum continentiæ non potest prætermitti, nisi per id quod est omnino contrarium, quod nunquam licet in aliquo voto. Sed hoc est manifestè falsum, quia sicut uti carnali copulâ, est continentiæ contrarium, ita comedere carnes vel bibere vinum est contrarium abstinentiæ à talibus, & tamen in hujusmodi votis potest dispensari. Et ideo aliis videtur, quòd etiam in voto solemni continentiæ possit dispensari propter aliquam communem utilitatem, seu necessitatem, ut patet in exemplo † præmisso de pacificatione terrarum ex aliquo matrimonio contrahendo. Sed quia decretalis inducta expressè dicit quod nec Summus Pontifex potest contra custodiam castitatis monacho licentiam dare: ideo aliter videtur dicendum, quod, sicut suprà † dictum est, & habetur Levit. ult. illud quod semel sanctificatum est Domino, non potest in alios usus commutari: Non autem potest facere aliquis Ecclesiæ prælatus, ut id quod est sanctificatum, sanctificationem amittat, etiam in rebus inanimatis: putà quod calix consecratus desinat esse consecratus, si maneat integer. Unde multò minùs potest hoc facere aliquis prælatus, ut homo Deo consecratus, quandiu vivit, consecratus esse desistat: Solemnitas autem voti consistit in quadam consecratione seu benedictione voventis, ut † dictum est. Et ideo non potest fieri per aliquem prælatum Ecclesiæ, quod ille qui votum solemne emisit, desistat ab eo ad quod est consecratus, putà quod ille qui est Sacerdos, non sit Sacerdos; licet possit prælatus ob aliquam causam executionem ordinis inhibere. Et simili ratione Papa non potest facere quod ille qui est professus religionem, non sit religiosus: licet quidam Iurisitæ ignoranter contrarium dicant. Est ergo considerandum utrum continentia sit essentialiter annexa ei ad quod votum solemnizatur: quia si non est ei essentialiter annexa, potest manere solemnitas consecrationis sine debito continentiæ: quod non potest contingere, si sit essentialiter annexum ei ad quod votum solemnizatur. Non est autem essentialiter annexum debitum continentiæ Ordini sacro: sed ex statuto Ecclesiæ. Unde videtur quod per Ecclesiam possit dispensari in voto continentiæ solemnizato per susceptionem sacri Ordinis. Est autem debitum continentiæ essentiale statui religionis, per quem homo abrenuntiat sæculo, totaliter Dei servitio mancipatus: Quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandæ uxoris, & prolis, & familiæ, & rerum quæ ad hoc requiruntur. Unde Apost. dicit 1. ad Cor. 7. quod *qui est cum uxore, solicitus est quæ sunt mundi, quomodo placeat uxori, & divisus est.* Unde nomen monachi ab unitate sumitur, per oppositum ad divisionem prædictam. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis, non potest per Ecclesiam dispensari; & rationem assignat decretalis, quia *castitas est annexa regulæ monachali.*

† In 1. arg Sed contra.

† In argum. 1.

* Ar. præ. arg. 1.

† Art. 7. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quòd periculis rerum humanarum est obviandum per res humanas, non autem per hoc quòd res divinæ convertantur in usum humanum. Professi autem religionem mortui sunt mundo, & vivunt Deo: unde non sunt revocandi ad vitam humanam occasione cujuscunque eventus.

Ad secundum dicendum, quòd in voto temporalis continentiæ dispensari potest, sicut & in voto temporalis orationis vel temporalis abstinentiæ: Sed quod in voto continentiæ per professionem solemnizato non possit dispensari, hoc non est inquantum est actus castitatis, sed inquantum incipit ad latriam pertinere per professionem religionis.

Ad tertium dicendum, quòd cibus directè ordinatur ad conservationem personæ: & ideo abstinentia cibi directè potest vergere in periculum personæ: unde ex hac ratione recipit votum abstinentiæ dispensationem. Sed coitus non ordinatur directè ad conservationem personæ, sed ad conservationem speciei: unde nec directè abstinentia coitus per continentiam vergit in periculum personæ. Sed si per accidens ex ea aliquod periculum personale accidat, potest aliter subveniri, scilicet per abstinentiam, vel alia corporalia remedia.

Ad quartum dicendum, quòd religiosus qui fit Episcopus, sicut non absolvitur à voto continentiæ, ita nec à voto paupertatis; quia nihil debet habere tanquam proprium, sed sicut dispensator communium bonorum Ecclesiæ. Similiter etiam non absolvitur à voto obedientiæ, sed per accidens obedire non tenetur, si superiorem non habet; sicut nec abbas monasterij; qui tamen non est à voto obedientiæ absolutus.

Auctoritas verò Eccl. quæ in contrarium objicitur, intelligenda est quantum ad hoc quod nec fœcunditas carnis, nec aliquid corporale bonum, est comparandum bono continentiæ, quæ inter bona animæ computatur, ut * Aug. dicit in lib. de sancta virginitate (cap. 7.) Unde signanter dicitur, *animæ continentis*, non *carnis continentis*.

* In lib. de bono conjug. c. 23. in prin. & de virgin. c. 7. & 8.

### Articulus XII.

*Utrum ad commutationem vel dispensationem voti requiratur prælati auctoritas.*

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quòd ad commutationem vel dispensationem voti non requiratur prælati auctoritas. Aliquis enim potest intrare religionem absque auctoritate alicujus superioris prælati: Sed per introitum religionis absolvitur homo à votis in sæculo factis, etiam à voto Terræ Sanctæ: Ergo voti commutatio vel dispensatio potest esse absque auctoritate superioris prælati.

Suprà a. 2. ad 3. Et 4. d. 38. q. 1. ar. 1. q. 1. ad 4. & ar. 4. q. 1. co. & ad 2. & q. 4. per totum.

¶ 2. Præterea, Dispensatio voti in hoc consistere videtur, quod determinatur in quo casu votum non sit observandum. Sed si prælatus malè determinet, non videtur vovens esse absolutus à voto, quia nullus prælatus potest dispensare contra præceptum divinum de implendo voto, ut * dictum est (art. 1.) Similiter etiamsi aliquis propria auctoritate rectè determinet in quo casu votum non sit implendum, non videtur voto teneri: quia votum non obligat in *casu in quo habet pejorem eventum*, ut † dictum est (art. 2.) Ergo dispensatio voti non requirit auctoritatem alicujus prælati.

* Art. 1. huius q.

† Art. 10 & 2.

¶ 3. Præterea, Si dispensare in voto pertinet ad potestatem prælatorum, pari ratione pertinet ad omnes. Sed non pertinet ad omnes dispensare in quolibet voto: Ergo non pertinet ad potestatem prælatorum dispensatio voti.

Sed contra, Sicut lex obligat ad aliquid faciendum, ita & votum: Sed ad dispensandum in præcepto legis, requiritur superioris auctoritas, ut suprà † dictum est (qu. 97. art. 4.) Ergo pari ratione etiam in dispensatione voti.

† Art. 10 & 1. 2. q. 97. ar. 4.

### Conclusio.

*Cùm prælatus in Ecclesia Dei vicem gerat, non potest aliqua absque ejus auctoritate fieri in votis dispensatio, vel commutatio.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà † dictum est (art. 1. & 2.) *votum est promissio Deo facta de aliquo quod sit Deo acceptum.* Quid sit autem in aliqua promissione acceptum ei cui promittitur, ex ejus pendet arbitrio. Prælatus autem in Ecclesia gerit vicem Dei: & ideo in commutatione vel dispensatione votorum, requiritur prælati auctoritas, qui in persona Dei determinat quid sit Deo acceptum, secundum illud 2. ad Cor. 2. *Nam & ego quod donavi, si quid donavi; propter vos, in persona Christi.* Et signanter dicit *propter vos*: quia omnis dispensatio petita à prælato, debet fieri ad honorem Christi, in cujus persona dispensat; & ad utilitatem Ecclesiæ, quæ est ejus corpus.

† Art. 1. & 2. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnia alia vota sunt quorundam particularium operum: Sed per religionem homo totam vitam suam Dei obsequio deputat. Particulare autem in universali includitur: & ideo Decretalis dicit, quòd *reus voti fracti non habetur qui temporale obsequium in perpetuam religionis observantiam commutat.* Nec tamen religionem ingrediens tenetur implere vota vel jejuniorum, vel orationum, vel aliorum hujusmodi, quæ existens in sæculo fecit, quia religionem ingrediens moritur priori vitæ. Et etiam singulares observantiæ religioni non competunt, & religionis onus satis hominem onerat, ut alia superaddere non oporteat.

Ad secundum dicendum, quòd quidam dixerunt, quod ideo prælati

prælati possunt in votis pro libito dispensare, quia in quolibet voto includitur conditionaliter voluntas prælati superioris: sicut
* Art. 8. supra * dictum est (art. 8.) quod in votis subditorum, putà servi
huius q. vel filij intelligitur conditio. *Si placuerit patri vel Domino, vel si non renitantur*: & sic, subditus absque omni remorsu conscientiæ posset votum prætermittere, quandocunque sibi à prælato diceretur. Sed prædicta positio falso innititur; quia cùm potestas prælati spiritualis, qui non est dominus, sed dispensator *in ædificationem* sit data, & non *in destructionem*, ut patet 2. ad Cor. 10. sicut prælatus non potest imperare ea quæ secundum se Deo displicent, scilicet peccata: ità non potest prohibere ea quæ secundum se Deo placent, scilicet virtutis opera. Et ideo absolutè potest homo ea vovere. Ad prælatum tamen pertinet dijudicare quid sit magis virtuosum & Deo magis acceptum. Et ideo, in manifestis dispensatio prælati non excusaret a culpa: putà si prælatus dispensaret cum aliquo super voto de ingressu religionis, nulla apparenti causa obstante. Si autem esset causa apparens: per quam saltem in dubium verteretur, posset stare judicio prælati dispensantis vel commutantis: non tamen judicio proprio, quia ipse non gerit vicem Dei, nisi fortè in casu in quo id quod vovit esse manifestè illicitum; & non posset opportunè ad superiorem recurrere.

Ad tertium dicendum, quòd quia Summ. Pontifex gerit plenariè vicem Christi in tota Ecclesia, ipse habet plenitudinem potestatis dispensandi in omnibus dispensabilibus votis. Aliis autem inferioribus prælatis committitur dispensatio in votis quæ communiter fiunt, & indigent frequenti dispensatione, ut habeant de facili homines ad quem recurrant; sicut sunt vota perigrinationum, & jejuniorum & aliorum hujusmodi. Vota verò majora, putà continentiæ & perigrinationis terræ sanctæ reservantur Summo Pontifici.

## QUÆSTIO LXXXIX.

*De juramento, in decem articulos divisa.*

Deinde considerandum est, de actibus exterioribus latriæ, quibus aliquid divinum ab hominibus assumitur: quod est vel sacramentum aliquod, vel ipsum nomen divinum. Sed de Sacramenti assumptione locus erit tractandi in tertia hujus operis parte. De assumptione autem nominis divini nunc agendum est. Assumitur autem divinum nomen ab homine tripliciter. Uno modo, per modum juramenti, ad propria verba confirmanda. Alio modo, per modum adjurationis, ad alios inducendum. Tertiò modo, per modum invocationis, ad orandum vel laudandum. Primò ergo de juramento agendum est.

¶ Circa quod quæruntur decem.

¶ Primò, quid sit juramentum.
¶ Secundò, utrum sit licitum.
¶ Tertiò, qui sint comites juramenti.
¶ Quartò, cujus virtutis sit actus.
¶ Quintò, utrum sit appetendum, & frequentandum tanquam utile & bonum.
¶ Sextò, utrum liceat jurare per creaturam.
¶ Septimò, utrum juramentum sit obligatorium.
¶ Octavò, quæ sit major obligatio, utrum juramenti, vel voti.
¶ Nonò, utrum in juramento possit dispensari.
¶ Decimò, quibus & quando liceat jurare.

### QUÆSTIONIS LXXXIX, De Iurejurando, In decem Quæstiunculas divisæ,

AXIOMA.

1 *Iurare, ¹ est Deum testem invocare, seu à Deo partis asserta in re controversa probationem petere; quod vel per simplicem Dei testationem fit, vel per execrationem, idque interdum Deo proprio nomine compellato, interdum*
6. *per ⁶ creaturarum nomen insinuato. Ac istud asseverandi*
3 *di genus, ³ judicio, veritate, atque justitia comita-*
2. 4 *tum, licitum ² est & laudabile, utpotè ⁴ religionis*
5 *actus & latria, parcè tamen ⁵ adhibendum, & necessi-*
7 *tate tantummodo postulante. ⁷ Obligationem quoque dum futurum respicit, magnam quidem, sed voto mi-*
8 *norem ⁸ affert; quam in coacto jurejurando remittunt*
9 *Summi Pontifices, & in alio ⁹ quovis, si vel honestati, vel utilitati adversetur etiam alij Episcopi remitte-*
10 *re possunt. ¹⁰ Porrò quia in jurejurando & reverentia erga Deum & persona hominis ratio est habenda, propter priorem causam impuberes & perjuri à jurejurando repelluntur, & ut a jejunis extra solemnes dies, jusjurandum fiat, postulatur. Propter alteram verò magnæ dignitatis personis, cujusmodi sunt Sacerdotes, nunquam nisi vel necessitate urgente, vel magna utilitate poscente, jurare conceditur.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum jurare, sit testem Deum invocare.*

Infr. a. 4. co. & q. ... ar. 2. ... Et 1. ... a. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd jurare non sit testem Deum invocare. Quicunque enim inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, inducit Deum in testimonium, cujus verba proponuntur in sacra Scriptura. Si ergo jurare est testem Deum invocare, quicunque inducit auctoritatem sacræ Scripturæ, iurarer: hoc autem est falsum: Ergo & primum.

¶ 2. Præterea, Ex hoc quòd aliquis inducit aliquem in testem, nihil ei reddit: Sed ille qui per Deum iurat, aliquid Deo reddit; dicitur enim Matth. 5. *Reddes Domino juramenta tua*. Et Aug. dicit (Serm. 28. de verbis Apostoli cap. 6.) * quod iurare, est *jus veritatis Deo reddere*. Ergo iurare non est Deum testem invocare.

* In ser. 28. de verb. Apostol. parum ante med. tom. 10.

¶ 3. Præterea, Aliud est officium iudicis & aliud testis, ut ex suprà † dictis patet (qu. 67. & qu. 70.) Sed quandoque iurando implorat homo divinum iudicium, secundum illud Psalm 7. *Si reddidi retribuentibus mihi mala, decidam meritò ab inimicis meis inanis*. Ergo iurare non est testem Deum invocare.

† qu. 67. per totum & q. 70. per totam.

Sed contra est, quod * Aug. dicit in quodam sermone de periurio: *Quid est jurare per Deum, nisi, Testis est Deus?*

* Ser. 28. de verb. Apostol. parum ante med. tom. 10.

CONCLUSIO.

*Cùm juramentum sit divini testimonij ad alicuius rei certam confirmationem efficiendam, prolatio, patet hinc jurare nihil aliud esse, quam Deum testem invocare.*

Respondeo dicendum, quòd sicut Apost. dicit ad Heb. 6. *Iuramentum ad confirmationem ordinatur*. Confirmatio autem in scibilibus per rationem fit; quæ procedit ex aliquibus naturaliter notis, quæ sunt infallibiliter vera. Sed particularia facta contingentia hominum non possunt per rationem necessariam confirmari: Et ideo ea quæ de his dicuntur, solent confirmari per testes. Sed humanum testimonium non est sufficiens ad huiusmodi confirmandum, propter duo. Primò quidem propter defectum veritatis humanæ, quia plurimi in mendacium labuntur, secundum illud Ps. 16. *Os eorum locutum est mendacium*. Secundò, propter defectum cognitionis; quia homines non possunt cognoscere neque futura, neque cordium occulta, vel etiam absentia; de quibus tamen homines loquuntur, & expedit rebus humanis ut certitudo aliqua de his habeatur. Et ideo necessarium fuit recurrere ad divinum testimonium: quia Deus neque mentiri potest, neque eum aliquid latet. Assumere autem Deum in testem, dicitur iurare; quia quasi pro iure introductum est, ut quod sub invocatione divini testimonij dicitur pro vero habeatur. Divinum autem testimonium quandoque inducitur ad asserendum præsentia vel præterita, & hoc dicitur *juramentum assertorium*: Quandoque autem inducitur divinum testimonium ad confirmandum aliquid futurum; & hoc dicitur *juramentum promissorium*. Ad ea verò quæ sunt necessaria, & per rationem investiganda non inducitur iuramentum: Derisibilis enim videretur, si quis in disputatione alicuius scientiæ, vellet propositum per iuramentum probare.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliud est testimonio Dei uti iam dato, quod fit cum aliquis auctoritatem sacræ Scripturæ inducit: & aliud est testimonium Dei implorare, ut exhibendum, quod fit in iuramento.

Ad secundum dicendum, quòd dicitur aliquis reddere iuramenta Deo, ex hoc quod implet illud quod iurat: vel quia in hoc ipso quod invocat Deum in testem, recognoscit eum habere omnium cognitionem & infallibilem veritatem.

Ad tertium dicendum, quòd alicuius testimonium invocatur ad hoc quod testis invocatus veritatem manifestet circa ea quæ dicuntur. Deus autem manifestat, an verum sit quod dicitur, dupliciter. Uno modo, simpliciter revelando veritatem, vel per internam inspirationem, vel etiam per facti denudationem; dum scilicet producit in publicum ea quæ erant occulta. Alio modo, per pœnam mentientis: & tunc simul est iudex & testis, dum puniendo mendacem manifestat mendacium. Et ideo duplex est modus iurandi. Unus quidem per simplicem Dei contestationem: sicut cum aliquis dicit. *Est mihi Deus testis*: vel, *Coram Deo loquor*, vel *per Deum*: quod idem est, ut dicit * Aug. Alius modus iurandi est per execrationem: dum scilicet aliquis se vel aliquid ad se pertinens ad pœnam obligat, nisi sit verum quod dicitur.

* lib. 1. de serm. Dom. in monte c. 30. to. 4.

### ARTICULUS II.

*Vtrum sit licitum jurare.*

Infr. ar. 3. cor. & 3. d. 3. ar. 2. qu. 2. Et Rom. 1. lect. 5. co. 5. Et Hebr. 6. lect. 4. cor. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non sit licitum iurare: nihil enim quod prohibetur in lege divina, est licitum. Sed iuramentum prohibetur Matth. 5. *Ego dico vobis non iurare omnino*, &c. Iacob. 5. dicitur: *Ante omnia fratres mei nolite iurare*. Ergo iuramentum est illicitum.

¶ 2. Præterea, Id quod est à malo, videtur esse illicitum; quia ut dicitur Matth. 7. *Non potest arbor mala fructus bonos facere*. Sed iuramentum est à malo. Dicitur enim Matth. 5. *Sit autem sermo vester, est, est: non, non: quod autem his abundantius est, à malo est*. Ergo iuramentum videtur esse illicitum.

¶ 3. Præterea, Exquirere signum divinæ providentiæ est tentare Deum: quod est omnino illicitum, secundum illud Deuter. 6. *Non tentabis Dominum Deum tuum*. Sed ille qui iurat, videtur exquirere signum divinæ providentiæ, dum petit divinum testimonium, quod est per aliquem evidentem effectum. Ergo videtur quod iuramentum sit omnino illicitum.

Sed contra est, quòd dicitur Deut. 6. *Dominum Deum tuum timebis, & per nomen ejus jurabis*.

CONCLUSIO.

*Quanquam jurare interdum licitum, & honestum sit, tamen jurare absque aliqua necessitatis ratione, malum est, & illicitum.*

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse secundum se bonum, quod tamen cedit in malum eius qui non utitur eo convenienter. Sicut sumere Eucharistiam est bonum; &

tamen qui indignè sumit, *judicium sibi manducat, & bibit*, ut dicitur 1. ad Cor. 11. Sic ergo in proposito dicendum est, quod juramentum secundum se, est licitum & honestum. Quod patet ex origine & ex fine. Ex origine quidem, quia juramentum est introductum ex fide qua homines credunt Deum habere infallibilem veritatem, & universalem omnium cognitionem, & provisionem. Ex fine autem quia juramentum inducitur ad justificandum omnes, & ad finiendum controversias, ut dicitur ad Heb 6. Sed juramentum cedit in malum alicui ex eo quòd malè utitur eo, id est, sine necessitate & cautela debita. Videtur enim parvam reverentiam habere ad Deum qui eum ex levi causa testem inducit: quod non præsumeret etiam de aliquo viro honesto. Imminet etiam periculum perjurii: quia de facili homo in verbo delinquit, secundum illud Iacob. 3. *Si quis in verbo non offendit, hic perfectus est vir.* Unde & Eccl. 23. dicitur: *Iurationi non assuescat os tuum: multi enim casus in illa.*

* Super illud Matth 5. Ego dico vobis non jurare. tom. 9. † in lib. de mendacio c. 15. circa medium. tom. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd * Hieron. super Matth. dicit (cap. 5.) *Considera quod salvator non per Deum jurare prohibuerit, sed per cælum & terram. Hanc enim per elementa jurandi pessimam consuetudinem habere Iudæi noscuntur.* Sed ista responsio non sufficit: quia Iacobus addidit, *neque aliud quodcunque juramentum.* Et ideo dicendum est, quod (sicut † Aug. dicit in lib. de mendacio cap. 15.) *Apostolus in epistolis suis jurans, ostendit quomodo accipiendum esset quod dictum est.* Dico vobis non jurare omnino, *ne scilicet jurando ad facilitatem jurandi perveniatur, & ex facilitate jurandi ad consuetudinem, & à consuetudine in perjurium decidatur. Et ideo non invenitur jurasse nisi scribens, ubi consideratio cautior non habet linguam præcipitem.*

Ad secundum dicendum, quòd sicut * Aug. dicit in lib. de ser. Domini in monte (cap. 30. vel 17.) *Si jurare cogeris: scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades: quæ utique infirmitas, malum est. Itaque non dixit*: Quod amplius est, malum est. *Sed* à malo est. *Tu enim non malum facis, qui benè uteris juratione, ut alteri persuadeas quod utiliter persuades: Sed à malo est illius, cujus infirmitate jurare cogeris.*

Ad tertium dicendum, quod ille qui jurat, non tentat Deum: quia non implorat divinum auxilium absque utilitate, & necessitate. Et præterea non exponit se alicui periculo, si Deus testimonium adhibere noluerit in præsenti. Adhibebit autem pro certo testimonium in futuro, quando *illuminabit abscondita tenebrarum, & manifestabit consilia cordium*, ut dicitur 1. ad Cor. 4. Et illud testimonium nulli juranti deficiet, vel pro eo, vel contra eum.

### Articulus III.

*Vtrum convenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium, & veritas.*

Infr. a. 7. cor. & q. 6 a art. 1. ad 1. Et 3. d. 39. a. 2. q. 3. Et quod l. 4. a 3. * lib. 2. de inventione, ante fin. lib. † qu. 60. art. 1.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter ponantur tres comites juramenti, videlicet justitia, judicium, & veritas. Ea enim quorum unum includitur in altero, non sunt connumeranda tanquam diversa: Sed horum trium unum includitur in altero, quia veritas est pars justitiæ, * secundum Tullium (lib. 2. de inventione) Iudicium autem est actus justitiæ, ut suprà † habitum est (qu. 60. art. 1.) Ergo inconvenienter ponuntur tres comites juramenti.

¶ 2. Præterea, Multa alia requiruntur ad juramentum, scilicet devotio, & fides per quam credamus Deum omnia scire, & mentiri non posse. Ergo videtur quòd insufficienter tres comites juramenti enumerantur.

¶ 3. Præterea, Hæc tria in quolibet opere humano requirenda sunt. Nihil enim debet fieri contra justitiam, aut veritatem, aut sine judicio, secundum illud 1. ad Timoth. 5. *Nihil facias sine præjudicio*, id est, sine præcedenti judicio. Ergo hæc tria non magis debent associari juramento, quàm aliis humanis actibus.

* Et habetur 22. q. 2. c. Animadvertendum. † Art. præc.

Sed contra est, quod dicitur Hier. 4. *Iurabis*, vivit Dominus, *in veritate, in judicio, & in justitia.* Quod exponens * Hieron. dicit: *Animadvertendum est, quòd jusjurandum hos habet comites, scilicet veritatem, judicium & justitiam.*

Conclusio.

*Iurantem omnem oportet in judicio, veritate, & justitia jurare.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà † dictum est, juramentum non est bonum, nisi ei qui benè utitur juramento: Ad bonum autem usum juramenti duo requiruntur. Primò quidem quod aliquis non leviter, sed ex necessaria causa, & discretè juret: Et quantum ad hoc requiritur *judicium*, scilicet discretionis, ex parte jurantis. Secundò quantum ad id quod per juramentum confirmatur, ut scilicet neque sit falsum, neque sit aliquid illicitum: Et quantum ad hoc, requiritur *veritas*, per quam aliquis juramento confirmat quod est; & *justitia* per quam confirmat quod licitum est. *Iudicio* autem caret juramentum incautum: veritate autem, juramentum mendax: *justitia* autem, juramentum iniquum sive illicitum.

* In cor. art.

Ad primum ergo dicendum, quòd *judicium* non sumitur hic pro executione justitiæ, sed pro judicio discretionis, ut * dictum est. Neque etiam *veritas* hic accipitur secundum quod est pars justitiæ, sed secundum quod est quædam conditio locutionis.

Ad secundum dicendum, quòd & devotio, & fides, & omnia hujusmodi quæ exiguntur ad debitum modum jurandi, intelliguntur in judicio. Alia enim duo pertinent ad rem de qua juratur, ut dictum est. Quamvis posset dici quòd justitia pertinet ad causam pro qua juratur.

Ad tertium dicendum, quòd in juramento est periculum magnum; tum propter Dei magnitudinem, cujus testimonium invocatur; tum etiam propter labilitatem linguæ humanæ, cujus verba juramento confirmantur. Et ideo hujusmodi magis requiruntur ad juramentum, quam ad alios humanos actus.

### Articulus IV

*Vtrum jurare sit actus religionis sive latriæ.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd juramentum non sit actus religionis sive latriæ. Actus enim latriæ sunt circa aliqua sacra, & divina: Sed juramenta adhibentur circa controversias humanas, ut Apostolus dicit ad Hebr. 6. Ergo jurare non est actus religionis seu latriæ.

* lib. 2. de inventione ante fin. lib.

¶ 2. Præterea, Ad religionem pertinet cultum Deo offerre, ut Tullius dicit (lib. 2. de inventione) * Sed ille qui jurat, nihil Deo offert, sed Deum inducit in testem. Ergo jurare non est actus religionis seu latriæ.

¶ 3. Præterea, Finis religionis seu latriæ est reverentiam Deo exhibere, hoc autem non est finis juramenti, sed potius aliquod verbum confirmare: Ergo jurare non est actus religionis.

Sed contra est, quod dicitur Deut. 6. *Dominum Deum tuum timebis, & ipsi soli servies, ac per nomen illius jurabis.* Loquitur autem ibi de servitute latriæ: Ergo jurare est actus latriæ.

Conclusio.

*Iuramentum est actus latriæ, seu religionis quo quis profitetur Deum indefectibilis veritatis, & super omnes excelsum & sapientem.*

† Art. 1. hujus q.

Respondeo dicendum, quòd, sicut ex † dictis patet, ille qui jurat, invocat divinum testimonium ad confirmandum ea quæ dicit. Nihil autem confirmatur nisi per aliquid quod certius est, & potius. Et ideo in hoc ipso quod homo per Deum jurat, profitetur Deum potiorem, utpote cujus veritas est indefectibilis, & cognitio universalis. Et sic Deo aliquo modo reverentiam exhibet. Unde & Apostol. dicit ad Hebr. 6. quod *homines per majorem se jurant.* Et * Hier. dicit super Matth. (cap. 6. ubi sup.) quod *qui jurat, aut veneratur aut diligit eum per quem jurat.* † Phil. etiam dicit in 1. Metaph. (cap. 3.) quod *juramentum est honorabilissimum.* Exhibere autem reverentiam Deo, pertinet ad religionem sive latriam: unde manifestum est quod juramentum est actus religionis sive latriæ.

* Matth. 5. super illud: Ego autem dico non jurare omnino. tom. 9. † l. 1. c. 3. dum refert opinionem Thaletis. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd in juramento duo considerantur, scilicet testimonium quod inducitur, & hoc est divinum, & id super quod inducitur testimonium, vel quod facit necessitatem testimonium inducendi, & hoc est humanum. Pertinet ergo juramentum ad religionem ratione primi, non autem ratione secundi.

Ad secundum dicendum, quòd in hoc ipso quod aliquis assumit Deum in testem per modum juramenti, profitetur eum majorem: quod pertinet ad Dei reverentiam & honorem. Et sic aliquid offert Deo, scilicet reverentiam & honorem.

Ad tertium dicendum, quòd omnia quæ facimus, debemus in Dei reverentiam facere. Et ideo nihil prohibet si in hoc ipso quod intendimus hominem certificare, Deo reverentiam exhibeamus. Sic enim debemus aliquid in Dei reverentiam facere, ut ex hoc utilitas proximis proveniat: quia etiam Deus operatur ad suam gloriam, & nostram utilitatem.

### Articulus V.

*Vtrum juramentum sit appetendum, & frequentandum tanquam utile & bonum.*

Supr. q. 89 art. 3. cor. Et 1. 2 q. 107. a. 2. 10. & ad 2. Et 3. lib. 16. ar. 2. q. 1. Et Ps. 1. 5. & Ro. e. lect. 3. co. 5. * q. 88. a. 5 & 6. † Matth. 5. super illud: Ego autem dico vobis non jurare. tom. 9. * In lib. de mendacio c. 5. circa medium. tom. 4.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd juramentum sit appetendum & frequentandum tanquam utile & bonum. Sicut enim votum est actus latriæ, ita juramentum, sed facere aliquid ex voto est laudabilius, & magis meritorium, quia votū est actus latriæ, ut suprà * dictum est (qu. 88. a. 5. & 6.) Ergo pari ratione facere vel dicere aliquid cum juramento, est laudabilius: & sic juramentum est appetendum tanquam per se bonum.

¶ 2. Præterea, † Hieron. dicit super Matth. (ubi sup.) quod *qui jurat, aut veneratur aut diligit eum per quem jurat.* Sed venerari aut diligere Deum, est appetendum tanquam per se bonum: Ergo & juramentum.

¶ 3. Præterea, Iuramentum ordinatur ad confirmationem seu certificationem: sed quod homo confirmet suum dictum, bonum est: Ergo juramentum est appetendum tanquam bonum.

Sed contra est, quòd dicitur Eccl. 23. *Vir multum jurans replebitur iniquitate.* Et * Aug. dicit in lib. de Mendacio (cap. 15.) quòd *præceptum Domini de prohibitione juramenti, ad hoc positum est, ut quantum in te est, non affectes, non quasi pro bono cum aliqua delectatione appetas jusjurandum.*

Conclusio.

*Cùm juramentum non sit de iis quæ sunt per se expetenda, sed de iis quæ præsentis vitæ sunt necessaria, ipsum, nisi magna utilitatis vel necessitatis causa urgente, usurpandum non est.*

Respondeo dicendum, quòd id quod non quæritur nisi ad subveniendum infirmitati vel defectui, non numeratur inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt necessaria: sicut patet de medicina quæ quæritur ad subveniendum infirmitati. Iuramentum autem quæritur ad subveniendum alicui defectui. Quod scilicet unus homo alteri discredit. Et ideo juramentum est habendum non inter ea quæ sunt per se appetenda, sed inter ea quæ sunt huic vitæ necessaria: quibus indebitè utitur quicunque eis utitur ultra terminos necessitatis. Unde * Aug. dicit in lib. de Sermone Domini in monte (ut sup.) *Qui intelligit non in bonis, id est, per se appetendis, sed in necessariis jurationem habendam; refrænet se quantum potest, ut non ea utatur nisi necessitas cogat.*

* l. 1. c. 30 à me tom. 4.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quòd alia ratio est de voto, & juramento. Nam per votum aliquid in Dei reverentiam ordinamus; unde ex hoc ipso fit religionis actus. Sed in juramento, è converso reverentia divini nominis assumitur ad promissi confirmationem. Et ideo illud quod juramento confirmatur, non propter hoc fit religionis actus: quia secundum finem morales actus speciem sortiuntur.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui jurat, utitur quidem veneratione aut dilectione ejus per quem jurat, non autem ordinat juramentum ad venerandum aut diligendum eum per quem jurat, sed ad aliquid aliud, quod est necessarium præsenti vitæ.

Ad tertium dicendum, quòd sicut medicina est utilis ad sanandum, & tamen quantò est virtuosior, tantò majus nocumentum inducit, si non debitè sumatur: ita etiam juramentum utile quidem est ad confirmationem, tamen quantò est magis venerandum, tantò est magis periculosum, nisi debitè inducatur, quia ut dicitur Eccles. 23. *Si frustraverit* (id est, deceperit) *fratrem, delictum ipsius super ipsum erit. Et, si dissimulaverit* (quasi per simulationem jurando falsum) *delinquit dupliciter*: quia scilicet *simulata æquitas est duplex iniquitas* (ut Augustinus dicit.) *Et si in vacuum juraverit*, id est, sine debita causa, & necessitate, *non justificabitur*.

## Articulus VI.

*Utrum liceat per creaturas jurare.*

3. d. 39. art. 1. & in exposit. lit. Et Hebr. 6. lect. 4. col. 3

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non liceat per creaturas jurare. Dicitur enim Matth. 5. *Ego dico vobis non jurare omnino: neque per cælum, neque per terram, neque per Jerosolymam, neque per caput tuum.* Quod exponens * Hieron. dicit: *Considera quod hic Salvator non per Deum jurare prohibuerit, sed per cælum, & terram*, &c.

* Super illud Matth. 5. Ego dico vobis non jurare, tom. 9.

¶ 2. Præterea, Pœna non debetur nisi culpæ. Sed juranti per creaturas, adhibetur pœna: dicitur enim † 22. quæst. 1. cap. *Clericum per creaturam jurantem acerrimè objurgandum: si perstiterit in vitio, excommunicandum, placuit.* Ergo illicitum est per creaturas jurare.

† 22. q. 1. cap. Clericum.

¶ 3. Præterea, Juramentum est actus latriæ, sicut * dictum est (art. 4.) Sed cultus latriæ non debetur alicui creaturæ, ut patet Rom. 1. Ergo non licet jurare per aliquam creaturam.

* Art. 4. hujus q.

Sed contra est, quod Ioseph juravit *per salutem Pharaonis*, ut legitur Gen. 42. Ex consuetudine etiam juratur per Evangelium, & per reliquias, & per Sanctos.

### Conclusio.

*Iuramentum per simplicem contestationem nonnisi per Deum principaliter, secundario autem per creaturas ut in ipsis divina eluceat veritas, perficitur: in juramento verò per execrationem induci solent quas diligimus, creaturæ, ut in quibus divinum exerceatur judicium.*

* Art. 1. ad 3. argum.

Respondeo dicendum, quod sicut supra * dictum est, duplex est juramentum. Unum quidem, quod fit per simplicem contestationem, inquantum scilicet testimonium Dei invocatur. Et hoc juramentum innititur divinæ veritati, sicut & fides: Fides autem est per se quidem, & principaliter de Deo, qui est ipsa veritas: secundariò autem de creaturis; in quibus veritas Dei relucet, ut supra habitum est. Et similiter juramentum principaliter refertur ad ipsum Deum, cujus testimonium invocatur: secundariò autem assumuntur ad juramentum aliquæ creaturæ, non secundum se, sed inquantum in eis divina veritas manifestatur. Sicut juramus per Evangelium, id est, per Deum, cujus veritas in Evangelio manifestatur: & per Sanctos, qui hanc veritatem crediderunt, & observaverunt. Alius autem modus jurandi est per execrationem: Et in hoc juramento inducitur creatura aliqua, ut in qua divinum judicium exerceatur. Et sic solet homo jurare per caput suum, aut per filium suum, aut per aliquam aliam rem quam diligit. Sicut & Apostolus juravit 2. ad Cor. 1. dicens: *Ego testem Deum invoco in animam meam.* Quod autem Ioseph per salutem Pharaonis juravit, utroque modo intelligi potest: vel per modum execrationis, quasi salutem Pharaonis obligaverit Deo; vel per modum contestationis, quasi contestando veritatem divinæ justitiæ, ad cujus executionem Principes terræ constituuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus prohibuit jurare per creaturas; ita quòd eis exhibeatur reverentia divina. Unde Hier. * ibid. subdit, quod *Iudæi per Angelos, & cætera hujusmodi jurantes, creaturas venerabantur Dei honore.* Et eadem ratione punitur secundum canones, Clericus per creaturam jurans, quod ad blasphemiam infidelitatis pertinet. Unde in * sequenti capite dicitur (ex Pio Papa) *Si quis per capillum Dei, vel caput juraverit, vel alio modo blasphemia contra Deum usus fuerit, si in Ecclesiastico ordine est, deponatur, si laicus, anathematizetur.*

* Loco citato in argum.
* 22. q. 1. cap. Si quis per capillum.

¶ Et per hoc patet responsio Ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd cultus latriæ adhibetur ei cujus testimonium jurando invocatur: Et ideo præcipitur Exod. 23. *Per nomen externorum deorum non jurabitis.* Non autem exhibetur cultus latriæ creaturis quæ in juramento assumuntur secundum modos prædictos.

## Articulus VII.

*Utrum juramentum habeat vim obligandi.*

3. d. 39. a. 3. q. 1. & 2. & 4. d. 39. a. 1. ad 4. Et quod l. 3. a. 14. Et co. 5. artic. 27. Et quod l. 12. a. 22

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod juramentum non habeat vim obligandi, inducitur enim juramentum ad confirmandum veritatem ejus quod dicitur: Sed quando aliquis dicit aliquid de futuro, verum dicit, etiamsi non eveniat quod dicit: sicut Paulus, quamvis non fuerit profectus Corinthum, sicut dixerat, non tamen est mentitus, ut patet 2. ad Cor. 1. Ergo videtur quod juramentum non sit obligatorium.

¶ 2. Præterea, Virtus non est virtuti contraria, ut dicitur in * prædicamentis: Sed juramentum est actus virtutis, ut † dictum est: quandoque autem esset contra virtutem, aut aliquod ejus impedimentum, si quis servaret id quod juravit: sicut cum aliquis jurat se facere aliquod peccatum: vel cùm jurat desistere ab aliquo opere virtutis. Ergo juramentum non est semper obligatorium.

* l. 3. Topic. cap. 1. & in c. de opposit. t. 1.
† Art. 4. hujus q.

¶ 3. Præterea, Quandoque aliquis invitus compellitur ad hoc quod sub juramento aliquid promittat. Sed tales à juramenti nexibus sunt per Romanos Pontifices absoluti, ut habetur * Extra, De jurejur. cap. *Verum in ea quæst.* &c. Ergo juramentum non semper est obligatorium.

* C. Verum in ea q. extra de jurejur.

¶ 4. Præterea, Nullus potest obligari ad duo opposita: sed quandoque oppositum est quod intendit jurans, & quod intendit ille cui juramentum præstatur: Ergo juramentum non potest esse semper obligatorium.

Sed contra est, quòd dicitur Matth. 5. *Reddes Domino juramenta tua.*

### Conclusio.

*Utrumque juramenti genus & assertorium videlicet, & promissorium juramentum, hominem obligandi vim habet.*

Respondeo dicendum, quòd obligatio refertur ad aliquid quod est faciendum vel dimittendum: Unde non videtur respicere juramentum assertorium, quod est de præsenti vel de præterito: Neque etiam juramentum de his quæ sunt per alias causas fienda: sicut si quis juramento assereret quòd cras pluvia esset futura: sed solum in his quæ sunt fienda per illum qui jurat. Sicut autem juramentum assertorium, quod est de præterito vel de præsenti, debet habere veritatem; ita etiam & juramentum de his quæ sunt fienda à nobis in futurum. Et ideo utrumque juramentum habet quandam obligationem: diversimodè tamen. Quia in juramento quod est de præterito vel præsenti, obligatio est, non respectu rei, quæ iam fuit vel est, sed respectu ipsius actus jurandi, ut scilicet juret id quod iam verum est vel fuit. Sed in juramento quod præstatur de his quæ sunt fienda à nobis, obligatio cadit è contrariò super rem quam aliquis juramento firmavit: Tenetur enim aliquis ut faciat verum esse id quod juravit: alioquin deest veritas juramento. Si autem est talis res quæ in ejus potestate non fuit, deest juramento discretionis judicium: nisi fortè quod erat ei possibile quando juravit, reddatur ei impossibile per aliquem eventum: puta, cùm aliquis jurat se pecuniam soluturum, quæ ei postmodum vi, vel furto subtrahitur. Tunc enim videtur excusatus esse à faciendo quod juravit, licet teneatur facere quod in se est: sicut etiam * supra, circa obligationem voti diximus. Si verò sit quidem possibile fieri, sed fieri non debeat, vel quia est per se malum, vel quia est boni impeditivum; tunc juramento deest iustitia: Et ideo juramentum non est servandum in eo casu quo est peccatum vel boni impeditivum. Secundum enim Aug. † utrumque horum vergit in deteriorem exitum. Sic ergo dicendum est, quod quicumque jurat aliquid se facturum, obligatur ad id faciendum, ad hoc quòd veritas impleatur: si tamen alij duo comites adsint, scilicet judicium & justitia.

* q. præc. a. 3. ad 2.
† Habetur 22. q. 4. cap. Si aliquid & c. inter cætera.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliud est de simplici verbo, aliud de iuramento, in quo divinum testimonium imploratur. Sufficit enim ad veritatem verbi, quod aliquis dicat id quod proponit se facturum: quia hoc iam verum est in sua causa, scilicet in proposito facientis. Sed juramentum adhiberi non debet, nisi in re de qua aliquis firmiter certus est. Et ideo si juramentum adhibeatur propter reverentiam divini testimonij quod invocatur, obligatur homo ut faciat esse verum id quod iuravit, secundum suam possibilitatem: nisi in deteriorem exitum vergat, ut * dictum est.

* In corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd juramentum potest vergere in deteriorem exitum dupliciter. Uno modo, quia ab ipso principio habet pejorem exitum: vel quia est secundum se malum, sicut cùm aliquis jurat perpetraturum adulterium: sive quia est maioris boni impeditivum; putà, cùm aliquis jurat se non intraturum religionem, vel quòd non fiet Clericus, aut quod non accipiet prælationem in casu in quo expedit eum accipere, vel si quid aliud est huiusmodi. Huiusmodi enim juramentum à principio est illicitum: differenter tamen: quia si quis iuret se facturum aliquod peccatum: & peccavit iurando, & peccat juramentum servando. Si quis autem iurat se non facturum aliquod melius bonum, quod tamen facere non tenetur: peccat quidem iurando, inquantum ponit obicem Spiritui sancto, qui est boni propositi inspirator, non tamen peccat juramentum servando, sed multò melius facit si non servet. Alio modo vergit in deteriorem exitum, propter aliquid quod de novo emersetit, quod fuit impræmeditatum, sicut patet in juramento Herodis, qui iuravit puellæ saltanti se daturum quod petisset. Hoc enim juramentum poterat esse à principio licitum, intellecta debita conditione; scilicet si peteret quod dare deceret. Sed impletio iuramenti fuit illicita. Unde * Ambr. dicit in 1. de Officiis (qu. 50.) *Est contra officium nonnunquam, promissum solvere, sacramentum custodire: sicut Herodes necem Ioannis præstitit, ne promissum negaret.*

* l. 1. c. 1. a 2. 1. Et habetur 22. q. 4. Est etiam contra.

Ad tertium dicendum, quod in iuramento quod quis coactus facit, duplex est obligatio. Una quidē qua obligatur homini cui aliquid promittit: & talis obligatio tollitur per coactio-

nem, quia ille qui vim intulit, hoc meretur, ut ei promissum non servetur. Alia autem est obligatio qua quis Deo obligatur, ut impleat quod per nomen ejus promisit: Et talis obligatio non tollitur in foro conscientiæ, quia magis debet damnum temporale sustinere, quam juramentum violare. Potest tamen repetere in judicio quod solvit, vel prælato denuntiare, non obstante quod contrarium juravit: quia tale juramentum vergeret in deteriorem exitum, esset enim contra justitiam publicam. Romani autem Pontifices ab hujusmodi juramentis homines absolverunt, non quasi decernentes hujusmodi juramenta non esse obligatoria, sed quasi hujusmodi obligationes ex justa causa relaxantes.

Ad quartum dicendum, quòd quando non est eadem jurantis intentio, & ejus cui jurat, si hoc proveniat ex dolo jurantis, debet juramentum servari secundum sanum intellectum ejus cui juramentum præstatur. † Unde Isidor. dicit (lib. 2. de summo bono cap. 31.) *Quacunque arte verborum quis juret, Deus tamen qui conscientiæ testis est, ita hoc accipit sicut ille cui juratur, intelligit.* Et quod intelligatur de doloso juramento, patet per id quod subditur. *Dupliciter reus fit, qui & nomen Dei in vanum assumit & proximum dolo capit.* Si autē jurans dolum non adhibeat, obligatur secundum intentionem jurantis. Unde † Greg. dicit 26. Moral. (cap. 7. vel 8.) *Humanæ aures talia verba nostra judicant, qualia foris sonant: Divina verò judicia talia foris audiunt, qualia ex intimis proferuntur.*

† lib. 2. de Summo bono cap. 31. à me.

† Lib. 26. c. 7. aut. me.

### Articulus VIII.

*Utrum major sit obligatio juramenti quàm voti.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd major sit obligatio juramenti quam voti. Votum enim est simplex promissio: Sed juramentum supra promissionem adhibet divinum testimonium. Ergo major est obligatio juramenti quam voti.

¶ 2. Præterea, Debilius solet per fortius confirmari. Sed votum interdum confirmatur juramento. Ergo juramentum est fortius quàm votum.

¶ 3. Præterea, Obligatio voti causatur ex animi deliberatione ut suprà † dictum est (qu. 88. art. 1.) obligatio autem juramenti causatur ex divina veritate, cujus testimonium invocatur. Cùm ergo veritas Dei excedat deliberationem humanam, videtur quòd obligatio juramenti sit fortior quàm obligatio voti.

† qu. 88. art. 1.

Sed contra, Per votum obligatur aliquis Deo: per juramentum autem obligatur aliquis interdum homini. Magis autem obligatur homo Deo quàm homini. Ergo major est obligatio voti, quàm juramenti.

Conclusio.

*Votum secundum suam rationem magis est obligatorium, quàm juramentum.*

Respondeo dicendum, quòd utraque obligatio scilicet voti & juramenti, causatur ex aliquo divino; aliter tamen, & aliter: Nam obligatio voti causatur ex fidelitate quam Deo debemus, ut scilicet ei promissum solvamus: Obligatio autem juramenti causatur ex reverentia quam debemus ei, ex qua tenemur quod verificemus id quod per nomen ejus promittimus. Omnis autem infidelitas irreverentiam continet, sed non convertitur. Videtur enim infidelitas subjecti ad Dominum, esse maxima irreverentia. Et ideo votum ex ratione sua magis est obligatorium quàm juramentum.

Ad primum ergo dicendum, quòd votum est promissio non quæcunque, sed Deo facta; cui infidelem esse gravissimum est.

Ad secundum dicendum, quod juramentum non adhibetur voto quasi aliquid firmius, sed ut per duas res immobiles major firmitas habeatur.

Ad tertium dicendum, quòd deliberatio animi dat firmitatem voto quantum ex parte voventis est. Habet tamen majorem firmitatis causam ex parte Dei, cui votum offertur.

### Articulus IX.

*Utrum aliquis possit in juramento dispensare.*

C. Utrum extra. de jurejur.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod nullus possit dispensare in juramento. Sicut enim veritas requiritur ad juramentum assertorium, quod est de præterito vel præsenti: ita etiam ad juramentum promissorium, quod est de futuro. Sed nullus potest cum aliquo dispensare quod de præsentibus vel præteritis juret contra veritatem: Ergo etiam nullus potest dispensare quòd non faciat aliquis esse verum id quod cum juramento in futurum promisit.

¶ 2. Præterea, Juramentum promissorium inducitur ad utilitatem ejus cui fit promissio: Sed ille (ut videtur) non potest relaxare, quia est contra reverentiam divinam: Ergo multò minus per aliquem alium potest super hoc dispensari.

¶ 3. Præterea, In voto quilibet Episcopus potest dispensare, exceptis quibusdam votis, quæ soli Papæ reservantur, ut suprà * habitum est (qu. 88. art. 12.) Ergo pari ratione in juramento, si esset dispensabile quilibet Episcopus posset dispensare. Quod tamen videtur esse contra jura (cap. Authoritatem & cap. Alius causâ 15. & cap. si verò Extra de jurejurando) Non ergo videtur quod in juramento possit dispensari.

* q. præc. art. 12. ad 13.

Sed contra est, quod votum est majoris obligationis quàm juramentum, ut suprà * dictum est (art. 8.) Sed in voto potest dispensari: Ergo & in juramento.

* art. præc.

Conclusio.

*Sicut in voto aliqua necessitatis seu honestatis causa potest fieri dispensatio, ita & in juramento.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà † dictum est (qu. 88. art. 10.) necessitas dispensationis tam in lege quam in voto, est propter hoc quod id quod in se vel universaliter consideratum, est utile & honestum, secundum aliquem particularem eventum potest esse inhonestum & nocivum, quod non potest cadere nec sub lege, nec sub voto. Quod autem aliquid sit inhonestum vel nocivum, repugnat his quæ debent attendi in juramento: Nam si sit inhonestum, repugnat justitiæ; si nocivum, repugnat judicio. Et ideo pari ratione etiam in juramento dispensari potest.

† ar. 10. q. præc.

Ad primum ergo dicendum, quòd dispensatio quæ fit in juramento, non se extendit ad hoc quod aliquid contra juramentum fiat: hoc enim est impossibile, cùm observatio juramenti cadat sub præcepto divino, quod est indispensabile: sed ad hoc se extendit dispensatio juramenti, ut id quod sub juramento cadebat, sub juramento non cadat, quasi non existens debita materia juramenti, sicut & de voto suprà * diximus (qu. 88. art. 10. ad 2.) Materia autem juramenti assertorij, quod est de præterito vel præsenti; in quandam necessitatem jam transiit, & immutabilis facta est: Et ideo dispensatio non referretur ad materiam, sed referretur ad ipsum actum juramenti. Unde talis dispensatio directè esset contra præceptum divinum. Sed materia juramenti promissorij est aliquid futurum, quod variari potest, ita scilicet quod in aliquo eventu potest esse illicitum vel nocivum, & per consequens non esse debita materia juramenti. Et ideo dispensari potest in juramento promissorio, quia talis dispensatio respicit materiam juramenti, & non contrariatur præcepto divino de juramenti observatione.

* q. præc. art. 10. ad 2.

Ad secundum dicendum, quòd homo potest alteri promittere aliquid sub juramento dupliciter. Uno modo quando promittit aliquid pertinens ad utilitatem ipsius: putà si sub juramento promittat se serviturum ei, vel pecuniam daturum: & à tali promissione potest absolvere ille cui promissio facta est: Intelligitur enim jam ei solvisse promissum, quando facit de eo secundum ejus voluntatem. Alio modo promittit aliquis alteri quod pertinet ad honorem Dei, vel utilitatem aliorum: putà, si aliquis sub juramento promittat alicui, se intraturum religionem, vel aliquod opus pietatis facturum. Et tunc ille cui promittitur, non potest absolvere promittentem: quia promissio non est facta ei principaliter, sed Deo; nisi fortè sit interposita conditio, ratione cujus possit, scilicet si illi videtur cui promittitur; vel aliquid aliud tale.

Ad tertium dicendum, quòd quandoque illud quod cadit sub juramento promissorio, est manifestè repugnans justitiæ: vel quia est peccatum, sicut cum aliquis jurat se facturum homicidium: vel quia est majoris boni impeditivum, sicut cum aliquis jurat se non intraturum religionem. Et tale juramentum dispensatione non indiget: sed in primo casu, tenetur aliquis tale juramentum non servare: In secundo autem casu licitum est & servare & non servare, ut suprà * dictum est (art. 7.) Quandoque verò aliquid sub juramento promittitur, de quo dubium est, utrum sit licitum vel illicitum, proficuum vel nocivum, aut simpliciter, aut in aliquo casu, & in hoc potest quilibet Episcopus dispensare. Quandoque verò sub juramento promittitur aliquid quod est manifestè licitum & utile. Et in tali juramento non videtur habere locum dispensatio vel commutatio, nisi aliquid melius occurrat ad communem utilitatem faciendum, quod maximè videtur pertinere ad potestatem Papæ, qui habet curam universalis Ecclesiæ: vel etiam absoluta relaxatio, quod etiam ad Papam pertinet in omnibus generaliter quæ ad dispensationem rerum Ecclesiasticarum pertinent, super quas habet plenitudinem potestatis. Sicut & ad unumquemque pertinet irritare juramentum quod à sibi subditis factum est, circa ea quæ ejus potestati subduntur: sicut pater potest irritare juramentum puellæ, & vir uxoris; ut dicitur Num. 30. sicut & suprà de voto † dictum est (qu. 88. art. 8. & art. 9.)

* Art. 7. ad 2.

† q. præc. a. 8. & 9.

### Articulus X.

*Utrum juramentum impediatur per aliquam conditionem personæ, vel temporis.*

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ vel temporis. Juramentum enim ad confirmationem inducitur, ut patet per Apostolum ad Hebr. 6. Sed cuilibet convenit confirmare dictum suum, & quolibet tempore. Ergo videtur, quod juramentum non impediatur per aliquam conditionem personæ, vel temporis.

c. d. 19. in expositio.

¶ 2. Præterea, Maius est iurare per Deum quàm per Evangelia. Unde * Chrysost. dicit: *Si aliqua causa fuerit, modicum videtur facere qui jurat per Deum: sed qui jurat per Evangelia, majus aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est: Stulti, Scripturæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter Scripturas.* Sed cuiuslibet conditionis personæ, & quolibet tempore in communi locutione, consueverunt iurare per Deum: Ergo multo magis licitum est eis iurare per Evangelia.

* hom. 44. in Matth. in opere imperfecto à me. allegat. c. 2.

¶ 3. Præterea, Idem non causatur ex contrariis causis, quia *contraria causæ sunt contrariorum*. Sed aliqui excluduntur à juramento propter defectum personæ, sicut pueri ante quatuordecim annos, & etiam illi qui semel fuerunt perjuri. Non ergo videtur quòd aliqui prohibeantur iurare vel propter dignitatem, sicut Clerici, aut etiam propter temporis solemnitatem.

¶ 4. Præterea, Nullus homo vivens in hoc mundo est tantæ dignitatis sicut Angelus: dicitur enim Matth. 11. quòd *qui minor est in regno cœlorum, major est illo*, scilicet Ioanne Baptista adhuc

hic in mundo vivente. Sed Angelo convenit jurare: dicitur enim Apocal. 10. quòd *Angelus juravit per viventem in sæcula sæculorum.* Ergo nullus homo propter dignitatem debet excusari a juramento.

* Si quis Presbyt. 2.q.5. † 22.q.5. c. Nullus ex Ecclesiastico.

Sed contra est, quòd habetur * 2. q. 5. *Presbyter vice juramenti per sanctam consecrationem interrogetur.* Et † 22. q. 5. dicitur: *Nullus ex Ecclesiastico ordine cuiquam laico quidquam super sancta evangelia jurare præsumat.*

CONCLUSIO.

*Cùm juramentum in Dei reverentiam exibeatur in eorum confirmationem quæ ab hominibus dicuntur, convenienter pueri, ac perjuri, jurare prohibentur, ac persona Ecclesiastica; nisi casu necessitatis vel magnæ utilitatis, & præcipuè in spiritualium confirmationem.*

Respondeo dicendum, quòd in juramento duo sunt consideranda. Unum quidem ex parte Dei, cujus testimonium inducitur; Et quantum ad hoc, debetur juramento maxima reverentia. Et propter hoc, à juramento excluduntur pueri ante annos pubertatis, qui non coguntur ad jurandum, quia nondum habent perfectum usum rationis, quo possint cum reverentia debita juramentum præstare. Et iterum perjuri, qui ad juramentum non admittuntur, quia ex retroactis præsumitur quod debitam reverentiam juramento non exhibebunt. Et propter hoc etiam, ut juramento debita reverentia exhibeatur, dicitur * 22. q. 5. *Honestum est ut qui in sanctis audet jurare, hoc jejunus faciat cum omni honestate & timore Dei.* Aliud autem est considerandum ex parte hominis, cujus dictum juramento confirmatur. Non enim indiget dictum hominis confirmatione, nisi quia de eo dubitatur. Hoc autem derogat dignitati personæ, ut dubitetur de veritate eorum quæ dicit: Et ideo personis magnæ dignitatis non convenit jurare. Propter quod dicitur * 2. q. 5. cap. *Si quis presbyter*, quod *sacerdotes ex levi causa jurare non debent*, tamen pro aliqua necessitate, vel magna utilitate licitum est eis jurare, & præcipuè pro spiritualibus negotiis, pro quibus etiam juramenta competit præstari in solemnibus diebus, quibus est spiritualibus rebus vacandum. Non autem tunc sunt juramenta præstanda pro rebus temporalibus, nisi fortè ex magna necessitate.

* 22 q 5. c. Honest.

* 2. q. 5. c. Si quis Presbyt.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam sunt qui dictum suum confirmare non possunt, propter defectum eorum: & quidam sunt, quorum dictum adeo debet esse certum, quod confirmatione non egeat.

Ad secundum dicendum, quòd juramentum secundum se consideratum, tantò fortius est & magis obligat, quantò majus est id per quod juratur, ut * August. dicit ad Publicolam (scilicet epist. 154.) Et secundum hoc majus est jurare per Deum, quam per Evangelia. Sed potest esse è converso, propter modum jurandi: utpotè si juramentum quod fit per Evangelia, fiat cum quadam deliberatione, & solemnitate: juramentum autem quod fit per Deum, fiat leviter & absque deliberatione.

* Epist. 154. aliquantulum à princip. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet aliquid tolli ex contrariis causis, per modum superabundantiæ & defectus, & hoc modo aliqui impediuntur à jurando, quia sunt majoris auctoritatis quam quòd eos jurare deceat: aliqui verò, quia sunt minoris auctoritatis quam quod eorum juramento stetur.

Ad quartum dicendum, quòd juramentum Angeli inducitur, non propter defectum ipsius, quasi non sit ejus simplici dicto credendum, sed ad ostendendum, id quod dicitur ex infallibili Dei dispositione procedere. Sicut etiam & Deus aliquando in scripturis jurans inducitur, ad ostendendum immobilitatem ejus quod dicitur, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 6.

## QUÆSTIO XC.

*De divini nominis assumptione per modum adjurationis, in tres articulos divisa.*

Postea considerandum est de assumptione divini nominis per modum adjurationis.

¶ Et circa hoc quæruntur tria.

¶ Primò, utrum liceat adjurare homines.

¶ Secundò, utrum liceat adjurare dæmones.

¶ Tertiò, utrum liceat adjurare irrationales creaturas.

### QUÆSTIONIS XC, De Adjuratione, Trifariam partitæ,

AXIOMA.

*Adjurare, nihil aliud est nisi creaturam aliquam divini nominis; aut alterius cujuspiam sacra rei interpositione ad aliquid agendum vel omittendum impellere, quo*
1 *quidem impellendi genere, adversus*[1] *hominem, eum rogando, si sit superior, aut illi imperando, si sit inferior:*
2 *Adversus*[2] *cacodæmonem verò, eum propulsando, & à nocumentis homini inferendis, deterrendo: Adversus*
3 [3] *creaturam rationis & judicii expertem, quatenus à Deo agitur & movetur, per deprecationem; quatenus verò à diabolo agitatur, per compulsionem, uti licet.*

Supr. qu. 89. art. 7. ad 1.
* Orig. Homil. ult. in Mat. non multùm remotè ante med. tom. 3.

ARTICULUS I.

*Utrum liceat adjurare hominem.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd, non liceat hominem adjurare. Dicit enim * Origenes super Matth. *Æstimo quoniam non oportet ut vir qui vult secundum Evangelium vivere adjuret alterum. Si enim jurare non licet quantum ad Evangelium Christi mandatum, notum est, quia nec adjurare alterum licet. Et propterea manifestum est, quod Princeps sacerdotum Iesum illicitè adjuravit per Deum vivum.*

¶ 2. Præterea, Quicunque adjurat aliquem, quodammodo ipsum compellit. Sed non licet alium invitum cogere. Ergo videtur quod nec liceat aliquem adjurare.

¶ 3. Præterea, Adjurare, est aliquem ad jurandum inducere: Sed inducere aliquem ad jurandum est superiorum, qui inferioribus juramenta imponunt. Ergo inferiores superiores suos non possunt adjurare.

Sed contra est, quod etiam Deum per aliqua sacra obsecramus, eum obtestantes: Apostolus etiam fideles obsecrat per misericordiam Dei, ut patet Rom. 12. Quod videtur ad quandam adjurationem pertinere. Ergo licitum est alios adjurare.

CONCLUSIO.

*Sicut Deum, ita & homines adjurare licet, quanquam non secundum eandem rationem.*

Respondeo dicendum, quòd ille qui jurat juramento promissorio per reverentiam divini nominis, quod ad confirmationem suæ promissionis inducit, seipsum obligat ad faciendum quod promittit, quod est seipsum immobiliter ordinare ad aliquid agendum. Sicut autem homo seipsum ordinare potest ad aliquid agendum, ita etiam & alios superiores quidem deprecando, inferiores autem imperando, ut ex suprà dictis * patet (qu. 83. art. 1.) Cùm ergo utraque ordinatio per aliquod divinum confirmatur, est adjuratio. In hoc tamen differunt, quod homo est suorum actuum dominus, non autem est dominus eorum quæ sunt ab alio agenda. Et ideo sibi ipsi potest necessitatem imponere per divini nominis invocationem, Non autem hanc necessitatem potest aliis imponere, nisi subditis, quos potest ex debito præstiti juramenti compellere. Si ergo aliquis per invocationem divini nominis, vel cujuscunque rei sacræ alicui non sibi subdito, adjurando necessitatem agendi aliquid imponere intendat, sicut imponit sibi ipsi jurando, talis adjuratio illicita est: quia usurpat potestatem in alium quam non habet: Tamen propter aliquam necessitatem superiores suos inferiores tali genere adjurationis constringere possunt. Si verò intendat solummodo per reverentiam divini nominis, vel alicujus rei sacræ, aliquid ab alio obtinere absque necessitatis impositione, talis adjuratio licita est respectu quorumlibet.

* qu. 83. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd Origenes loquitur de adjuratione qua aliquis alicui necessitatem imponere intendit, sicut imponit sibi ipsi, jurando. Sic enim princeps sacerdotum præsumpsit Dominum Iesum-Christum adjurare.

Ad secundum dicendum, quòd illa ratio procedit de adjuratione quæ necessitatem imponit.

Ad tertium dicendum, quòd adjurare non est aliquem ad jurandum inducere, sed per quandam similitudinem juramenti à se inducti, alium ad aliquid agendum provocare. Aliter tamen adjuratione utimur ad hominem, & aliter ad Deum: Nam adjurando hominem ejus voluntatem per reverentiam rei sacræ immutare intendimus, quod quidem non intendimus circa Deum, cujus voluntas est immutabilis. Sed quod à Deo per æternam ejus voluntatem aliquid obtineamus, non est ex meritis nostris; sed ex ejus bonitate.

ARTICULUS II.

*Utrum liceat dæmones adjurare.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod non liceat dæmones adjurare. Dicit enim * Origenes super Matth. *Non est secundum potestatem datam à salvatore adjurare dæmonia: Iudaicum enim est hoc.* Non autem debemus judæorum ritus imitari, sed potius uti potestate à Christo data. Ergo non est licitum dæmones adjurare.

* Homil. ult. in Matth. super illud: Adjuro te, dic nobis si tu es Christus. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Multi necromanticis incantationibus dæmones invocant per aliquid divinum, quod est adjurare: Si ergo licitum est dæmones adjurare; licitum est necromanticis incantationibus uti: Quod patet esse falsum: Ergo & primum.

¶ 3. Præterea, Quicunque adjurat aliquem, ex hoc ipso aliquam societatem cum ipso facit. Sed non licet cum dæmonibus societatem facere, secundum illud 1. Corinth. 10. *Nolo vos socios fieri dæmoniorum:* Ergo non licet dæmones adjurare.

Sed contra est, quod dicitur Marc. ult. *In nomine meo dæmonia ejicient.* Sed inducere alium ad aliquid agendum propter nomen divinum, hoc est adjurare. Ergo licitum est dæmones adjurare.

CONCLUSIO.

*Licet dæmones adjurare, non quidem eos deprecando, vel inducendo per sacra ut nobis obsequantur: sed ipsos repellendo per divini nominis virtutem, tanquam inimicos nostros, ne aliquo nobis noceant modo.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum * est (art. 1.) duplex est adjurandi modus. Unus quidem per modum deprecationis, vel inductionis ob reverentiam alicujus sacri. Alius autem per modum compulsionis. Primò autem modo non licet dæmones adjurare, quia ille modus adjurandi videtur ad quandam benevolentiam vel amicitiam pertinere, qua non licet ad dæmones uti. Secundò autem adjurationis modo, qui est per compulsionem, licet nobis ad aliquid uti, & ad aliquid non licet. Dæmones enim in cursu hujus vitæ nobis adversarij constituuntur. Non autem eorum actus nostræ dispositioni subduntur, sed dispositioni divinæ

* Art. præced.

& sanctorum Angelorum, quia ut * Aug. dicit in 3. de Trin. (cap. 4.) *spiritus desertor regitur per spiritum iustum.* Possumus ergo dæmones, adjurando per virtutem divini nominis, tanquam inimicos repellere, ne nobis noceant spiritualiter vel corporaliter secundum potestatem divinam datam à Christo, secundum illud Luc. 10. *Ecce dedi vobis potestatem calcandi supra serpentes & scorpiones, & supra omnem virtutem inimici, & nihil vobis nocebit.* Non tamen licitum est eos adjurare ad aliquid addiscendum, vel etiam ad aliquid per eos obtinendum; quia hoc pertineret ad aliquam societatem cum ipsis habendam, nisi fortè ex speciali instinctu vel revelatione divina: aliqui sancti ad aliquos effectus dæmonum operatione utantur, sicut legitur de beato Iacobo quòd per dæmones fecit Hermogenem ad se adduci.

* Ht. 5. c. 4. ante med. d. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd Origenes loquitur de adjuratione quæ non fit potestativè per modum compulsionis, sed magis per modum cuiusdam benevolentiæ deprecationis.

Ad secundum dicendum, quòd necromantici utuntur adjurationibus & invocationibus dæmonum ad aliquid ab eis addiscendum vel adipiscendum: & hoc est illicitum, ut dictum * est. Unde, † Chrysost. dicit Marc. 1. exponens illud verbum Domini quod spiritui immundo: *Obmutesce & exi ab homine*, dicit: *Salutiferum hic nobis dogma datur, ne credamus dæmonibus quantumcunque denuntient veritatem.*

* In cor. art. † In concione 2. de Laz. vo iuter. princ. & med. to. 2.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de adjuratione qua imploratur auxilium dæmonum ad aliquid agendum vel cognoscendum: hoc enim videtur ad quandam societatem pertinere. Sed quod aliquis adjurando dæmones repellat, hoc est ab eorum societate recedere.

### Articulus III.

*Vtrum liceat irrationalem creaturam adjurare.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non liceat adjurare irrationalem creaturam. Adjuratio enim fit per locutionem: Sed frustra sermo dirigitur ad eum qui non intelligit, qualis est irrationalis creatura: Ergo vanum est & illicitum irrationalem creaturam adjurare.

¶ 2. Præterea, Ad eum videtur competere adjuratio, ad quem pertinet juratio: Sed juratio non pertinet ad creaturam irrationalem: Ergo videtur quod ad eam non liceat adjuratione uti.

¶ 3. Præterea, Duplex est adjurationis modus, ut ex * suprà dictis patet (art. 1. & 2.) Vnus quidem per modum deprecationis, quo non possumus uti ad irrationalem creaturam, quæ non est domina sui actus. Alia autem adjuratio est per modum compulsionis, qua etiam (ut videtur) ad eam uti non possumus, quia non est nostrum creaturis irrationalibus imperare; sed solum illius de quo dicitur Matth. 8. *Quia venti & mare obediunt ei.* Ergo nullo modo (ut videtur) licet uti adjuratione ad irrationales creaturas.

* Art. 1. & 2. praced.

Sed contra est, quod Simon & Iudas leguntur adjurasse dracones, & eis præcepisse ut in desertum locum discederent.

### Conclusio.

*Quanquam vanum sit irrationales creaturas secundum se adjurare, attamen per modum deprecationis ad Deum directa, eas adjurare licet.*

Respondeo dicendum, quòd creaturæ irrationales ab alio aguntur ad proprias operationes: Eadem autem actio est ejus quod agitur & movetur, & eius quod agit & movet, sicut motus sagittæ etiam est quædam operatio sagittantis. Et ideo operatio irrationalis creaturæ non solùm ipsi attribuitur, sed principaliter Deo cujus dispositione omnia moventur. Pertinet etiam ad diabolum, qui permissione divina utitur aliquibus irrationalibus creaturis ad nocendum hominibus. Sic ergo, adjuratio qua quis utitur ad irrationalem creaturam, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut adjuratio referatur ad ipsam irrationalem creaturam secundum se, & sic uanum esset irrationalem creaturam adjurare. Alio modo, ut referatur ad eum à quo irrationalis creatura agitur & movetur: Et sic, dupliciter adiuratur irrationalis creatura. Uno quidem modo, per modum deprecationis ad Deum directæ, quod pertinet ad eos qui divina invocatione miracula faciunt. Alio modo, per modum compulsionis, quæ refertur ad diabolum, qui in nocumentum nostrum utitur irrationalibus creaturis. Et talis est modus adiurandi in Ecclesiæ exorcismis, per quos dæmonum potestas excluditur ab irrationalibus creaturis. Adiurare autem dæmones ab eis auxilium implorando, non licet. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

## QUÆSTIO XCI.

*De divini nominis assumptione ad invocandum per orationem vel laudem, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est, de assumptione divini nominis ad invocandum per orationem vel laudem. Et de oratione quidem iam dictum est. Unde nunc de laude restat dicendum.

¶ Circa quam quæruntur duo.

¶ Primò, utrum Deus sit ore laudandus.

¶ Secundò, utrum in laudibus Dei sint cantus adhibendi.

## QUÆSTIONIS XCI, De Dei laudibus, Bifariam partitæ.

### Axioma.

1 *Divini nominis laudes, 2 hymnis, canticis aliisque similibus modis celebranda 3 sunt, non quidem ut Deo qui cordium est scrutator, quam de ipso habeamus opinionem significemus, sed ut nostros, audientiumque animos, ad eum amandum venerandumque excitemus.*

### Articulus primus.

*Vtrum Deus sit ore laudandus.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Deus non sit ore laudandus. Dicit enim * Philosophus in 1. Ethic. (cap. 12. vel 18.) *Optimorum non est laus: sed maius aliquid & melius.* Sed Deus est super omnia optima. Ergo Deo non debetur laus, sed aliquid maius laude. Unde & Eccl. 43. dicitur quòd Deus maior est omni laude.

¶ 2. Præterea, Laus Dei ad cultum ipsius pertinet: est enim religionis actus. Sed Deus mente colitur magis quam ore. Unde Dominus Matth. 15. contra quosdam inducit illud Isai. 29. *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longè est à me.* Ergo laus Dei magis consistit in corde quàm in ore.

¶ 3. Præterea, Homines ad hoc ore laudantur, ut ad meliora provocentur. Sicut enim mali ex suis laudibus superbiunt, ita boni ex suis laudibus ad meliora provocantur. Unde dicitur Prov. 27. *Quomodo probatur in conflatorio argentum, sic probatur homo ore laudantium.* Sed Deus per verba hominum non provocatur ad meliora, tum quia immutabilis est, tum quia summè bonus est, & non habet quo crescat. Ergo Deus non est laudandus ore.

* 1. 4. qu. 4. 1. ar. 4. 3. tex & ad 2. Et 4. d. 15. q. 4. a. 2. q. 1. c. a. Et Ps. 11. cor. 1 & 2 & ep. 5. & 7. cor. 1. * lib. 1. c. penul. tom. 5.

Sed contra est, quod in Psalm. 62. dicitur: *Labiis exultationis laudabit os meum.*

### Conclusio.

*Summis Deus efferendus est laudibus, sed non ea prorsus ratione, qua homo hominis laudes prædicat.*

Respondeo dicendum, quòd verbis alia ratione utimur ad Deum, & alia ratione ad hominem. Ad hominem enim utimur verbis, ut conceptum nostri cordis, quem non potest cognoscere nisi verbis nostris, ei exprimamus, & ideo laude oris ad hominem utimur, ut vel ei, vel aliis innotescat quod bonam opinionem de laudato habemus; ut per hoc & ipsum qui laudatur ad meliora provocemus, & alios apud quos laudatur, in bonam opinionem, & reverentiam, & imitationem ipsius inducamus. Sed ad Deum verbis utimur, non quidem ut ei, qui est inspector cordium, nostros conceptus manifestemus, sed ut nosipsos & alios audientes ad eius reverentiam inducamus. Et ideo necessaria est laus oris non quidem propter Deum, sed propter ipsum laudantem: cuius affectus excitatur in Deum ex laude ipsius, secundum illud Psalm. 49. *Sacrificium laudis honorificabit me, & illic iter quo ostendam illi salutare Dei*, & inquantum homo, per divinam laudem, affectu ascendit in Deum, intantum per hoc retrahitur ab his quæ sunt contra Deum, secundum illud Isa. 48. *Laude mea infrenabo te, ne intereas.* Prodest etiam laus oris ad hoc quod aliorum affectus provocetur in Deum. Unde dicitur in Psalm. 33. *Semper laus eius in ore meo*: Et postea subditur. *Audiant mansueti & lætentur. Magnificate Dominum mecum. &c.*

Ad primum ergo dicendum, quòd de Deo dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad eius essentiam. Et sic, cùm sit incomprehensibilis & ineffabilis, *major est omni laude.* Debetur autem ei secundum hanc comparationem, reverentia & latriæ honor. Unde & in Psal. 64. secundum translationem Hier. dicitur: *Tibi silet laus Deus* (quantum ad primum.) *Et tibi reddetur votum* (quantum ad secundum.) Alio modo, secundum effectus ipsius qui in nostram utilitatem ordinantur: & secundum hoc, debetur laus Deo. Unde dicitur Isa. 63. *Miserationum Domini recordabor: laudem Deo super omnibus quæ reddidit nobis Dominus.* Et * Dionys. dicit 1. cap. de div. nom. Omnem sanctam Theologorum hymnum, id est, divinam laudem, *invenies ad beatos thearchia*, id est, divinitatis, *processus, manifestativè, & laudativè Dei nominationes dividentem.*

Ad secundum dicendum, quòd laus oris inutilis est laudanti, si sit sine laude cordis: Sed tunc loquitur Deo laudem cordis, dum magnalia operum eius recogitat cum affectu. Valet tamen exterior laus oris ad excitandum interiorem affectum laudantis, & ad provocandum alios ad Dei laudem, sicut † dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd Deum non laudamus propter utilitatem suam, sed propter utilitatem nostram, ut * dictum est.

* In commentario suo in Ps. 64. 10. & adimet etiam translatione sua in Psalm. eundem tom. 4. ea 1. non multum remote ant. med. † In cor. art. * In cor. art. Locis a. 1. indicatis.

### Articulus II.

*Vtrum in divinis laudibus sint cantus assumendi.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd cantus non sint assumendi in laudem divinam. Dicit enim Apostolus ad Coloss. 3. *Docentes & commonentes nosmetipsos in psalmis & hymnis & canticis spiritualibus.* Sed nihil debemus assumere in divinum cultum præter ea quæ nobis auctoritate scripturæ traduntur. Ergo videtur, quod non debemus uti in divinis laudibus canticis corporalibus, sed solum spiritualibus.

¶ 2. Præterea, Hieronymus super illud ad Ephes. 5. † *Cantantes & psallentes in cordibus vestris domino*: dicit, *Audiant hæc adolescentuli, audiant hi quibus in Ecclesia est psallendi officium. Deo non voce, sed corde cantandum. Nec in tragœdorum modum guttur & fauces medicamine liniendæ sunt, ut in Ecclesia theatrales moduli audiantur, & cantica.* Non ergo in laudes Dei sunt cantus assumendi.

† Ad Eph. 5. tom. 9. habetur in decret. di. 92. c. Cantantes.

¶ 3. Præterea, Laudare Deum convenit parvis & magnis, secundum illud Apoc. 19. *Laudem dicite Deo nostro omnes sancti ejus, & qui timetis Deum, pusilli & magni*: Sed maiores qui sunt in Ecclesia

[* l. 4. registri ca. 88. paulo a pr. Et habetur d. 92. c. In sancta Rom.] Ecclesia non decet cantare. Dicit enim * Greg. & habetur in decretis distinctione 92. cano. *In sancta Romana Ecclesia* ( ex lib. 4. epist. 44.) *Presenti decreto constituo ut in sede hac sacri altaris ministri cantare non debeant.* Ergo cantus non conveniunt divinis laudibus.

¶ 4. Præterea. In veteri lege laudabatur Deus & musicis instrumentis & humanis cantibus, secundum illud Psal. 32. *Confitemini domino in cithara: in Psalterio decem chordarum psallite illi: Cantate ei canticum novum.* Sed instrumenta musica, sicut citharas & psalteria non assumit Ecclesia in divinas laudes, ne videatur judaizare: Ergo pari ratione nec cantus in divinas laudes sunt assumendi.

¶ 5. Præterea, Principalior est laus mentis quam laus oris. Sed laus mentis impeditur per cantus: tum quia cantantium intentio abstrahitur à consideratione eorum quæ cantant dum circa cantum student: tum etiam quia ea quæ cantantur minus ab aliis intelligi possunt, quam si sine cantu proferrentur. Ergo cantus non sunt in divinis laudibus assumendi.

SED CONTRA est, quod beatus Ambros. in Ecclesia Mediolanensi cantus instituit, * ut August. refert in 9. confess. [* lib 9. c. 7. to. 1.]

CONCLUSIO.

*Salubriter institutum fuisse credendum est, ut in divinis laudibus cantus assumerentur ad infirmorum excitandum affectum atque devotionem.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est, laus vocalis ad hoc necessaria est ut affectus hominis provocetur in Deum: [* a. prae.] Et ideo quæcunque ad hoc utilia esse possunt, in divinas laudes congruenter assumuntur. Manifestum est autem quod secundum diversas melodias sonorum, animi hominum diversimodè disponuntur, ut patet per Philosophum in 8. Politic. * & per Boët. in Prologo Musicæ. [* l. 8. Politi. c. 5. 6. & 7.] Et ideo salubriter fuit institutum, ut in divinas laudes cantus assumerentur, ut animi infirmorum magis provocarentur ad devotionem. Unde Aug. dicit in 10. confess. (cap. 33.) † *Adducor, cantandi consuetudinem approbare in Ecclesia, ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis assurgat.* [† l. 10. c. 33. to. 1.] Et de seipso * dicit in 9. confes. (cap. 6.) *Flevi in hymnis & canticis tuis, suave sonantis Ecclesiæ tuæ vocibus commotus acriter.* [* l. 9. c. 6. circa fin. tom. 1.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cantica spiritualia possunt dici non solum ea quæ interius canuntur in spiritu, sed etiam ea quæ exterius ore cantantur, inquantum per hujusmodi cantica spiritualis devotio provocatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Hieron. non simpliciter vituperat cantum, sed reprehendit eos qui in Ecclesia cantant more theatrico, non propter devotionem excitandam, sed propter ostentationem, vel delectationem provocandam. Unde † Aug. dicit in 10. confes. ( cap. 33 ) *Cum mihi accidit ut me amplius cantus, quam res quæ canitur moveat, pœnaliter me peccare confiteor: & tunc mallem non audire cantantem.* [† l. 10. c. 33. non procul à fin. to. 1.]

AD TERTIUM dicendum, quòd nobilior modus est provocandi homines ad devotionem per doctrinam & prædicationem, quam per cantum. Et ideo diaconi & prælati quibus competit per prædicationem & doctrinam animos hominum provocare in Deum, non debent cantibus insistere, ne per hoc à majoribus retrahantur. Unde ibidem Gregor. * dicit *Consuetudo est valde reprehensibilis, ut in diaconatus ordine constituti, modulationi vocis inserviant, quos ad prædicationis officium & eleemosynarum studium vacare congruebat.* [* l. 4. registri ca. 88. circa princip.]

AD QUARTUM dicendum, quòd sicut † Philosophus dicit in 8. Polit. *neque fistulas ad disciplinam est adducendum, neque aliquod aliud artificiale organum, putà citharam & si quid tale alterum est: sed quæcunque faciunt auditores bonos.* [† l. 8. c. 6. circa medium t. 2.] Hujusmodi enim musica instrumenta magis animum movent ad delectationem, quam per ea formetur interius bona dispositio. In veteri autem testamento usus erat talium instrumentorum, tum quia populus erat magis durus & carnalis: Unde erat per hujusmodi instrumenta provocandus, sicut & per promissiones terrenas; tum etiam quia hujusmodi instrumenta corporalia aliquid figurabant.

AD QUINTUM dicendum, quòd per cantum quo quis studiosè ad delectandum utitur, abstrahitur animus à consideratione eorum quæ cantantur: sed si aliquis cantet propter devotionem, attentius considerat, quæ dicuntur: tum quia diutius moratur super eodem: tum quia ut † Augustin. dicit in 10. confes. (cap. 33.) *Omnes affectus spiritus nostri pro suavi diversitate habent proprios modos in voce atque cantu, quorum occulta familiaritate excitantur.* [† l. 10. c. 33. inter princ. & med. t. 1.] Et eadem etiam est ratio de audientibus, in quibus etsi aliqui non intelligant quæ cantantur, intelligunt tamen propter quid cantantur, scilicet ad laudem Dei. Et hoc sufficit ad devotionem excitandam.

## QUÆSTIO XCII.

*De vitiis religioni oppositis, & primo de Superstitione, in duos articulos divisa.*

POSTEA considerandum est de vitiis religioni oppositis.

¶ Et Primo, de illis quæ cum religione conveniunt in hoc quod exhibent cultum divinum.

¶ Secundò, de vitiis manifestam contrarietatem ad religionem habentibus, per contemptum eorum quæ pertinent ad divinum cultum. Primum autem horum pertinet ad superstitionem: Secundum ad irreligiositatem. Unde primo considerandum est de ipsa superstitione, & de partibus ejus. Deinde de irreligiositate, & partibus ejus.

¶ Circa primum quæruntur duo.

¶ Primò, utrum superstitio sit vitium religioni contrarium.

¶ Secundò, utrum habeat plures partes seu species.

## QUÆSTIONIS XCII, De superstitione, Bifariam distributæ,

AXIOMA.

1 *Superstitio est vitium religioni contrarium, quo vel Deo*
2 *illegitimus, vel creaturæ divinus cultus tribuitur. Huic vitio subjiciuntur illegitimus Dei cultus, Idololatria: item divinationes & observationes illæ quæ cacodæmonis aperto vel occulto ministerio & auxilio peraguntur.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum superstitio sit vitium religioni contrarium.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd superstitio non sit vitium religioni contrarium. [Inf. q. 94. ar. 1. corp. Et q. 95. ar. 1. corp. & q. 121. ar. 3. corp. Et 1. d. 9. q. 1. ar. 1. qu. 2 ad tertium.] Unum enim contrariorum non ponitur in diffinitione alterius: Sed religio ponitur in diffinitione superstitionis: dicitur enim superstitio *esse religio supra modum servata*, ut patet in * Gloss. ad Coloss. 2. super illud *quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione*: Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum. [* Gloss. interlin.]

¶ 2. Præterea, Isidor. dicit in lib. † Etymol. *Superstitiosos ait Cicero appellatos, qui totos dies deprecabantur & immolabant, ut sui sibi liberi superstites fierent.* [† l. 10. c. 18. incip. pit e Sapiens dictus. ante med.] Sed hoc etiam potest fieri secundum veræ religionis cultum: ergo superstitio non est vitium religioni oppositum.

¶ 3. Præterea, Superstitio quendam excessum importare videtur: Sed religio non potest habere excessum: quia, sicut suprà * dictum est ( qu. 81. art. 5. ad 3.) secundum eam non contingit æquale Deo reddere jus quod debemus: Ergo superstitio non est vitium religioni oppositum. [* qu. 81. a. 5. ad 3.]

SED CONTRA est, quod † Aug. dicit in 10 lib. de decem chordis. *Tangis primam chordam qua colitur unus Deus, & cecidit bestia superstitionis.* [† cap. 9. a med. t. 9.] Sed cultus unius Dei pertinet ad religionem: ergo superstitio religioni opponitur.

CONCLUSIO.

*Superstitio vitium est religioni oppositum secundum excessum, quo quis divinum exhibet cultum, vel cui non debet, vel non eo modo quo debet.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà habitum * est ( q. 81. art. 6. ad 3.) religio est virtus moralis: [* qu. 81. ar. 8.] Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut suprà habitum † est ( 1. 2. quæst. 64. art. 1.) [† 1. 2. q. 64. ar. 1.] Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur: Unum quidem secundum excessum: aliud autem secundum defectum. Contingit autem excedere medium virtutis non solùm secundum circunstantiam quæ dicitur *quantum*, sed etiam secundum alias circunstantias. Unde & in aliquibus virtutibus, sicut in magnanimitate & magnificentia, vitium excedit virtutis medium, non quia ad majus aliquid tendat, quàm virtus, sed fortè ad minus. Transcendit tamen virtutis medium, inquantum facit aliquid cui non debet, & quando non debet, & similiter secundum alia hujusmodi, ut patet per † Philos. in Ethic. [† l. 4. c. 2. & 3. t. 5.] Sic ergo, superstitio est vitium religioni oppositum secundum excessum, non quia plus exhibeat in cultum divinum quàm vera religio, sed quia exhibet cultum divinum vel cui non debet, vel eo modo quo non debet.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut *bonum* metaphoricè dicitur in malis, prout dicimus *bonum latronem*; ita etiam nomina virtutum quandoque transumptivè accipiuntur in malis: sicut prudentia quandoque ponitur pro astutia, secundum illud Luc. 16. *Filii hujus sæculi prudentiores filiis lucis sunt.* Et per hunc modum superstitio dicitur esse religio.

AD SECUNDUM dicendum, quòd aliud est Etymologia nominis, & aliud est significatio nominis. Etymologia attenditur secundum id à quo imponitur nomen ad significandum. Nominis verò significatio attenditur secundum id ad quod significandum nomen imponitur, quæ quandoque diversa sunt. Nomen enim lapidis imponitur à læsione pedis, non tamen hoc significat: Alioquin ferrum, cùm pedem lædat, lapis esset. Similiter etiam nomen superstitionis non oportet quòd significet illud à quo nomen est impositum.

AD TERTIUM dicendum, quòd religio non potest habere excessum secundum quantitatem absolutam, potest tamen habere excessum secundum quantitatem proportionis, prout scilicet in cultu divino fit aliquid quod fieri non debet.

### ARTICULUS II.

*Utrum sint diversæ superstitionis species.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd non sint diversæ superstitionis species. [Inf. q. 94. art. 1.] Quia secundum * Philosophum in 1. Topicor. (cap. 13.) *Si unum oppositorum dicitur multipliciter, & reliquum*: [* l. 1. ca. 13. to. 1.] Sed religio, cui opponitur superstitio, non habet diversas species, sed omnes ejus actus ad unam speciem referuntur, Ergo nec superstitio habet diversas species.

¶ 2. Præterea, Opposita sunt circa idem: Sed religio, cui opponitur superstitio, est circa ea quibus ordinamur in Deum, ut suprà * habitum est ( qu. 81. art. 1. & 5.) [* qu. 81 a. 1. & 5.] Non ergo species superstitionis, quæ opponitur religioni, possunt attendi secundum aliquas divinationes humanorum eventuum, vel secundum aliquas divinationes humanorum actuum.

¶ 3. Præterea

¶ 3. Preterea, Ad Coloss. 2. super illud. *Quæ sunt rationem habentia sapientiæ in superstitione*, dicit * Gloss. id est, in simulata religione: Ergo etiam simulatio debet poni species superstitionis.

* Gloss. ordi. ibi super illud ad saturitatem carnis ex Ambros.

Sed contra est, quod † Aug. in secundo de doctr. Christ. diversas species superstitionis assignat.

† l. 2. cap. 20 usque ad 24. tom. 3.

Conclusio.

*Multa sunt superstitionis species, ut indebitus veri Dei cultus, idololatria, divinationes, ac varia observationum genera.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (art. 1.) vitium superstitionis consistit in hoc quod transcendit virtutis medium secundum aliquas circunstantias, ut supra † dictum est. Non enim quælibet circumstantiarum corruptarum diversitas variat peccati speciem, sed solùm quando referuntur ad diversa objecta vel diversos fines. Secundum hoc enim morales actus speciem sortiuntur, ut suprà * habitum est. Diversificantur ergo superstitionis species. Primò quidem, ex parte objecti. Potest enim divinus cultus exhiberi vel cui exhibendus est, scilicet Deo vero, modo tamen indebito, & hæc est prima superstitionis species: vel ei cui non debet exhiberi, scilicet cuicunque creaturæ, & hoc est aliud superstitionis genus, quod in multas species dividitur secundum diversos fines divini cultus. Ordinatur enim primo divinus cultus ad reverentiam Deo exhibendam: & secundum hoc, prima species hujus generis est Idololatria, quæ divinam reverentiam indebite exhibet creaturæ. Secundò, ordinatur ad hoc, quod homo instruatur à Deo, quem colit: & ad hoc pertinet superstitio divinativa, quæ dæmones consulit per aliqua pacta cum eis inita vel tacita vel expressa. Tertiò, ordinatur divinus cultus ad quandam directionem humanorum actuum secundum instituta Dei, qui colitur; & ad hoc pertinet superstitio quarundam observationum. Et hæc tria tangit * Aug. in 2. de doctr. Christ. (cap. 20.) dicens *superstitiosum esse quidquid institutum est ab hominibus ad facienda & colenda idola pertinens*. Et hoc pertinet ad primum. Et postea subdit: *Vel ad consultationes, & pacta quadam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata*: quod pertinet ad secundum. Et post pauca subdit. *Ad hoc genus pertinent omnes ligaturæ & cætera hujusmodi*: quod pertinet ad tertium.

* ar. præced.
† 1. 2. q. 72. art. 9.
* 1. 2. q. 1. a. 1. & q. 18. art. 4. 5. 6. 10. & 11.
* l. 2. cap. 20. in pr. tom. 3. Eodem loco nunc dicto. Eodem cap. 20 paulò à princ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Dionys. † dicit 4. c. de divin. nom. *Bonum contingit ex una & integra causa, malum autem ex singularibus defectibus*. Et ideo uni virtuti plura vitia opponuntur, ut suprà * habitum est. Verbum autem Philosophi veritatem habet in oppositis, in quibus est eadem ratio multiplicationis.

* cap. 4. p. inter medium & fin.
* ar. præc. & sup. q. 10. ar. 5.

Ad secundum dicendum, quod divinationes & observationes aliquæ pertinent ad superstitionem, inquantum dependent ex aliquibus operationibus dæmonum, & sic pertinent ad quædam pacta cum eis inita.

Ad tertium dicendum, quòd simulata religio ibi dicitur, quando traditioni humanæ nomen religionis applicatur, prout in gloss. sequitur. Unde illa simulata religio nihil est aliud quam cultus Deo vero exhibitus modo indebito, sicut si aliquis tempore gratiæ vellet colere Deum secundum veteris legis ritum. Et de hac ad literam loquitur gloss.

## QUÆSTIO XCIII.

*De superstitione indebiti cultus divini, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de speciebus superstitionis.

¶ Et primo de superstitione indebiti cultus veri Dei.

¶ Secundò, de superstitione idololatriæ. Tertiò, de superstitione divinationum. Quartò, de superstitione observationum.

¶ Circa primum quæruntur duo.

¶ Primò, utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.

¶ Secundò, utrum possit ibi esse aliquid superfluum.

### QUÆSTIONIS XCIII, De illegitimo Dei cultu, In duas quæstiunculas divisæ.

Axioma.

2 *Et 2 superfluitate, & pravitate vitiatur divinus cultus; superfluitate quidem, si ad Deum colendum, quod neque ad ipsius gloriam, neque ad corpus animumve, suo creatori subjiciendum, secundum divinam vel Ecclesiasticam*
1 *ordinationem pertinet, assumatur. 1 Pravitate verò si externa ceremonia, falsitatis aliquid contineat: quod quidem partim ratione rei denotatæ non respondentis, partim ministri publici aliquâ contra Ecclesiæ consuetudinem utentis ceremoniâ, accidere potest.*

### Articulus I.

*Utrum in cultu veri Dei possit esse aliquid perniciosum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd in cultu veri Dei non possit esse aliquid perniciosum. Dicitur enim Ioël 2. *Omnis quicunque invocaverit nomen Domini, salvus erit*. Sed quicunque colit Deum quocunque modo, invocat nomen ejus: ergo omnis cultus Dei confert ad salutem. Nullus ergo est perniciosus.

¶ 2. Præterea, Idem Deus est qui colitur à justis quacumque mundi ætate: Sed ante legem datam, justi absque peccato mortali colebant Deum qualitercunque ei placebat. Unde & Jacob proprio voto se obligavit ad specialem cultum; ut habetur Genes. 28. Ergo etiam modo nullus Dei cultus est perniciosus.

¶ 3. Præterea, Nihil perniciosum in Ecclesia sustinetur: Sustinet autem Ecclesia diversos ritus colendi Deum. Unde * Greg. scribit Aug. Episcopo Anglorum, proponenti quòd sunt diversæ Ecclesiarum consuetudines in Missarum celebratione: *Mihi, inquit, placet, ut sive in Romana, sive in Galliarum partibus, seu in qualibet Ecclesia, aliquid invenisti quod plus omnipotenti Deo possit placere, sollicitè eligas*. Ergo nullus modus colendi Deum est perniciosus.

* In fine regist. ad decem interrogat. Aug. cap. 3.

Sed contra est, quòd † Aug. dicit in epist. ad Hier. & habetur in gloss. ad Galat. 2. *Quòd legalia observata post veritatem Evangelii divulgatam, sunt mortifera*: & tamen legalia ad cultum Dei pertinent. Ergo in cultu Dei potest esse aliquid mortiferum.

† Ex epl. 19. inter opera Aug. t. 2.

Conclusio.

*Potest non modò ex parte rei significatæ, sed etiam ex parte colentis perniciosus aliquis cultus Deo exhiberi.*

Respondeo dicendum, quòd sicut * Aug. dicit in lib. contra mendacium. *Mendacium maximè perniciosum est, quod fit in his quæ ad Christianam religionem pertinent*. Est autem mendacium, cùm aliquis exteriùs significat contrarium veritati. Sicut autem significatur aliquid verbo, ita etiam significatur aliquid facto: & in tali significatione facti consistit exterior religionis cultus, ut ex suprà dictis † patet. Et ideo, si per cultum exteriorem aliquid falsum significetur, erit cultus perniciosus. Hoc autem contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte rei significatæ, à qua discordat significatio cultus: & hoc modo, tempore novæ legis, peractis jam Christi mysteriis, perniciosum est uti ceremoniis veteris legis, quibus Christi mysteria figurabantur futura, sicut etiam perniciosum esset, si quis verbo confiteretur Christum esse passurum. Alio modo potest contingere falsitas in exteriori cultu, ex parte colentis: & hoc præcipuè in cultu communi qui per ministros exhibetur in persona totius Ecclesiæ. Sicut enim falsarius esset qui aliqua proponeret ex parte alicujus quæ non essent ei commissa, ita vitium falsitatis incurrit, qui ex parte Ecclesiæ cultum exhibet Deo contra modum divina auctoritate ab Ecclesia constitutum, & in Ecclesia consuetum. Unde * Ambros. dicit: *Indignus est qui aliter celebrat mysterium quàm Christus tradidit*. Et propter hoc etiam † gloss. dicit Coloss. 2. quòd *superstitio est quando traditioni humanæ religionis nomen applicatur*.

* l. 1. de mendacio. c. 14. in princ. t. 4.
† q. 81. art. 7.
* 1. ad Cor. 11. super illud quicunque ederit panem 1. 3.
† Est gl. circa fin. commentarii ad c. 2. to. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm Deus sit veritas, illi invocant Deum, qui in spiritu & veritate eum colunt, ut dicitur Ioan. 4. Et ideo cultus continens falsitatem; non pertinet propriè ad Dei invocationem, quæ salvat.

Ad secundum dicendum, quod ante tempus legis, justi per interiorem instinctum instruebantur de modo colendi Deum, quos alii sequebantur. Postmodum verò exterioribus præceptis circa hoc homines sunt instructi, quæ præterire pestiferum est.

Ad tertium dicendum, quòd diversæ consuetudines Ecclesiæ in cultu divino, in nullo veritati repugnant, & ideo sunt servandæ, & eas præterire illicitum est.

### Articulus II.

*Utrum in cultu Dei possit esse aliquid superfluum.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in cultu Dei non possit esse aliquid superfluum. Dicitur enim Ecclesi. 43. *Glorificantes Deum quantumcunque poteritis, supervalebit adhuc*. Sed cultus divinus ordinatur ad Deum glorificandum: ergo nihil superfluum in eo potest esse.

Sup. q. 81. a. 5. ad 1. Et q. 92. ar. 1. cor. & ad 1. & inf. q. 104. a. 2. ad secundum

¶ 2. Præterea, Exterior cultus est professio quædam cultus interioris, quo Deus colitur fide, spe, & charitate, ut * August. dicit in Enchiridio (cap. 3.) sed in fide, spe, & charitate, non potest esse aliquid superfluum. Ergo neque in cultu divino.

* Enchiridii c. 3. tom. 3.

¶ 3 Præterea, Ad divinum cultum pertinet ut ea Deo exhibeamus quæ à Deo accipimus: Sed omnia bona nostra à Deo accepimus: Ergo si totum quidquid possumus, facimus ad Dei reverentiam, nihil superfluum erit in divino cultu.

Sed contra est, quod † Aug. dicit in 2. de doctrina Christiana (cap. 18.) quòd *bonus verusque Christianus etiam in literis sacris, superstitiosa figmenta repudiat*. Sed per sacras literas Deus colendus ostenditur. Ergo etiam in cultu divino potest esse superstitio ex aliqua superfluitate.

† l. 2. c. 18. in med. t. 3.

Conclusio.

*Quanquam non possit secundum absolutam quantitatem exhiberi quippiam Deo in cultu divino superfluum, potest tamen secundum aliquam proportionem superflui, aliquid adhiberi non ordinatum ad debitum illius finem.*

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur *superfluum* dupliciter. Uno modo, secundum absolutam quantitatem: & secundum hoc non potest esse aliquid superfluum in divino cultu, quia nihil potest homo facere quod non sit minus eo quod Deo debet. Alio modo potest esse aliquid superfluum secundum quantitatem proportionis: quia scilicet non est fini proportionatum. Finis autem divini cultus est, ut homo Deo det gloriam, & ei se subjiciat mente & corpore. Et ideo quidquid homo faciat quod pertinet ad Dei gloriam, & ad hoc quod mens hominis Deo subjiciatur, & etiam corpus per moderatam refrænationem concupiscentiarum, secundum Dei & Ecclesiæ ordinationem, & consuetudinem eorum quibus homo convivit, non est superfluum in divino cultu. Si autem aliquid sit, quod quantum est de se, non pertinet ad Dei gloriam, neque ad hoc quod mens hominis feratur in Deum, aut quod carnis concupiscentiæ inordinatæ refrænentur, aut etiam si sit præter Dei & Ecclesiæ institutionem, vel contra consuetudinem communem, quæ secundum * Augustin. (epist. 86.) pro lege habenda est, totum hoc reputandum est superfluum & superstitiosum, quia in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet. Unde † August. in lib. de vera religione (cap. 3.) inducit quod dicitur Luc. 17. *Regnum Dei intra vos est*, contra

* in epist. 86 parum à princ. tom. 2.
† cap. 3. à med. tom. 3.

contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in ipsa Dei glorificatione implicatur quod id quod fit pertinet ad Dei gloriam: per quod excluditur superstitionis superfluitas.

Ad secundum dicendum, quòd per fidem, spem, & charitatem anima subjicitur Deo: Unde in eis non potest esse aliquid superfluum. Aliud autem est de exterioribus actibus, qui quandoque ad hoc non pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de superfluo quantum ad quantitatem absolutam.

## QUÆSTIO XCIV.

*De idololatria, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est, de idololatria.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum idololatria sit species superstitionis.

¶ Secundò, utrum sit peccatum.

¶ Tertiò, utrum sit gravissimum peccatorum.

¶ Quartò, de causa hujus peccati. Utrum autem cum idololatris sit communicandum, dictum est suprà, cùm de infidelitate ageretur.

## QUÆSTIONIS XCIV, De Idololatria, Quadrifariam divisæ,

### Axioma.

1 *Idololatria, superstitionis species est, quæ, partim ab*
4 *hominibus, partim à cacodæmonibus profecta, non modo*
2 *reliqua superstitionum genera, sed etiam alia scelera, per*
3 *se spectata, pravitate vincit.*

### Articulus I.

*Utrum idololatria rectè ponatur species superstitionis.*

2.2. q. 9. art. 1. q. 1. art. 3. & 3. cont. c. 120. Ad primum sic proceditur. Videtur quòd idololatria non ponatur rectè species superstitionis. Sicut enim hæretici sunt infideles, ita & idololatræ: sed hæresis est species infidelitatis, ut suprà habitum * est (qu. 11. art. 1.) Ergo & idololatria, non autem superstitionis. * qu. 11. art. 1.

¶ 2. Præterea, Latria pertinet ad virtutem religionis, cui opponitur superstitio: Sed idololatria videtur univocè dici latria cum ea quæ ad veram religionem pertinet: Sicut enim appetitus falsæ beatitudinis cum appetitu veræ beatitudinis, univocè dicitur, ita cultus falsorum deorum qui dicitur idololatria, univocè videtur dici cum cultu veri Dei, qui est latria veræ religionis. Ergo idololatria non est species superstitionis.

¶ 3. Præterea, illud quod nihil est, non potest esse alicujus generis species. Sed idololatria nihil esse videtur: dicit enim Apost. 1. ad Cor. 8. *Scimus quia nihil est idolum in mundo.* Et infrà 10. *Quid ergo? dico quod idolis immolatum sit aliquid, aut quod idolum sit aliquid*: quasi dicat, Non. Immolare autem idolis propriè ad idololatriam pertinet: Ergo idololatria, quasi nihil existens non potest esse superstitionis species.

¶ 4. Præterea, Ad superstitionem pertinet exhibere cultum divinum cui non debetur: Sed cultus divinus sicut non debetur idolis, ita nec aliis creaturis. Unde ad Rom. 1. quidam vituperantur de hoc quod *coluerunt & servierunt potius creaturæ quam creatori.* Ergo inconvenienter hujusmodi superstitionis species *idololatria* nominatur, sed deberet potius nominari *latria creaturæ.*

Sed contra est, quòd Act. 17. dicitur, quòd Paulus cum Silam & Timotheum Athenis expectaret, *incitabatur spiritus ejus in ipso, videns idololatriæ deditam civitatem*, & postea dixit: *Viri Athenienses, per omnia quasi superstitiosos vos video* ergo idololatria ad superstitionem pertinet.

### Conclusio.

*Universa idololatriæ varietates, superstitioni, ut species suo generi, subjiciuntur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est ad superstitionem pertinet excedere debitum modum divini cultus. * qu. 92. art. 1. Quod quidem præcipuè fit quando divinus cultus exhibetur cui non debet exhiberi; debet autem exhiberi soli summo Deo, increato, ut suprà habitum * est (q. 81. art. 1.) cum de religione ageretur. * q. 81. art. 1. Et ideo cuicunque creaturæ divinus cultus exhibeatur, superstitiosum est. Sicut autem per aliqua sensibilia signa cultus exhibetur Deo: putà per sacrificia, ludos & alia hujusmodi: ita etiam exhibetur creaturæ repræsentatæ per aliquam sensibilem formam seu figuram, quæ idolum dicitur. Diversimodè tamen cultus divinus idolis exhibebatur. Quidam enim per quandam nefariam artem imagines quasdam construebant, quæ virtute dæmonum aliquos certos effectus habebant: Unde putabant in ipsis imaginibus esse aliquid divinitatis, & per consequens quod divinus cultus eis deberetur. Et hæc fuit opinio Hermetis Trismegisti, ut Aug. * dicit in 8. de civit. Dei (cap. 23. ac deinceps.) * lib. 8. cap. 23. tom. 5. Alii verò non exhibebant cultum divinitatis ipsis imaginibus, sed creaturis quarum erant imagines. Et utrumque horum tangit Apostolus ad Rom. 1. Nam quantum ad primum dicit: *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis & volucrum & quadrupedum & serpentium.* Quantum autem ad secundum, subdit: *Coluerunt & servierunt potius creaturæ quam creatori.* Horum tamen fuit triplex opinio. Quidam enim æstimabant quosdam homines deos fuisse, quos per eorum imagines colebant: sicut Jovem, Mercurium: & alios hujusmodi. Quidam verò æstimabant totum mundum esse unum Deum, non propter corporalem substantiam, sed propter animam, quam Deum esse credebant, dicentes Deum nihil aliud esse quàm animam motu & ratione mundum gubernantem: Sicut & homo dicitur sapiens, propter animam, non propter corpus. Unde putabant toti mundo, & omnibus partibus ejus esse cultum divinitatis exhibendum, cœlo, aëri, aquæ, & omnibus hujusmodi partibus. Et ad hæc referebant nomina & imagines suorum deorum, sicut Varro dicebat, & narrat Aug. in 7. * de Civ. Dei (cap. 22. & 23.) * lib. 7. c. 16. & c. 6. tom. 5. Alii verò, scilicet Platonici, posuerunt unum esse summum Deum causam omnium: post quem ponebant esse substantias quasdam spirituales à summo Deo creatas, quas *deos* nominabant, participatione scilicet divinitatis, nos autem eos *Angelos* dicimus: Post quos ponebant animas cœlestium corporum, & sub his dæmones, quos dicebant esse aërea quædam animalia; & sub his ponebant animas hominum, quas per virtutis meritum ad deorum vel dæmonum societatem assumi credebant, & his omnibus cultum divinitatis exhibebant, ut August. narrat in 8. de civit. Dei (cap. 14. ac deinceps.) * Has autem duas ultimas opiniones dicebant pertinere ad Physicam Theologiam, quam Philosophi considerabant in mundo, & docebant in scholis: * lib. 8. c. 14. to. 5. Aliam verò, de cultu hominum, dicebant pertinere ad Theologiam fabularem, quæ secundum figmenta Poëtarum repræsentabatur in theatris. Aliam verò opinionem de imaginibus, dicebant pertinere ad civilem Theologiam, quæ per Pontifices celebrabatur in templis. Omnia autem hæc ad superstitionem idololatriæ pertinebant. Unde Aug. * dicit in 2. de Doctr. Christ. (cap. 20.) * lib. 2. c. 20. in princip. tom. 5. *Superstitiosum est quidquid institutum ab hominibus est ad facienda & colenda idola pertinens, vel ad colendam, sicut Deum, creaturam, partemve ullam creaturæ,* &c.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio non est fides; sed fidei protestatio per aliqua exteriora signa, ita superstitio est quædam infidelitatis protestatio per exteriorem cultum: quam quidem protestationem nomen idololatriæ significat, non autem nomen hæresis, sed solum falsam opinionem. Et ideo hæresis est species infidelitatis, sed idololatria est species superstitionis.

Ad secundum dicendum, quòd nomen latriæ dupliciter potest accipi. Uno enim modo potest significare humanum actum ad cultum Dei pertinentem. Et secundum hoc, non variatur significatio hujus nominis, *latria*, cuicunque exhibeatur: quia illud cui exhibetur, non cadit secundum hoc, in ejus diffinitionem. Et secundum hoc, latria univocè dicetur, secundum quod pertinet ad veram religionem, & secundum quod pertinet ad idololatriam; Sicut solutio tributi univocè dicitur, sive exhibeatur vero regi sive falso. Alio modo accipitur latria prout est idem religioni. Et sic, cum sit virtus, de ratione ejus est quod cultus divinus exhibeatur ei cui debet exhiberi. Et secundum hoc latria æquivocè dicitur de latria veræ religionis, & de idololatria. Sicut prudentia æquivocè dicitur de prudentia, quæ est virtus, & de prudentia quæ est carnis.

Ad tertium dicendum, quòd Apost. intelligit *idolum nihil esse in mundo*, quia imagines illæ quæ idola dicebantur, non erant animatæ, aut aliquam virtutem divinitatis habentes, sicut Hermes ponebat; quasi esset aliquid compositum ex spiritu & corpore. Et similiter intelligendum est, quod *idolis immolatum non est aliquid*: quia per hujusmodi immolationem carnes immolatitiæ, neque aliquam sanctificationem consequebantur, ut Gentiles putabant, neque aliquam immunditiam, ut putabant Judæi.

Ad quartum dicendum, quòd ex communi consuetudine qua creaturas quascunque colebant Gentiles sub quibusdam imaginibus; impositum est hoc nomen, *Idololatria*: ad significandum quemcunque cultum creaturæ, etiamsi sine imaginibus fieret.

### Articulus II.

*Utrum idololatria sit peccatum.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod idololatria non sit peccatum. 1. contra cap. 120. Nihil enim est peccatum quod vera fides in cultum Dei assumit: sed vera fides imagines quasdam assumit ad divinum cultum. Nam & in tabernaculo erant imagines Cherubim, ut legitur Exod. 25. Et in Ecclesia quædam imagines ponuntur, quas fideles adorent. Ergo idololatria, secundum quam idola adorantur, non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Cuilibet superiori est reverentia exhibenda: Sed Angeli & animæ Sanctorum sunt nobis superiores: Ergo si eis exhibeatur reverentia per aliquem cultum vel sacrificiorum vel aliquorum hujusmodi, non erit peccatum.

¶ 3. Præterea, Summus Deus interiori cultu mentis est colendus, secundum illud Joan. 4. *Deum oportet adorare in spiritu & veritate.* Et Aug. dicit * in Enchiridio (cap. 3.) quod *Deus colitur fide, spe & charitate.* * c. 3. Enchiridii t. 3. tom. 3. Potest autem contingere quod aliquis exterius idola colat, interiùs tamen à vera fide non discedat: Ergo videtur quod sine præjudicio divini cultus possit aliquis exterius idola colere.

Sed contra est, quòd Exod. 20. dicitur: *Non adorabis ea* (scilicet exterius) *neque coles*, scilicet interius, ut gloss. exponit. Et loquitur de sculptilibus & imaginibus. Ergo peccatum est idolis exteriorem vel interiorem cultum exhibere.

### Conclusio.

*Idololatria est ex natura sua peccatum, ac mortale peccatum, tam interiori, quam exteriori opere.*

Respondeo dicendum, quòd circa hoc aliqui dupliciter erraverunt. Quidam enim putaverunt quod offerre sacrificium, & alia ad latriam pertinentia non solum summo Deo, sed etiam aliis supradictis, esset debitum, & per se bonum, eo quod cuilibet superiori naturæ divinam reverentiam exhibendam putabant, quasi Deo propinquiori. Sed hoc irrationabiliter dicitur: Nam etsi om-

nes superiores revereri debeamus, non tamen eadem reverentia omnibus debetur; sed aliquid speciale summo Deo debetur, qui singulari ratione omnes excellit. Et hoc est latriæ cultus. Nec potest dici, sicut quidam putaverunt hæc visibilia sacrificia diis aliis congruere; illi verò summo Deo, tanquam meliori, meliora, scilicet puræ mentis officia, quia, ut Aug. dicit in 10.* de Civitate (c. 19.) *exteriora sacrificia ita sunt signa interiorum, sicut verba sonantia, signa sunt rerum. Quocirca sicut orantes atque laudantes, ad eum dirigimus significantes voces, cui res ipsas in corde, quas significamus, offerimus: ita sacrificantes, non alteri visibile sacrificium offerendum esse noverimus, quam ei cujus in cordibus nostris invisibile sacrificium nosipsi esse debemus.* Alii verò æstimaverunt latriæ cultum exteriorem non esse idolis exhibendum, tanquam per se bonum, aut optimum, sed tanquam vulgari consuetudini consonum: ut Aug. in * 6. de Civit. Dei (c. 10.) introducit Senecam dicentem. *Sic*, inquit, *adorabimus, ut meminerimus hujusmodi cultum magis ad morem quam ad rem pertinere.* Et in lib. de † vera religione (c. 5.) Aug. dicit *non esse religionem à Philosophis quærendam, qui eadem sacra recipiebant cum populis, & de suorum deorum natura ac summo bono diversas contrariasque sententias in scholis personabant.* Et hunc etiam errorem secuti sunt quidam hæretici asserentes non esse periculosum, si quis persecutionis tempore deprehensus, exterius idola colat, dum tamen fidem in mente servet. Sed hoc apparet manifestè falsum. Nam cùm exterior cultus sit signum interioris cultus, sicut est perniciosum mendacium, si quis verbis asserat contrarium ejus quod per veram fidem tenet in corde: ita etiam est perniciosa falsitas, si quis exteriorem cultum exhibeat alicui, contra id quod sentit in mente. Unde Aug. dicit contra Senecam, in 6.* de Civit. Dei (ubi supra) quod *eo damnabilius colebat idola, quo illa quæ mendaciter agebat, sic ageret ut eum populus veraciter agere existimaret.*

Ad primum ergo dicendum, quòd neque in veteris legis tabernaculo seu templo, neque etiam nunc in Ecclesia imagines instituuntur, ut eis cultus latriæ exhibeatur: sed ad quandam significationem, ut per hujusmodi imagines mentibus hominum imprimatur & confirmetur fides de excellentia Angelorum & Sanctorum: Quamvis hoc ipso quòd Sanctorum excellentiam significant, inferiori quadam adoratione seu dulia, sicut ipsimet sancti quos repræsentant, non absolutâ quidem quæ prototypis ipsis exhibetur, sed respectivâ tantùm, possunt & debent adorari; sed adorari non dicuntur propriè nec sic dici consueverunt ant-quo usu, quia latria quæ propriè ac simpliciter adoratio dicitur, illis exhiberi non potest, ut in 7. generali Synodo Act. 2. & deinceps ac potissimum Act. 7. patet; ubi honorariam tantùm adorationem imaginibus exhiberi debere decernitur. Secus est de imagine Christi, cui ratione divinitatis latria debetur; ut dicetur in* tertio (sive 3. part. q. 25. art. 3.)

Ad secundum & tertium patet responsio per ea quæ dicta sunt in corp. articuli.

Ad argumentum in oppositum dicendùm quòd in loco Exodi suprà dicto non de imaginibus propriè sumptis intelligitur quòd adorari non debeant, sed solummodo de similitudinibus vel simulacris, ut ex verbis ipsius textûs patet; ubi dicitur: *Non facies tibi sculptile* (sive græcè *idolum*) *neque omnem similitudinem*, &c. Differentia enim inter *idolum, simulacrum*, & *imaginem* propriè dictam hæc est quòd nullam rem repræsentat *idolum*, sed figmentum duntaxat: *simulacrum* est quidem alicujus rei physicam entitatem habentis effigies vel repræsentatio, sed non moralem dignitatem habentis quæ sit adorationis fundamentum; ut simulacrum Solis &c. *imago* autem propriè dicta non entitatem tantùm seu physicam realitatem sed moralem etiam dignitatem ad adorandum repræsentat; putà imago Christi vel Sanctorum. Vel dicendum quòd non qualibet similitudo loco prædicto prohibetur, sed similitudo eorum tantùm quæ *in cælo, in terra & in aquis* Gentiles adorabant, sicut ibidem indicatur: Et præterea non simpliciter ejusmodi similitudo prohibetur fieri, coli vel adorari, sed honore vel cultu qui soli Deo exhibendus est, quasi aliquam in se divinitatem contineret; sicut dictum est in corp. articuli.

De his etiam contra Gent. lib. 3. cap. 120.

## Articulus III.

*Utrum idololatria sit gravissimum peccatorum.*

**A**d tertium sic proceditur. Videtur quòd idololatria non sit gravissimum peccatorum. Pessimum enim opponitur optimo, ut dicitur * 8. Eth. (c. 10. sive 12.) Sed cultus interior qui consistit in fide, spe, & charitate, est melior quam cultus exterior: Ergo infidelitas, desperatio, & odium Dei, quæ opponuntur cultui interiori, sunt graviora peccata quàm idololatria, quæ opponitur cultui exteriori.

¶ 2. Præterea, Tantò aliquod peccatum gravius est, quantò magis est contra Deum: Sed directiùs aliquis videtur contra Deum agere blasphemando, vel fidem impugnando, quam cultum Dei alii exhibendo, quod pertinet ad idololatriam. Ergo blasphemia vel impugnatio fidei est gravius peccatum quam idololatria.

¶ 3. Præterea, Minora mala majoribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriæ punitum est peccato contra naturam, ut dicitur ad Rom. 1. Ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriæ.

¶ 4. Præterea, Aug. dicit 20.* contra Faustum, *neque vos* (scilicet Manichæos) *dicimus paganos, aut schisma paganorum: sed cum eis habere quandam similitudinem: eo quod multos colatis Deos. Verum vos in hoc esse eis longè deteriores, quod illi ea colunt quæ sunt, sed pro diis colenda non sunt, vos autem ea colitis quæ omnino non sunt.* Ergo vitium hæreticæ pravitatis est gravius quàm idololatria.

¶ 5. Præterea, Super illud ad Galat. 4. *Quomodo convertimini iterum ad infirma & egena elementa*; dicit Gloss. * Hieron. *Legis observantia, cui dediti tunc erant, erat peccatum penè par servituti idolorum, cui ante conversionem vacaverunt.* Non ergo peccatum idololatriæ est gravissimum.

Sed contra est, quod Levit. 15. super illud quod dicitur de immunditia mulieris patientis fluxum sanguinis, dicit * gloss. *Omne peccatum est immunditia animæ, sed idololatria maximè.*

### Conclusio.

*Quanquam idololatria, secundum se gravissimum peccatum sit, potest tamen ex mala peccantis dispositione, aliud peccatum, idololatria gravius esse.*

Respondeo dicendum, quòd gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius peccati, & sic peccatum idololatriæ gravissimum est: Sicut enim in terrena republica gravissimum esse videtur quod aliquis honorem regium alteri impendat quam vero Regi (quia, quantum in se est, totum reipublicæ perturbat ordinem) ita in peccatis quæ contra Deum committuntur (quæ tamen sunt maxima) gravissimum esse videtur, quod aliquis honorem divinum creaturæ impendat: quia quantum est in se, facit alium Deum in mundo, minuens principatum divinum: Alio modo potest attendi gravitas peccati ex parte ipsius peccantis, sicut dicitur gravius esse peccatum ejus qui peccat scienter, quàm ejus qui peccat ignoranter. Et secundum hoc, nihil prohibet gravius peccare hæreticos, qui scienter corrumpunt fidem quam acceperunt, quam idololatras ignoranter peccantes. Et similiter etiam aliqua alia peccata possunt esse majora, propter majorem contemptum peccantis.

Ad primum ergo dicendum, quòd idololatria præsupponit interiorem infidelitatem, & adjicit exteriùs indebitum cultum. Si vero sit exterior tantum idololatria absque interiori infidelitate; additur culpa falsitatis, ut prius * dictum est (art. 2.)

Ad secundum dicendum, quòd idololatria includit magnam blasphemiam, inquantum Deo subtrahitur dominii singularitas, & fidem opere impugnat idololatria.

Ad tertium dicendum, quòd quia de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud punitur, oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibiipsi & aliis detestabilis reddatur: Non autem oportet quòd sit gravius. Et secundum hoc peccatum quod est contra naturam, minus est peccatum quam idololatriæ: sed quia est manifestius, ponitur, quasi conveniens pœna peccati idololatriæ; ut scilicet sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriæ naturæ confusibilem perversitatem patiatur.

Ad quartum dicendum, quòd hæresis Manichæorum etiam quantum ad genus peccati gravior est quàm peccatum aliorum idololatrarum: quia magis derogant divino honori, ponentes duos deos contrarios, & multa vana & fabulosa de Deo fingentes. Secus autem est de aliis hæreticis, qui unum Deum confitentur, & eum solum colunt.

Ad quintum dicendum, quòd observatio legis tempore gratiæ, non est omnino æqualis idololatriæ, secundum genus peccati, sed penè æqualis: quia utrunque est species pestiferæ superstitionis.

## Articulus IV.

*Utrum causa idololatriæ fuerit ex parte hominis.*

**A**d quartum sic proceditur. Videtur quòd causa idololatriæ non fuerit ex parte hominis. In homine enim nihil est nisi vel natura, vel virtus, vel culpa: sed causa idololatriæ non potuit esse ex parte naturæ hominis, quin potius naturalis ratio hominis dictat quòd sit unus Deus, & quòd non sit mortuis cultus divinus exhibendus, neque rebus inanimatis. Similiter etiam nec idololatria habet causam in homine ex parte virtutis, quia *non potest arbor bona malos fructus facere*, ut dicitur Matth. 7. Neque etiam ex parte culpæ, quia ut dicitur Sap. 14. *Infandorum idolorum cultura omnis mali causa est, & initium & finis*: ergo idololatria non habet causam ex parte hominis.

¶ 2. Præterea, Ea quæ ex parte hominis causantur, omni tempore in hominibus inveniuntur: Non autem semper fuit idololatria, sed in secunda ætate legitur esse adinventa, vel à Nemroth, qui (ut dicitur) cogebat homines ignem adorare: vel à Nino, qui imaginem patris sui Beli adorari fecit. Apud Græcos autem (ut Isidorus * refert) Prometheus primus simulacra hominum de luto finxit: Judæi vero dicunt quòd Ismael primus simulacrum de luto fecit. Cessavit etiam in sexta ætate idololatria, magna ex parte. Ergo idololatria non habuit causam ex parte hominis.

¶ 3. Præterea, Aug. † dicit 21. de Civit. Dei. (c. 6.) *Neque potuit primum, nisi illis* (scilicet dæmonibus) *docentibus, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, quo cogatur: Unde magicæ artes, earumque artifices extiterunt.* Eadem autem ratio videtur esse de idololatria: Ergo idololatriæ causa non est ex parte hominum.

Sed contra est, quod dicitur Sap. 14. *Supervacuitas hominum hæc*, scilicet idola, *advenit in orbe terrarum.*

### Conclusio.

*Potuit aliqua ex parte hominum causa idololatriæ esse, vel inordinatus affectus, vel repræsentationis delectatio, vel ignorantia: consummativa autem ejus causa fuerunt, dæmones qui se hominibus colendos in idolorum imaginibus exhibuerunt, aliqua in illis mirabilia faciendo.*

Respondeo dicendum, quòd idololatriæ est duplex causa: Una quidem dispositiva: Et hæc fuit ex parte hominum. Et hoc tripliciter.

triplicitèr. Primò quidem, ex inordinatione affectus: prout scilicet homines aliquem hominem vel nimis amantes, vel nimis venerantes, honorem divinum ei impenderunt. Et hæc causa assignatur Sapient. 14. *Acerbo luctu dolens pater cito sibi rapti filij fecit imaginem; & illud qui tunc quasi homo mortuus fuerat, nunc tanquam Deum colere cœpit.* Et ibidem etiam subditur quod homines *aut affectui, aut regibus deservientes, incommunicabile nomen* (scilicet divinitatis) *signis & lapidibus imposuerunt.* Secundò, propter hoc quod homo naturaliter repræsentatione delectatur, ut Philos. dicit * in Poëtica sua (cap. 2.) Et ideo homines rudes à principio, videntes per diligentiam artificum imagines hominum expressivè factas, divinitatis cultum eis impenderunt. Unde dicitur Sap. 13. *Si quis artifex faber de sylva lignum rectum secuerit. & per scientiam suæ artis figuret illud & assimulet imagini hominis, de substantia sua, & filiis, & nuptiis, votum faciens inquirit.* Tertiò, propter ignorantiam veri Dei, cujus excellentiam homines non considerantes, quibusdam creaturis propter pulchritudinem seu virtutem, divinitatis cultum exhibuerunt. Unde dicitur Sap. 13. *Neque operibus attendentes agnoverunt quis esset artifex, sed aut ignem, aut spiritum, aut citatum aërem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem, aut lunam, rectores orbis terrarum deos putaverunt.* Alia autem causa idololatriæ consummativa fuit ex parte dæmonum, qui se colendos hominibus errantibus exhibuerunt, in idolis, dando responsa, & aliqua quæ videbantur hominibus mirabilia, faciendo. Unde in Ps. 95. dicitur *omnes dij gentium dæmonia.*

* Cap. 2. in princ. illius t. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod causa dispositiva idololatriæ, fuit ex parte hominis, naturæ defectus, vel per ignorantiam intellectus vel per inordinationem affectus, ut dictum * est. Et hoc etiam ad culpam pertinet. Dicitur autem idololatria esse causa, initium & finis omnis peccati: quia non est aliquod genus peccati quod interdum idololatria non producat: vel expressè inducendo per modum causæ, vel occasionem præbendo per modum initii, vel per modum finis, inquantum peccata aliqua assumebantur in cultum idolorum; sicut occisiones hominum: & mutilationes membrorum, & alia hujusmodi. Et tamen aliqua peccata possunt idololatriam præcedere; quæ ad ipsam hominem disponunt.

* In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd in prima ætate non fuit idololatria propter recentem memoriam creationis mundi ex qua adhuc vigebat cognitio unius Dei in mente hominum. In sexta autem ætate idololatria est exclusa per virtutem & Doctrinam Christi, qui de diabolo triumphavit.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de causa consummativa idololatriæ.

## QUÆSTIO XCV.

*De superstitione divinativa, in octo articulos divisa.*

Postea considerandum est de Superstitione divinativa.

¶ Et circa hoc quæruntur octo:

¶ Primò, utrum divinatio sit peccatum.
¶ Secundò, utrum sit species superstitionis.
¶ Tertiò, de speciebus divinationis.
¶ Quartò, de divinatione quæ fit per dæmones.
¶ Quintò, de divinatione quæ fit per astra.
¶ Sextò, de divinatione quæ fit per somnia.
¶ Septimò, de divinatione quæ fit per auguria, & alias hujusmodi observationes.
¶ Octavò, de divinatione quæ fit per sortes.

## QUÆSTIONIS XCV,

De Superstitiosa divinatione;

In octo partes distributæ,

Axioma.

1 [1] *Divinatio atque prædictio eorum futurorum eventuum,
qui ex causa libera, atque in utramque partem soluta
pendent, quique non in suis causis, sed in se solum cogno-
scuntur, ad Dei solius inscrutabilem sapientiam pertinet,*
2 *neque ab homine nisi divino spiritu afflatus esset) sine [2]*
4 *superstitionis peccato usurpari potest, & multo minus
illa quæ per cacodæmonis invocationem & operam perficitur
futurorum prædictio. Porrò superstitiosæ divina-*
3 *tionis temerè & impiè ab hominibus usurpatæ, [3] variæ
sunt multiplicésque species, quæ tamen omnes ad duo
genera referuntur. Ad divinationem nimirum, in qua
expressa inest maligni spiritus invocatio; & divinatio-
nem cui malignus spiritus, per curiosas & vanas ceremo-*
5 *nias se clam immiscet. [5] Ad quod posterius genus per-
tinet fortuitorum & eorum qui ex libero hominis arbi-
trio pendent futurorum eventuum, cum certitudine ex*
6 *astris prædictio. Item ex [6] iis somniis divinatio, quæ
cum divinitus immissa non sint, ultra naturalis suæ fa-*
7 *cultatis terminos extenduntur. Præterea [7] omen & au-
gurium, quæ ordinem à natura vel divina providentia*
8 *constitutum non sequuntur. Ea quoque [8] per sortes di-
vinatio, & rei occultæ inquisitio, in qua vel ad astra,
vel ad fortunam vel malignos spiritus, humanarum
actionum eventus referuntur, ad secundum divinatio-
nis genus pertinet: Ea verò rerum occultarum per sor-
tes investigatio: quæ ritè divini numinis voluntas exquiritur, & in qua humanorum actuum moderatio divinæ providentiæ adscribitur, licita est, & frequenter à patribus tum Veteris, tum Novi Testamenti usurpata.*

### Articulus primus.

*Utrum divinatio sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd divinatio non sit peccatum. Divinatio enim ab aliquo divino nominatur: Sed ea quæ sunt divina magis ad sanctitatem pertinent quàm ad peccatum. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

2. di. 15. q. 1. ar. 3. ad 3. & 3. contra c. 154. co. 3. & Isa. c. lect. 4. princip.

¶ 2. Præterea, Aug. dicit * lib. de lib. arb. *Quis audeat dicere disciplinam esse malum?* Et iterum: *Nullo modo dixerim aliquam intelligentiam malam esse posse*; sed aliquæ artes sunt divinativæ ut patet per Philos. in † lib. de Memoria. Videtur enim ipsa divinatio ad aliquam intelligentiam veritatis pertinere. Ergo videtur quod divinatio non sit peccatum.

* l. 1. c. 1. tom. 1. † Parum à pr. t. 2.

¶ 3. Præterea, Naturalis inclinatio non est ad aliquod malum, quia natura non inclinat nisi ad simile sibi: Sed ex naturali inclinatione homines sollicitantur prænoscere futuros eventus; quod pertinet ad divinationem: Ergo divinatio non est peccatum.

Sed contra est, quòd Deut. 18. *Non sit qui Pythones consulat, neque divinos.* Et in Decretis caus. 26. * quæst. 5. (cap. *Qui divinationes* ex concilio. Ancyrano) dicitur: *Qui divinationes expetunt, sub regula quinquennii jaceant, secundum gradus pœnitentiæ diffinitos.*

* 26 q. 5. cap. Qui divinationes.

Conclusio.

*Divinatio peccatum est, quo quis sibi usurpat futurorum, ut futura sunt, notitiam, & prædictionem, ad Deum propriè pertinentem.*

Respondeo dicendum, quòd nomine divinationis intelligitur quædam prænuntiatio futurorum. Futura autem dupliciter prænosci possunt. Uno quidem modo, in suis causis: Alio modo in seipsis. Causæ autem futurorum tripliciter se habent. Quædam enim producunt ex necessitate & semper suos effectus: Et hujusmodi effectus futuri per certitudinem prænosci & prænuntiari possunt, ex consideratione suarum causarum; sicut astrologi prænuntiant eclypses futuras. Quædam verò causæ producunt suos effectus, non ex necessitate & semper, sed ut in pluribus; rarò tamen deficiunt. Et per hujusmodi causas possunt prænosci effectus futuri; non quidem per certitudinem, sed per quandam conjecturam: sicut astrologi per considerationem stellarum quædam prænoscere & prænuntiare possunt de pluviis & siccitatibus, & medici de sanitate vel morte. Quædam verò causæ sunt, quæ si secundum se considerentur: se habent ad utrumlibet: quod præcipuè videtur de potentiis rationalibus quæ se habent ad opposita, secundum † Philos. (lib. 9. Metaph.) Et tales effectus, vel etiamsi qui effectus ut in paucioribus casu accidunt ex naturalibus causis, per considerationem causarum prænosci non possunt: quia eorum causæ non habent inclinationem determinatam ad hujusmodi effectus. Et ideo effectus hujusmodi prænosci non possunt, nisi in seipsis considerentur. Homines autem in seipsis hujusmodi effectus considerare possunt solum dum sunt præsentes: sicut cùm homo videt Sortem currere vel ambulare. Sed considerare hujusmodi in seipsis, antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua æternitate videt ea quæ futura sunt quasi præsentia, ut in 1. * habitum est (qu. 14. art. 13. q. 57. art. 3. q. 86. art. 4.) Unde dicitur Isa. 41. *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum: & sciemus quia dii estis vos.* Si quis ergo hujusmodi futura prænuntiare aut prænoscere quocunque modo præsumpserit, nisi Deo revelante: manifestè usurpat sibi quod Dei est. Et ex hoc aliqui *divini* dicuntur. Unde dicit Isid. in lib † Ethym. (vel originum lib. 8. c. 9. & cap. *Igitur* in Decretis causâ 26. q. 4.) *Divini dicti quasi deo pleni. Divinitate enim se plenos simulant & astutia quadam fraudulentia, hominibus futura conjectant.* Divinatio ergo non dicitur, si quis prænuntiet ea quæ ex necessitate eveniunt, vel ut in pluribus quæ humana ratione prænosci possunt: neque etiam si quis futura alia contingentia, Deo revelante cognoscat. Tunc enim non ipse divinat, id est, quod divinum est facit, sed magis quod divinum est suscipit. Tunc etiam solum dicitur divinare, quando sibi indebito modo usurpat prænuntiationem futurorum eventuum. Hoc autem constat esse peccatum. Unde divinatio semper est peccatum. Et propter hoc Hieron. * dicit super Michæam (cap. 3.) quod *divinatio semper in malam partem accipitur.*

† lib. 9. Met. tex. 3. & 18. tom. 3.

* q. 14. a. 13. & q. 57. & 13. & q. 86. art. 4.

† l. 8. c. 9. à me. & refertur 26. q. 4. c. Igitur circa princip.

* A med. commentarij in c. 3. Michææ. t. 6.

Ad primum ergo dicendum, quod divinatio non dicitur ab ordinata participatione alicujus divini, sed ab indebita usurpatione, ut dictum * est (in corp. art.)

* In cor. art.

Ad secundum dicendum, quod artes quædam sunt ad prænoscendum futuros eventus, qui ex necessitate vel frequenter proveniunt, quæ ad divinationem non pertinent. Sed ad alios futuros eventus cognoscendos non sunt aliquæ veræ artes seu disciplinæ, sed fallaces & vanæ, ex deceptione dæmonum introductæ, ut dicit August. in 21. de Civit. Dei (c. 6. & 7.)*

* l. 21. c. 16. & c. 6. 6. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quòd homo habet naturalem inclinationem ad cognoscendum futura, secundum modum humanum, non autem secundum indebitum divinationis modum.

### Articulus II.

*Utrum divinatio, sit species superstitionis.*

Inf. ar. 3. co. pr. Et 2. di. 15. q. 1. ar. 3. ad 4. Et 3. contra 154. cap. 4. & 5. † cap. 18. & præter 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod divinatio non sit species superstitionis. Idem enim non potest esse species diversorum generum: Sed divinatio videtur esse species curiositatis, ut August. † dicit in lib. de Vera religione (vel de doctr. lib. 2. c. 29.) Ergo videtur quod non sit species superstitionis.

¶ 2. Præterea, Sicut religio est cultus debitus, ita superstitio est cultus indebitus: Sed divinatio non videtur ad aliquem cultum indebitum pertinere. Ergo divinatio non pertinet ad superstitionem.

¶ 3. Præterea, Superstitio religioni opponitur: Sed in vera religione non invenitur aliquid divinationi per contrarium respondens. Ergo divinatio non est species superstitionis.

* Ho. 16. in Num. a medio; tom. 2. SED CONTRA est, quod Origenes dicit (homil. 16. in Num.)* *Est quædam operatio dæmonum in ministerio præscientiæ, quæ artibus quibusdam ab his qui se dæmonibus mancipaverunt, nunc per sortes, nunc per auguria, nunc ex contemplatione umbrarum comprehendi videtur. Hæc autem omnia operatione dæmonum fieri non dubito.* Sed, ut Aug. dicit † in 2. de Doct. Christ. (c. 23.) † l. 2. c. 23. 10. 3. *Quidquid procedit ex societate dæmonum & hominum, superstitiosum est.* Ergo divinatio est species superstitionis.

CONCLUSIO.

*Divinatio, quantum quidem attinet ad operationis modum, ad superstitionem; quantùm verò attinet ad finem quem divinator intendit, ad curiositatem ut ad suum genus refertur.*

* qu. 92. art. 1. & q. 94. a. 1. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est (q. 92. & 94. art. 1.) * superstitio importat indebitum cultum divinitatis. Ad cultum autem Dei pertinet aliquid dupliciter. Uno modo, cùm aliquid Deo offertur; vel sacrificium, vel oblatio, vel aliquid hujusmodi. Alio modo, cùm aliquid divinum assumitur; sicut suprà dictum † est de juramento. (q. 89. art. 5. ad 5.) Et ideo ad superstitionem pertinet non solum cum sacrificium dæmonibus offertur per idololatriam, sed etiam cùm aliquis assumit auxilium dæmonum ad aliquid faciendum vel cognoscendum. † qu. 89. in præfa. & ar 5. ad 2. Omnis autem divinatio ex operatione dæmonum provenit, vel quia expressè dæmones invocantur ad futura manifestanda; vel quia dæmones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate. De qua vanitate dicitur in Psalm. 39. *Non respexit in vanitates & insanias falsas.* Vana autem inquisitio futurorum, est quando aliquis futurum prænoscere tentat, unde prænosci non potest. Manifestum est ergo quòd divinatio species est superstitionis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd divinatio pertinet ad curiositatem quantum ad finem intentum, qui est præcognitio futurorum: Sed pertinet ad superstitionem, quantum ad modum operationis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd hujusmodi divinatio pertinet ad cultum dæmonum, inquantum aliquis utitur quodam pacto tacito vel expresso cum dæmonibus.

AD TERTIUM dicendum, quòd in nova lege mens hominis arcetur à temporalium sollicitudine. Et ideo non est in nova lege aliquid institutum ad præcognitionem futurorum eventuum de temporalibus rebus. In veteri autem lege, quæ promittebat terrena, erant consultationes de futuris ad religionem pertinentibus. Unde dicitur Isa. 8. *& cùm dixerint ad vos; Quærite à Pythonibus, & à divinis qui strident in incantationibus suis*: Subdit quasi responsionem: *Nunquid non populus à Deo suo requiret visionem pro vivis & mortuis*; Fuerunt tamen in novo testamento etiam aliqui prophetiæ spiritum habentes, qui multa de futuris eventibus prædixerunt.

## ARTICULUS III.

*Utrum sit determinare plures divinationis species.*

Opusc. 25. c. 4. AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd non sit determinare plures divinationis species. Ubi enim est una ratio peccandi, non videntur plures esse peccati species: Sed in omni divinatione est una ratio peccandi, quia scilicet utitur aliquis pacto dæmonum ad cognoscendum futura. Ergo divinationis non sunt plures species.

¶ 2. Præterea, Actus humanus speciem sortitur ex fine, ut suprà habitum * est (1. 2. q. 1. art. 3.) Sed omnis divinatio ordinatur ad unum finem, scilicet ad prænuntiationem futurorum. Ergo omnis divinatio est unius speciei. * qu. 1. art. 3. & 1. 2. q. 18. art. 6.

¶ 3. Præterea, Signa non diversificant speciem peccati. Sive enim aliquis detrahat verbis, vel scripto, vel nutu, est eadem species peccati. Sed divinationes non videntur differre nisi secundum diversa genera, ex quibus accipitur præcognitio futurorum. Ergo non sunt diversæ divinationis species.

† lib. 8. cap 9. SED CONTRA est, quod Isidorus in † lib. Etymol. enumerat diversas species divinationis.

CONCLUSIO.

*Tria genera divinationis esse certum est, sub quibus varia extant divinationis species: quorum unum est per manifestam dæmonum invocationem, quod attinet ad necromanticos: Secundum verò sumptum penes dispositionem & motum alterius rei, quod spectat ad augures. Tertium verò ad sortes spectat.*

* in præc. RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est (art. 2.) omnis divinatio utitur ad præcognitionem futuri eventus aliquo dæmonum consilio vel auxilio: Quod quidem vel expressè imploratur, vel præter intentionem hominis se occultè dæmon ingerit ad prænuntiandum futura quædam, quæ hominibus sunt ignota, eis autem cognita per modos, de quibus in primo dictum * est (1. part. q. 57. art 3.) * qu. 57. art. 3. Dæmones autem expressè invocati, solent futura prænuntiare multipliciter: quandoque quidem præstigiosis quibusdam apparitionibus se aspectui & auditui hominum ingerentes, ad prænuntiandum futura, & hæc species vocatur *præstigium*, ex eo quòd oculi hominum perstringuntur. Quandoque autem per somnia: & hæc vocatur *divinatio somniorum*. Quandoque verò per mortuorum aliquorum apparitionem, vel locutionem: & hæc species vocatur *necromantia*, quia ut dicit * Isid. in lib. Etym. (ut sup.) necron, Græcè *mortuum*, mantia verò *divinatio* nuncupatur, quia *quibusdam præcantationibus, adhibito sanguine, videntur resuscitati mortui divinare, & ad interrogata respondere*. * lib. 8. c. 9. parū ante me. Quandoque verò futura prænuntiant per homines vivos, sicut in arreptitiis patet. Et hæc est *divinatio per Pythones*. Et ut Isidor. * dicit (ibid.) *Pythones à Pythio Apolline sunt dicti, qui dicebatur esse auctor divinandi*. * lib. 8. Etym. c. 8. a m. Quandoque verò futura prænuntiant per aliquas figuras vel signa quæ in rebus inanimatis apparent; quæ quidem si appareant in aliquo corpore terrestri putà in ligno vel ferro, vel lapide polito, vocatur *geomantia*. Si autem in aqua, *hydromantia*. Si autem in aëre, *aëromantia*. Si autem in igne, *pyromantia*. Si autem in visceribus animalium immolatorum, in aris dæmonum, vocatur *haruspicium*.

Divinatio autem quæ fit absque expressa dæmonum invocatione in duo genera dividitur. Quorum primum est, quando ad prænoscendum futura aliquid consideramus in dispositionibus aliquarum rerum. Et si quidem aliquis conetur futura prænoscere ex consideratione situs & motus syderum, hoc pertineret ad astrologos, qui & *genethliaci* dicuntur, propter natalium considerationes dierum. Si verò per motus, vel voces avium, seu quorumcunque animalium, sive per sternutationes hominum, vel membrorum saltus, hoc pertinet generaliter ad *augurium*, quod dicitur à garritu avium sicut *auspicium*, ab inspectione avium. Quorum primum pertinet ad aures; secundum ad oculos. In avibus enim hujusmodi præcipuè considerari solent. Si verò hujusmodi consideratio fiat circa verba hominum absque intentione dicta, quæ quis retorquet ad futurum quod vult prænoscere; hoc vocatur omen. Et sicut Valerius Maximus † dicit (lib. 1. c. 5.) *omnium observatio aliquo contactu religioni innexa est, quoniam non fortuito motu, sed divina providentia constare creditur: quæ fecit, ut Romanis deliberantibus utrum ad alium locum migrarent, forte eo tempore centurio quidam exclamarit*: Signifer statue signum, hic optimè manebimus. *Quam vocem auditam pro omine acceperunt, transeundi consilium omittentes.* † lib. 1. cap. 5. in princip. Si autem considerentur aliquæ dispositiones figurarum in aliquibus corporibus visui occurrentes, erit alia divinationis species: Nam ex lineamentis manus consideratis, divinatio sumpta, *chiromantia* vocatur, quasi divinatio manus. Chir enim Græcè dicitur *manus*. Divinatio vero ex quibusdam signis in spatula alicujus animalis apparentibus, *spatulamantia* vocatur.

Ad secundum autem divinationis genus quod est sine expressa dæmonum invocatione, pertinet divinatio quæ fit ex consideratione eorum quæ eveniunt ex quibusdam quæ ab hominibus seriò fiunt ad aliquid occultum inquirendum; sive per protractionem punctorum, quod pertinet ad artem *geomantiæ*: sive per considerationem figurarum quæ proveniunt ex plumbo liquefacto in aqua projecto: sive ex quibusdam schedulis scriptis vel non scriptis in occulto repositis, dum consideratur quam quis accipiat: vel etiam ex festucis inæqualibus propositis, quis majorem vel minorem accipiat: vel taxillorum projectione, quis plura puncta projiciat: vel etiam dum consideratur quid aperienti librum occurrat, quæ omnia *sortium* nomen habent.

Sic ergo, patet triplex esse divinationis genus; quorum primum est per manifestam dæmonum invocationem, quod pertinet ad necromanticos: secundum autem est per solam considerationem dispositionis vel motus alterius rei, quod pertinet ad augures: tertium est, dum facimus aliquid ut nobis manifestetur aliquod occultum, quod pertinet ad *sortes*. Sub quolibet autem horum multa continentur, ut pater ex † dictis. † In cor. art. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in omnibus prædictis est eadem generalis ratio peccandi, sed non eadem specialis. Multo enim gravius est dæmones invocare, quàm aliqua facere quibus dignum sit ut se dæmones ingerant.

AD SECUNDUM dicendum, quòd cognitio futurorum vel occultorum est ultimus finis, ex quo sumitur generalis ratio divinationis. Distinguuntur autem diversæ species secundum propria objecta sive materias, prout scilicet in diversis rebus occultorum cognitio consideratur.

AD TERTIUM dicendum, quòd res quas divinantes attendunt, considerantur ab eis non sicut signa quibus exprimant quod jam sciunt, sicut accidit in demonstratione, sed sicut principia cognoscendi. Manifestum est autem quod diversitas principiorum diversificat speciem, etiam in scientiis demonstrativis.

## ARTICULUS IV.

*Utrum divinatio, quæ fit per invocationes dæmonum, sit licita.*

Inf. q. 96. art. 1. cor. Et 3. contra gen. cap. 154. col. 5. AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, non sit illicita. Christus enim nihil illicitum commisit, secundum illud primæ Petri 2. *Qui peccatum non fecit.* Sed Dominus à dæmone interrogavit, quod *tibi nomen est?* Qui respondit: *Legio. Multi enim sumus*, ut habetur Marci 5. Ergo videtur, quod liceat à dæmonibus aliquid occultum interrogare.

¶ 2. Præterea, Sanctorum animæ non favent illicitè interrogantibus. Sed Sauli interroganti de eventu futuri belli à muliere habente spiritum Pythonis, apparuit Samuel, & ei futurum eventum prædixit, ut legitur 1. Reg 28. Ergo divinatio quæ fit per interrogationem à dæmonibus, non est illicita.

¶ 3. Præterea, Licitum esse videtur veritatem ab aliquo scientes inquirere, quam utile est scire. Sed quandoque utile est scire aliqua occulta, quæ per dæmones sciri possunt, sicut apparet in inventione furtorum. Ergo divinatio, quæ fit per invocationem dæmonum, non est illicita.

SED

**Sed contra** est, quod dicitur Deut. 18. *Non inveniatur in te qui ariolos sciscitetur, neque Pythones consulat.*

CONCLUSIO.

*Divinatio quæ fit per dæmonum expressam invocationem, omninò illicita est.*

**Respondeo** dicendum, quòd omnis divinatio quæ fit per invocationes dæmonum, est illicita duplici ratione. Quarum prima sumitur ex parte principii divinationis, quod scilicet est pactum expressè cum dæmone initum, per ipsam dæmonis invocationem. Et hoc est omnino illicitum. Vnde contra quosdam dicitur Isa. 28. *Dixistis. Percussimus fœdus cum morte, & cum inferno fecimus pactum*; & adhuc gravius esset, si sacrificium, vel reverentia dæmoni invocato exhiberetur. Secunda verò ratio sumitur ex parte futuri eventus: Dæmon enim qui intendit perditionem hominum ex hujusmodi suis responsis, etiamsi aliquando vera dicat, intendit homines assuefacere ad hoc quod ei credatur, & sic intendit perducere in aliquid quod sit saluti humanæ nocivum. Vnde Athanasius (in cat. græcorum Patrum) exponens illud quod habetur * Luc. 4. *Increpavit illum, dicens, Obmutesce*, dicit *quamvis vera fateretur dæmon, compescebat tamen Christus eius sermonem, ne simul cum veritate etiam suam iniquitatem promulget: ut nos etiam assuefaciat ne curemus de talibus, etsi vera loqui videatur. Nefas enim est, ut cum adsit nobis Scriptura divina, à diabolo instruamur.*

[* in Chry... cat. 1 de Lazaro et ... com. 2 ... Theophilactum Mar. 1 & Luc. 4]

**Ad primum** ergo dicendum, quod sicut Beda dicit. † Luc. 8. *non velut inscius Dominus inquirit, sed ut confessa peste quam tolerabat, virtus curantis gratior emicaret.* Aliud autem est inquirere aliquid à dæmone, sponte occurrente, quod quandoque licet propter utilitatem aliorum; maximè quando divina virtute potest compelli ad vera dicenda: & aliud est, dæmonem invocare ad cognitionem occultorum acquirendam ab ipso.

[† lib. 3. in Luc. cap. 33 secundum ordinem Bedæ]

**Ad secundum** dicendum, quòd sicut Aug. * dicit ad Simplicianum (lib. 2. q. 3.) *non est absurdum credere, aliqua dispensatione permissum fuisse, ut non dominante arte magica vel potentia, sed dispensatione occulta, quæ Pythonissam & Saulem latebat, se ostenderet spiritus justi aspectibus regis divina eum sententia percussurus.* Vel non verè spiritus Samuëlis à requie sua excitatus est, sed aliquod phantasma, vel illusio imaginaria diaboli machinationibus facta, quam scriptura *Samuelem* appellat, sicut solent imagines, rerum suarum nominibus appellari.

**Ad tertium** dicendum, quòd nulla utilitas temporalis potest comparari detrimento spiritualis salutis quod imminet ex inquisitione occultorum per dæmonum invocationem.

ARTICULUS V.

*Vtrum divinatio quæ fit per astra, sit illicita.*

[2 d. 15. q. 1 ar. 3. ad 4. & 3. contra G. c. 154 et super Gal. 4. lect. 4. fine.]

**Ad quintum** sic proceditur. Videtur quod divinatio quæ fit per astra non sit illicita. Licitum enim est ex consideratione causarum prænuntiare effectus: sicut Medici ex dispositione ægritudinis prænunciant mortem: Sed corpora cælestia sunt causa eorum quæ fiunt in hoc mundo, ut etiam Dionys. dicit 4. cap. de Divin. nom. Ergo divinatio quæ fit per astra, non est illicita.

¶ 2. Præterea, Scientia humana ex experimentis originem sumit, ut patet per Phil. † in 1. Met. Sed per multa experimenta aliqui compererunt, ex consideratione syderum aliqua futura posse præcognosci. Ergo non videtur esse illicitum tali divinatione uti.

[† lib. 1. ... longe à princ. tom. 4.]

¶ 3. Præterea, Divinatio dicitur esse illicita inquantum innititur pacto cum dæmonibus inito. Sed hoc non fit in divinatione quæ fit per astra: sed solum consideratur dispositio creaturarum Dei: Ergo videtur, quod hujusmodi divinatio non sit illicita.

**Sed contra** est, quod Aug. * dicit in 4. conf. (c. 5.) *illos Planetarios, quos Mathematicos vocant, consulere non desistebam: quod quasi nullum esset eis sacrificium, & nulla preces ad aliquem spiritum ob divinationem dirigerentur. Quod tamen Christiana & vera pietas repellit & damnat.*

[* lib. 4. cap. 3 in princip. tom. 1.]

CONCLUSIO.

*Contingentium & casualium per certitudinem divinatio, superstitiosa & illicita est, divinatio verò naturalium futurorum quæ ex cœlestiũ dispositione necessariò eveniunt, non illicita sed honesta est.*

**Respondeo** dicendum, quòd sicut dictum † est, divinationi quæ ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio dæmonis, ut hominum animos implicet vanitati, aut falsitati. Vana autem vel falsa opinione utitur, si quis ex consideratione stellarum futura velit præcognoscere, quæ per ea præcognosci non possunt. Est ergo considerandum quid per cælestium corporum inspectionem de futuris possit præcognosci. Et de his quidem quæ ex necessitate eveniunt, manifestum est quod per considerationem stellarum possunt præcognosci; sicut astrologi prænuntiant eclypses futuras. Circa præcognitionem verò futurorum contingentium ex consideratione stellarum, diversi diversa dixerunt. Fuerunt enim qui dicerent, quod stellæ potius significant, quam faciant ea quæ ex earum consideratione prænuntiantur: Sed hoc irrationabiliter dicitur. Omne enim corporale signum, vel est effectus ejus cujus est signum, sicut fumus significat ignem à quo causatur; vel est ejus causa, vel procedit ab eadem causa: & sic dum designat causam, per consequens significat effectum: Sicut iris quandoque significat serenitatem, inquantum causa ejus est causa serenitatis. Non potest autem dici, quod dispositiones cælestium corporum, & motus, sint effectus futurorum eventuum: neque iterum possunt reduci in aliquam superiorem causam communem quæ sit corporalis. Possunt autem reduci in unam causam communem, quæ est providentia divina: Sed alia ratione disponuntur à divina providentia motus & situs cœlestium corporum, & alia ratione eventus contingentium futurorum; quia illa disponuntur secundum rationem necessitatis, ut semper & eodem modo proveniant: hæc autem, secundum rationem contingentiæ, ut variabiliter contingant. Unde non potest esse quod ex inspectione syderum accipiatur præcognitio futurorum, nisi sicut ex causis præcognoscuntur effectus. Duplices autem effectus subtrahuntur causalitati cœlestium corporum. Primò quidem omnes effectus per accidens contingentes, sive in rebus humanis, sive in rebus naturalibus; quia ut probatur in † 6. Metaph. (text. 4. & sequentibus) *ens per accidens non habet causam*, & præcipuè naturalem, cujusmodi est virtus cœlestium corporum: quia *quod per accidens fit, neque est ens propriè, neque unum*; sicut quod lapide cadente fiat terræ motus, vel quod homine fodiente sepulchrum inveniatur thesaurus. Hæc enim & hujusmodi, non sunt simpliciter unum, sed simpliciter multa. Operatio autem naturæ semper terminatur ad aliquid unum; sicut & procedit ab uno principio, quod est forma rei naturalis. Secundò autem subtrahuntur causalitati cœlestium corporum actus liberi arb. quod est *facultas voluntatis & rationis*. Intellectus enim sive ratio, non est corpus nec actus organi corporei: & per consequens nec voluntas, quæ est in ratione, ut patet per † Phil. in 3. de anima (text. 42.) Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream: Vnde impossibile est quod corpora cœlestia directè imprimãt in intellectum & voluntatem. Hoc enim esset ponere intellectum non differre à sensu, quod Arist. in lib. * de Anima (text. 150.) imponit his qui dicebant, quod *talis voluntas est in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque* scilicet sol vel cœlum. Unde corpora cœlestia non possunt esse per se causa operationum liberi arb. Possunt tamen ad hoc dispositivè inclinare, inquantum imprimunt in corpus humanum, & per consequens in vires sensitivas, quæ sunt actus corporalium organorum quæ inclinant ad humanos actus. Quia tamen vires sensitivæ obediunt rationi, ut patet per Phil. in 3. de Anima (text. 42. & 47.) & 1. Eth. (cap. ult.) † nulla necessitas ex hoc, libero arb. imponitur; sed contra inclinationem cœlestium corporum homo potest per rationem operari. Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad præcognoscendos futuros casuales vel fortuitos eventus; aut etiam ad cognoscendũ per certitudinem futura opera hominum, procedit hoc ex falsa & vana opinione: Et sic operatio dæmonis se immiscet. Vnde erit divinatio superstitiosa, & illicita. Si verò aliquis utatur consideratione astrorum, ad præcognoscendum futura quæ ex cœlestibus causantur corporibus, puta siccitates, & pluvias, & alia hujusmodi, non erit illicita divinatio, nec superstitiosa. Et secundum hoc patet responsio, **ad primum**.

[† lib. 6. text. 4. 5. & 6. c. 3] [† lib. 3. text. 42.] [* lib. 2. tex. 150.] [* lib. 1. Eth. cap. ult. 10. & lib. 3. de Anima tex. 42. & 47.] [† Art. 2.]

**Ad secundum** dicendum, quod hoc quod astrologi ex consideratione astrorum frequenter vera prænuntiant, contingit dupliciter. Vno quidem modo, quia plures hominum passiones corporales sequuntur: Et ideo actus eorum disponuntur, ut in pluribus secundum inclinationem cœlestium corporum; Pauci autem sunt, id est, soli sapientes, qui ratione hujusmodi inclinationes moderentur. Et ideo astrologi in multis vera prænuntiant, & præcipuè in communibus eventibus, qui dependent ex multitudine. Alio modo propter dæmones se immiscentes. Vnde Aug. in * 2. super Gen. ad literam dicit (c. 17.) *Fatendum est, quando à mathematicis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici; quem nescientes humanæ mentes, patiuntur: quod tamen ad decipiendos homines fit spirituum immundorum & seductorum operatione, qui quædam vera de temporalibus rebus nosse permittuntur.* Vnde concludit: *quapropter bono Christiano, sive Mathematici, sive quilibet impiè divinantium & maximè dicentes vera, cavendi sunt ne consortio dæmoniorum animam deceptam pacto quodam societatis irretiant.* Et per hoc patet responsio, **ad tertium**.

[* Ibid.]

ARTICULUS VI.

*Vtrum divinatio quæ fit per somnia, sit illicita.*

**Ad sextum** sic proceditur. Videtur quod divinatio quæ fit per somnia, non sit illicita. Vti enim instructione divina non est illicitum: Sed in somniis homines instruuntur à Deo; dicitur enim Iob. 33. *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines & dormiunt in lectulo. tunc aperit* (scilicet Deus) *aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina*: Ergo uti divinatione quæ est per somnia non est illicitum.

[2. contra G. c. 154 et 3. & 6. & op. 15. c. 4. 10. 2.]

¶ 2. Præterea, Illi qui interpretantur somnia, propriè utuntur divinatione somniorum: Sed sancti viri leguntur somnia interpretari: sicut Ioseph est interpretatus somnia pincernæ Pharaonis, & magistri pistorum, ut legitur Gen. 40. Et Daniel interpretatus est somnium Regis Babylonis, ut habetur Dan. 2. & 4. Ergo divinatio somniorum non est illicita.

¶ 3. Præterea, Illud quod communiter homines experiuntur, irrationabile est negare: Sed omnes experiuntur somnia habere aliquam significationem futurorum: Ergo vanum est negare somnia habere vim divinationis: Ergo licitum est eis intendere.

**Sed contra** est, quod dicitur Deut. 18. *Non inveniatur in te qui observet somnia.*

CONCLUSIO.

*Divinatio ex somniis, quæ ex divina sunt revelatione, aut quavis naturali causa, interna vel externa, illicita non est: at ea quæ ex dæmonum revelatione procedit, superstitiosa, & omnino illicita est.*

**Respondeo** dicendum, quòd sicut * dictum est, divinatio quæ innititur falsæ opinioni, est superstitiosa & illicita. Ideo considerare oportet quid sit verum circa præcognitionem futurorum è somniis. Sunt autem somnia futurorum eventuum quandoque quidem causa, putà cùm mens alicujus solicita ex his quæ videt in somniis, inducitur ad aliquid faciendum; vel vitandum. Quandoque

[* Art. 2. & 5.]

doque verò somnia sunt signa aliquorum futurorum eventuum, inquantum reducuntur ad aliquam causam communem somniis & futuris eventibus: Et secundum hoc plurimum præcognitiones futurorum ex somniis fiunt. Est ergo considerandum, quæ sit causa somniorum, & an possit esse causa futurorum eventuum, vel ea possit cognoscere. Sciendum est ergo, quod somniorum causa quandoque quidem est interius, quandoque autem exterius. Interior autem somniorum causa est duplex. Vna quidem animalis, inquantum scilicet ea occurrunt hominis phantasiæ in dormiendo, circa quæ ejus cogitatio & affectio fuit immorata in vigilando. Et talis causa somniorum non est causa futurorum eventuum: Vnde hujusmodi somnia per accidens se habent ad futuros eventus; Et, si quandoque simul concurrant, erit casuale. Quandoque verò causa intrinseca somniorum est corporalis: Nam ex interiori dispositione corporis formatur aliquis motus in phantasia, conveniens tali dispositioni; sicut homini in quo abundant frigidi humores, occurrunt in somnia quod sit in aqua vel nive. Et propter hoc, medici dicunt esse intendendum somniis ad cognoscendum interiores dispositiones. Causa autem somniorum exterior, similiter est duplex: scilicet corporalis, & spiritualis. Corporalis quidem, inquantum imaginatio dormientis immutatur vel ab aëre continenti, vel ex impressione cælestis corporis, ut sic dormienti aliquæ phantasiæ appareant conformes cælestium dispositioni. Spiritualis autem causa est quandoque quidem à Deo, qui ministerio Angelorum aliqua hominibus revelat in somniis, secundum illud Num. 12. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Quandoque verò operatione dæmonum aliquæ phantasiæ dormientibus apparent, ex quibus quandoque aliqua futura revelant his qui cum eis habent pacta illicita. Sic ergo, dicendum quòd si quis utatur somniis ad præcognoscenda futura secundum quod somnia procedunt ex revelatione divina, vel ex causa naturali intrinseca, sive extrinseca, quantum potest se virtus talis causæ extendere, non erit illicita divinatio. Si autem hujusmodi divinatio causetur ex revelatione dæmonum cum quibus pacta habentur expressa (quia ad hoc invocantur) vel tacita; quia hujusmodi divinatio extenditur ad quod se non potest extendere, erit divinatio illicita & superstitiosa.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

## ARTICULUS VII.

*Vtrum divinatio quæ fit per auguria & omina, & alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, sit illicita.*

Jacob. c. 15. 4. & 6. Et op. 25. c. 1 & 2. &c. 3. Et Isa. 2. le. co. 2. pr.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd divinatio quæ fit per auguria & omina, & alias hujusmodi observationes exteriorum rerum, non sit illicita. Si enim esset illicita, Sancti viri ea non uterentur. Sed de Ioseph legitur quod auguriis intendebat: Legitur enim Gen. 44. quod dispensator Ioseph dixit, *Scyphus quem furati estis, ipse est in quo bibit dominus meus, & in quo augurari solet.* Et ipse postea dixit fratribus suis: *An ignoratis quod non sit similis mei in augurandi scientia;* Ergo uti tali divinatione non est illicitum.

¶ 2. Præterea, Aves aliqua circa futuros eventus temporum naturaliter cognoscunt, secundum illud Hier. 8. *Milvus in cælo cognovit tempus suum: turtur, & hirundo, & ciconia custodierunt tempus adventus sui.* Sed naturalis cognitio est infallibilis, & à Deo. Ergo uti cognitione avium ad præcognoscendum futura, quod est augurari, non videtur esse illicitum.

¶ 3. Præterea, Gedeon in numero Sanctorum ponitur, ut patet ad Hebr. 11. Sed Gedeon usus fuit omine, ex hoc quod audivit recitationem & interpretationem cujusdam somnii, ut Iudic. 7. dicitur: Similiter Eliezer servus Abrahæ, ut legitur Genes. 24. Ergo videtur quod talis divinatio non sit illicita.

SED CONTRA est, quòd dicitur Deut. 18. *Non inveniatur in te qui observet auguria.*

### CONCLUSIO.

*Divinare per auguria, vel omina præter naturæ aut providentiæ divinæ ordinem, superstitiosum & illicitum est.*

RESPONDEO dicendum, quòd motus vel garritus avium, vel quæcunque dispositiones in hujusmodi rebus consideratæ, manifestum est quod non sunt causa futurorum eventuum: Vnde ex eis futura cognosci non possunt sicut ex causis. Relinquitur ergo quod si ex eis aliqua futura cognoscantur, hoc erit inquantum sunt effectus aliquarum causarum, quæ etiam sunt causantes, vel præcognoscentes futuros eventus. Causa autem operationum brutorum animalium est instinctus quidam, quo moventur in modum naturæ: Non enim habent dominium sui actus: Hic autem instinctus potest ex duplici causa procedere: Vno quidem modo, ex causa corporali. Cùm enim bruta animalia non habeant nisi animam sensitivam, cujus omnes potentiæ sunt actus corporalium organorum; subjacet eorum anima dispositioni continentium corporum, & primordialiter cœlestium. Et ideo nihil prohibet aliquas eorum operationes esse futurorum signa, inquantum conformantur dispositionibus corporum cœlestium, & aëris continentis, ex quibus proveniunt aliqui futuri eventus. In hoc tamen duo considerari oportet. Primum quidem, ut operationes hujusmodi non extendantur nisi ad præcognoscenda futura, quæ causantur per motus cœlestium corporum, ut suprà dictum * est. (art. 1. & 6.) Secundò ut non extendantur, nisi ad ea quæ aliqualiter possunt ad hujusmodi animalia pertinere. Consequuntur enim per cœlestia corpora, cognitionem quandam naturalem & instinctum ad ea quæ eorum vitæ sunt necessaria; sicut sunt immutationes quæ fiunt per pluvias & ventos, & alia hujusmodi. Alio modo, instinctus hujusmodi causantur ex causa spirituali, scilicet vel ex Deo, ut patet in columba super Christum descendente, & in corvo qui pavit Heliam, & in cete qui absorbuit, & ejecit Ionam; vel etiam ex dæmonibus, qui utuntur hujusmodi operationibus brutorum animalium ad implicandum animos hominum vanis opinionibus. Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis hujusmodi, præterquam de ominibus: quia verba humana quæ accipiuntur pro omine, non subduntur dispositioni stellarum: disponuntur tamen secundum divinam providentiam, & quandoque secundum dæmonum operationem. Sic ergo dicendum, quod omnis hujusmodi divinatio, si extendatur ultra illud ad quod potest pertingere secundum ordinem naturæ, vel divinæ providentiæ, est superstitiosa & illicita.

* a 1. & 6 hujus quæst.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd hoc quod Ioseph dixit non esse aliquem sibi similem in scientia augurandi, * secundum Aug. joco dixit non seriò: referens fortè hoc ad illud quod vulgus de eo opinabatur. Et sic etiam dispensator ejus locutus est.

* Super Genes. q. 145. to. 4.

AD SECUNDUM dicendum, quod illa auctoritas loquitur de cognitione avium, respectu eorum quæ ad eas pertinent. Et ad hæc præcognoscenda considerare earum voces & motus, non est illicitum, puta, si quis ex hoc quod cornicula frequenter crocitat, prædicat pluviam citò esse futuram.

AD TERTIUM dicendum, quod Gedeon observavit recitationem & expositionem somnii: accipiens ea pro omine, quasi ordinata ad sui instructionem à divina providentia. Et similiter Eliezer attendit verba puellæ, oratione præmissa ad Deum.

## ARTICULUS VIII.

*Vtrum divinatio sortium sit illicita.*

Iacobus c. 13. 4. & 5. & 6. Et op. 25. c. 4. & 5. Et Eph. c. 4. cor. 2. fin.

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod divinatio sortium non sit illicita. Quia super illud Psalm. 30. *In manibus tuis sortes meæ*, dicit Gloss. Aug. * *Sors non est aliquid mali, sed res in humana dubitatione divinam indicans voluntatem.*

* Aug. in Psal. 30. conc. 2. de med. Psal. circa ad fi. 1. 8.

¶ 2. Præterea, Ea quæ à sanctis in Scripturis observata leguntur, non videntur esse illicita. Sed sancti viri tam in veteri, quam in novo testamento inveniuntur sortibus usi esse. Legitur enim Iosue 7. quod Iosue ex præcepto Domini, indicio sortium punivit Achan, qui de anathemate surripuerat. Saul etiam sorte deprehendit filium suum Ionathan mel comedisse, ut habetur 1. Reg. 14. Ionas etiam à facie Domini fugiens, sorte deprehensus est, & in mare dejectus, ut legitur Ionæ 1. Zacharias etiam *sorte exiit ut incensum poneret*, ut legitur Lucæ 1. Matthias etiam est sorte ab Apostolis in Apostolatum electus, ut legitur Act. 1. Ergo videtur, quod divinatio sortium non sit illicita.

¶ 3. Præterea, Pugna pugilum, quæ *Monomachia* dicitur, id est singularis concertatio: & Iudicia ignis & aquæ, quæ dicuntur vulgaria, videntur ad sortes pertinere, quia per hujusmodi aliqua exquiruntur occulta. Sed hujusmodi non videntur esse illicita, quia & David cum Philisthæo singulare iniisse certamen legitur, ut habetur 1. Reg. 17. Ergo videtur, quod divinatio sortium non sit illicita.

SED CONTRA est, quòd in Decr. 26. q. 5. * dicitur: *Sortes quibus cuncta vos in vestris discriminatis provinciis, quas Patres damnaverunt, nihil aliud quam divinationes, & maleficia decernimus: Quamobrem volumus illas omnino damnari, & ultra inter Christianos nolumus nominari, & ne exerceantur, sub anathematis interdictos prohibemus.*

* 26. qu. 5. c. Sortes.

### CONCLUSIO.

*Divinatio per sortes cœlestium dispositioni, seu dæmonum imperio commissas, illicita est: ut vero in Deum sortes referuntur, rectè fieri potest ea quæ per sortes est divinatio.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (art. 3.) sortes propriè dicuntur cum aliquid fit, ut ejus eventu considerato, aliquid occultum innotescat. Et quidem si quæratur indicio sortium quid cui sit exhibendum, sive illud sit res possessa, sive sit honor, seu dignitas, seu pœna, aut actio aliqua, vocatur *sors divisoria*. Si autem inquiratur quid agere oporteat, vocatur *sors consultoria*. Si verò quæratur quid sit futurum, vocatur *sors divinatoria*. Actus autem hominum, qui requiruntur ad sortes, non subduntur dispositioni stellarum, nec etiam eventus ipsorum. Vnde si quis ea intentione sortibus utatur quasi hujusmodi actus humani, qui requiruntur ad sortes, secundum dispositionem stellarum sortiantur effectum, vana & falsa est opinio, & per consequens non carens dæmonum ingestione; ex quo talis divinatio erit superstitiosa, & illicita. Hac autem causa remota, necesse est quod sortialium actuum expectetur eventus, vel ex fortuna, vel ex aliqua spirituali causa dirigente. Et si quidem ex fortuna, quod locum habere potest solum in divisoria sorte: non videtur habere nisi forte vitium vanitatis, sicut si aliqui non valentes aliquid concorditer dividere, velint sortibus ad divisionem uti, quasi fortunæ exponentes quam quis partem accipiat. Si vero ex spirituali causa expectetur sortium indicium; quandoque quidem expectatur ex dæmonibus, sicut legitur Ezechielis 21. quod *Rex Babylonis stetit in bivio, in capite duarum viarum, divinationem quærens, commiscens sagittas; interrogavit idola, & exta consuluit*: & tales sortes sunt illicitæ, & secundum canones prohibentur. Quandoque verò expectatur a Deo, secundum illud Proverb. 16. *Sortes mittuntur in sinum, sed à Domino temperantur*: & talis sors secundum se non est malum, ut Aug. * dicit (ubi sup. & in Decretis causâ 16. q. 2. c. *sort.*) potest tamen in hoc quadrupliciter peccatum incidere. Primò quidem si absque ulla necessitate ad sortes recurratur: hoc enim videtur ad Dei tentationem pertinere. Vnde Ambros. dicit † super Lucam (c. 1.) *Qui sorte eligitur, humano judicio non comprehenditur.* Secundò, si quis, etiam in necessitate, absque reverentia Dei, sortibus utatur. Vnde super Actus Apostolorum dicit * Beda: *Sed si*

* Art. 3. hujus q.

* Loco citato in arg. 1.
† c. 1. in tit. de ingressu Zachar. in templum ante med. tom. 5.
* Beda in fin. comment. ad 1 c. Act.

*si qui necessitate aliqua compulsi, Deum putant sortibus, exemplo Apostolorum, esse consulendum; videant hoc ipsos Apostolos nonnisi collecto fratrum cœtu, & precibus ad Deum fusis, egisse.* Tertiò, si divina oracula ad terrena negotia convertantur. Unde Aug.* dicit, ad inquisitiones Januarii (epist. 119. cap. 20.) *His qui de paginis Evangelicis sortes legunt, etsi optandum sit, ut id potius faciant, quam ut ad dæmonia consulenda concurrant: tamen etiam ista mihi displicet consuetudo ad negotia sæcularia, & ad vitæ hujus vanitatem, divina oracula velle convertere.* Quartò, si in electionibus Ecclesiasticis, quæ ex Spiritus sancti inspiratione fieri debent, aliqui sortibus utantur. Unde sicut Beda dicit † super actus Apostolorum (ubi sup.) *Matthias ante Pentecosten ordinatus, sorte quæritur, quia scilicet nondum erat plenitudo Spiritus sancti in Ecclesia effusa. Septem autem Diaconi postea non sorte, sed electione discipulorum sunt ordinati.* Secus autem est in temporalibus dignitatibus, quæ ad terrena disponenda ordinantur, in quarum electione plerumque homines sortibus utuntur, sicut & in temporalium rerum divisione. Si verò necessitas immineat licitum est cum debita reverentia sortibus divinum judicium implorare. Unde Aug. dicit in episto. * ad Honoratum (epist. 180.) *Si inter Dei ministros sit disceptatio, qui eorum persecutionis tempore maneant, ne fuga fiat omnium, & qui eorum fugiant, ne morte omnium deseratur Ecclesia: si hæc disceptatio aliter non poterit terminari; quantum mihi videtur qui maneant, & qui fugiant, sorte legendi sunt.* Et in primo de Doct. Christ. (cap. 28.) † dicit: *Si tibi abundaret aliquid quod oporteret dari ei qui non haberet: nec duobus dari posset: si tibi occurrerent duo, quorum neuter alium, vel indigentia, vel erga te aliqua necessitudine superaret, nihil justius faceres, quam ut sorte eligeres, cui dandum esset quod dari utrique non posset.*

* Epist. 119. cap. 20. in fin. tom. 2.
† In fin. comment. ad c. 1. Act. Apost. tom. 2.
* Epist. 180. inter med. & fin. tom. 2.
† l. 1. c. 28. tom. 3.

Et per hoc patet responsio. AD PRIMUM & SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum, quod judicium ferri candentis, vel aquæ ferventis, ordinatur quidem ad alicujus peccati occulti inquisitionem per aliquid quod ab homine fit; & in hoc convenit cum sortibus: inquantum tamen expectatur aliquis miraculosus effectus à Deo, excedit communem sortium rationem. Unde hujusmodi judicium illicitum redditur: tum quia ordinatur ad judicanda occulta, quæ divino judicio reservantur: tum etiam quia hujusmodi judicium non est auctoritate divina sancitum. Unde 2. quæst. 4. in † Decreto Stephani Papæ dicitur, *Ferri candentis, vel aquæ ferventis examinatione confessionem extorqueri à quolibet, sacri non censent canones. Et quod Sanctorum Patrum documento sancitum non est, superstitiosa adinventione non est præsumendum. Spontanea enim confessione, vel testium approbatione publicata delicta, habito præ oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini judicare. Occulta vero & incognita, illi sunt relinquenda, qui solus novit corda filiorum hominum.* Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum, nisi quod plus accedit ad communem rationem sortium inquantum non expectatur ibi miraculosus effectus, nisi fortè quando pugiles sunt valdè impares virtute, vel arte.

† 2. q. 4. cap. Consuluisti. can. mon.

## QUÆSTIO XCVI.

*De superstitionibus observantiarum, in quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de superstitionibus observantiarum.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, de observantiis ad scientiam acquirendam, quæ traduntur in arte notoria.

¶ Secundò, de observantiis quæ ordinantur ad aliqua corpora immutanda.

¶ Tertiò, de observantiis quæ ordinantur ad conjecturas sumendas fortuniorum, vel infortuniorum.

¶ Quartò, de suspensionibus sacrorum verborum ad collum.

## QUÆSTIONIS XCVI,

### De nonnullarum observantium superstitionibus, Quadrifariam distributæ,

AXIOMA.

*Uti rebus ad eos effectus assequendos, procreandos, vel prænuntiandos, quorum illæ res, neque causa sunt, neque legitima, secundum divinam vel naturalem institutionem signa; superstitiosum est, & à Christiana*

1 *² religione alienum. Unde liquet artem, Notoriam ¹ characterum, imaginum & similium rerum usu pationem ad corpora præter naturalem & divinam dispo-*

3 *sitionem immutanda: Item ³ futurorum eventuum prosperorum vel adversorum, ex signis neque naturaliter, neque divinitus ad id institutis, opinionem vel prædictionem (cujusmodi est illa, quæ ex faustorum infaustorùmque dierum observatione, & quæ ex liminis, dum quispiam domum transit, calcatione sumitur) Superstitiosas esse, Christianisque interdictas. Divina*

4 *⁴ autem verba de collo suspendere, modo huic ceremoniæ nihil impium, nihil superstitiosum, nihil ignotum, nihil falsum aut vanum admisceatur; & spes rei optatæ, non in modo ligandi, aut scribendi, aut simili vanitate, sed in Dei misericordia collocetur; Christiano licet: nulla enim lege, neque divina, neque humana ejusmodi ceremonia usitata reperitur.*

ARTICULUS I.

*Utrum uti observantiis artis Notoriæ sit illicitum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd uti observantiis artis notoriæ non sit illicitum. Dupliciter enim aliquid dicitur illicitum. Uno modo, secundum genus operis; sicut homicidium, vel furtum. Alio modo, ex eo quod ordinatur ad malum finem; sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Sed ea quæ observantur in arte notoria, secundum genus operis non sunt illicita: Sunt enim quædam jejunia, & orationes ad Deum. Ordinantur etiam ad bonum finem, scilicet ad scientiam acquirendam. Ergo uti hujusmodi observationibus non est illicitum.

1 p. q. 64. a. ... ad 5. ... Sixti Papæ V. incipit Cœli & terræ creator.

§ 2. Præterea, Danielis primo legitur, quod *pueris abstinentibus dedit Deus scientiam, & disciplinam in omni libro, & sapientia.* Sed observantiæ artis notoriæ sunt secundum aliqua jejunia, & abstinentias quasdam. Ergo videtur, quod divinitus sortiatur ars illa effectum. Non ergo illicitum est ea uti.

§ 3. Præterea, ideo videtur esse inordinatum à dæmonibus inquirere de futuris, quia ea non cognoscunt, sed hoc est proprium Dei, ut dictum † est (qu. 95. art. 1.) Sed veritates scientiarum dæmones sciunt; quia scientiæ sunt de his quæ sunt ex necessitate, & semper; quæ subjacent humanæ cognitioni, & multò magis dæmonum, qui sunt perspicaciores, ut Aug. † dicit (lib. de divinat. demonum, cap. 3. & 4. ut & lib. 2. super Genes. ad lit. c. 17.) Ergo non videtur esse peccatum uti arte notoria, etiamsi per dæmones sortiatur effectum.

† qu. 95. art. 6.
† lib. de Divinatione dæmonum, c. 3 & 4. to. 3. Et lib. 2. super Genes. c. 17. non procul à fin. tom. 3.

SED CONTRA est, quod dicitur Deut. 18. *Non inveniatur in te qui quærat à mortuis veritatem*; quæ quidem inquisitio innititur auxilio dæmonum. Sed per observantias artis notoriæ inquiritur cognitio veritatis per quædam pacta significationum cum dæmonibus inita: Ergo uti arte notoria non est licitum.

CONCLUSIO.

*Arte notoria uti nullo modo licet cum falsa & superstitiosa sit.*

RESPONDEO dicendum, quòd ars notoria est illicita & inefficax. Illicita quidem est, quia utitur quibusdam ad scientiam acquirendam quæ non habent secundum se virtutem causandi scientiam, sicut inspectione quarundam figurarum, & prolatione quorundam ignotorum verborum, & aliis hujusmodi. Et ideo hujusmodi ars non utitur his ut causis, sed ut signis. Non autem ut signis divinitus institutis, sicut sunt sacramentalia signa: Unde relinquitur quòd sint supervacua signa, & per consequens pertinentia *ad pacta quædam significationum cum dæmonibus placita atque fœderata.* Et ideo ars notoria *penitus est repudianda, & fugienda Christiano*; sicut & aliæ *artes nugatoriæ vel noxiæ superstitionis*, ut Aug. dicit * 2. de Doct. Christ. (cap. 23.) Est etiam hujusmodi ars inefficax ad scientiam acquirendam. Cùm enim per hujusmodi artem non intendatur acquisitio scientiæ per modum homini connaturalem, scilicet adinveniendo, vel addiscendo, consequens est quod iste effectus vel expectetur à Deo vel à Dæmonibus. Certum est autem aliquos à Deo sapientiam & scientiam per infusionem habuisse, sicut de Salomone legitur 3. Reg. 3. & 2. Paralip. 1. Dominus etiam discipulis suis dixit Luc. 21. *Ego dabo vobis os, & sapientiam, cui non poterunt resistere, & contradicere omnes adversarii vestri.* Sed hoc donum non datur quibuscunque, aut cum certa observatione, sed secundum arbitrium Spiritus sancti, secundum illud primæ ad Corinth. 12. *Alii quidem datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eundem spiritum.* Et postea subditur; *Hæc omnia operatur unus atque idem spiritus dividens singulis prout vult.* Ad dæmones autem non pertinet illuminare intellectum, ut habitum * est in prima hujus operis parte (q. 106. art. 3.) Acquisitio autem scientiæ & sapientiæ fit per illuminationem intellectus, & ideo nullus unquam per dæmones, scientiam acquisivit. Unde Augustin. † dicit in 10. de Civitate Dei (c. 5.) *Porphyrium fateri theurgicis teletis* (id est operationibus dæmonum) *animæ intellectuali nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum, & perspicienda ea quæ vera sunt*; qualia sunt omnia scientiarum theoremata. Possent tamen dæmones hominibus colloquentes, exprimere verbis aliqua scientiarum documenta; sed hoc non quæritur per artem notoriam.

* l. 2. c. 23. in med. to. 3.
* q. 109. art. 3.
† l. 10. c. 6. aliquantulum à princip. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd acquirere scientiam bonum est: Sed acquirere eam modo indebito, non est bonum. Et hunc finem intendit ars notoria.

AD SECUNDUM dicendum, quòd pueri illi non abstinebant secundum vanam observantiam artis notoriæ, sed secundum auctoritatem legis divinæ, nolentes inquinari cibis gentilium. Et ideo merito obedientiæ consecuti sunt à Deo scientiam, secundum illud Ps. 118. *Super senes intellexi, quia mandata tua quæsivi.*

AD TERTIUM dicendum, quòd exquirere cognitionem futurorum à dæmonibus, non solum est peccatum propter hoc, quod ipsi futura non cognoscunt, sed propter societatem cum eis initam, quæ etiam in proposito non habet locum.

ARTICULUS II.

*Utrum observationes ad corporum immutationem ordinatæ putà ad sanitatem, vel ad aliquid hujusmodi, sint illicitæ.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd observationes ordinatæ ad corporum immutationem, putà ad sanitatem, vel ad aliquid hujusmodi, non sint illicitæ. Licitum enim est uti naturalibus virtutibus corporum ad proprios effectus inducendos: Res autem naturales habent quasdam virtutes occultas, quarum ratio ab homine assignari non potest: sicut quod adamas trahit ferrum, & multa alia quæ August. enumerat 21. * de

3. con. c. 105. Et opusc. 10. Et Gal. lect. 4. etc.
* l. 21. c. 5. & 7. tom. 5.

* Cap. 5. 6. & 7. de Civit. Dei (c. 5. & 7.) * Ergo videtur quod uti hujusmodi rebus ad corpora immutanda, non sit illicitum.

¶ 2. Præterea, Sicut corpora naturalia subduntur corporibus cœlestibus: ita etiam corpora artificialia: Sed corpora naturalia sortiuntur quasdam virtutes occultas speciem consequentes, ex impressione cœlestium corporum. Ergo corpora artificialia, putà imagines, sortiuntur aliquam virtutem occultam à corporibus cœlestibus ad aliquos effectus causandos. Ergo uti eis & aliis hujusmodi, non est illicitum.

¶ 3. Præterea, Dæmones etiam possunt multipliciter corpora transmutare, ut dicit * Aug. de Trinitate (c. 8 & 9.) Sed eorum virtus à Deo est: Ergo licet uti eorum virtute ad aliquas hujusmodi immutationes faciendas.
* Cap. 8. & 9.

* Cap. 20. SED CONTRA est, quòd Aug. * dicit in 2. de Doct. Christ. quod *ad superstitionem pertinent molimina magicarum artium, & ligatura, & remedia quæ medicorum quoque disciplina condemnat, sive in præcantationibus, sive in quibusdam notis, quas characteres vocant, sive in quibuscunque rebus suspendendis atque illigandis.*

CONCLUSIO.

*Observationes causarum ad suos effectus adhibitarum non sunt illicita, quanquam vana, si causæ eos ad quos referuntur, effectus producendi vim non habeant.*

RESPONDEO dicendum, quòd in his quæ fiunt ad aliquos effectus particulares inducendos, considerandum est utrum naturaliter videantur posse tales effectus causare: sic enim non erit illicitum. Licet enim causas naturales adhibere ad proprios effectus. Unde si naturaliter non videantur posse tales effectus causare, consequens est quod nec adhibeantur ad hos effectus causandos tanquam causæ, sed solum quasi signa. Et sic pertinent ad pacta significationum cum dæmonibus inita. Unde Aug. dicit 21. * de Civitate Dei (c. 6) *Illiciuntur dæmones per creaturas quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis; non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, quæ cujuscunque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum.*
* Cap. 6.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd si simpliciter adhibeantur res naturales ad aliquos effectus producendos, ad quos putantur naturalem habere virtutem, non est superstitiosum, vel illicitum: Si verò adjungantur vel caracteres aliqui, vel aliqua nomina, vel aliæ quæcunque variæ observationes, quas manifestum est naturaliter efficaciam non habere, erit superstitiosum & illicitum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd virtutes naturales corporum naturalium consequuntur eorum formas substantiales, quas sortiuntur ex impressione cœlestium corporum: Et ideo ex eorumdem impressione sortiuntur quasdam virtutes activas. Sed corporum artificialium formæ procedunt ex conceptione artificis: & cum nihil aliud sint quam compositio, ordo & figura, ut dicitur * in 1. Physic. (text. 46.) non possunt habere naturalem virtutem ad agendum. Et inde est quod ex impressione cœlestium corporum nullam virtutem sortiuntur, inquantum sunt artificialia, sed solum secundum materiam naturalem. Falsum est ergo quod Porphyrio videbatur, ut Aug. dicit * in 10. de Civ. Dei (c. 11.) *Herbis & lapidibus & animantibus & sonis certis quibusdam, ac vocibus, & figurationibus, atque figmentis, quibusdam etiam observatis in cœli conversione, motibus syderum, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas variis syderum effectibus exequendis*: quasi effectus magicarum artium ex virtute cœlestium corporum provenirent. Sed sicut Aug. ibid. † subdit, *totum hoc ad dæmones pertinet, ludificatores animarum sibi subditarum.* Unde etiam imagines, quas astronomicas vocant, ex operatione dæmonum habent effectum. Cujus signum est quod necesse est eis inscribi quosdam characteres, qui naturaliter ad nihil operantur: Non enim est figura actionis naturalis principium. Sed in hoc distant astronomicæ imagines à necromanticis, quod in necromanticis fiunt expressè invocationes & præstigiæ quædam, unde pertinent ad expressa pacta cum dæmonibus inita: Sed in aliis imaginibus sunt quædam tacita pacta, per quædam figurarum seu characterum signa.
* Text 46.
* Cap 9. & 11. & l. 21. c. 6.
† lib. 10. de Civit. Dei. cap. 11.

AD TERTIUM dicendum, quòd ad dominium divinæ majestatis cui dæmones subsunt, pertinet ut eis utatur Deus ad quodcunque voluerit: sed homini non est potestas super dæmones commissa, ut eis licitè possit uti ad quodcunque voluerit; sed est ei contra dæmones bellum indictum. Unde nullo modo licet homini dæmonum auxilio uti per pacta tacita vel expressa.

### ARTICULUS III.

*Utrum observationes quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia, sint illicitæ.*

Consul. 26. Et Galat. 4. lect. 4. AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd observationes, quæ ordinantur ad præcognoscendum aliqua fortunia vel infortunia non sint illicitæ. Inter alia enim infortunia hominum sunt etiam infirmitates: Sed infirmitates in hominibus quædam signa præcedunt, quæ etiam à medicis observantur: Ergo observare hujusmodi significationes non videtur esse illicitum.

¶ 2. Præterea, Irrationabile est negare illud quod quasi communiter omnes experiuntur: sed quasi omnes experiuntur quod aliqua tempora, vel loca, vel verba audita, vel occursus hominum, sive animalium, aut distorti, aut inordinati actus, aliquod præsagium habent boni vel mali futuri: Ergo observare ista non videtur esse illicitum.

¶ 3. Præterea, Actus hominum & eventus ex divina providentia disponuntur secundum ordinem quendam, ad quem pertinere videtur quod præcedentia sint subsequentium signa. Unde ea quæ antiquis Patribus contigerunt, signa sunt eorum quæ in nobis complentur, ut patet per Apostolum 1. ad Cor. 10. Observare autem ordinem ex divina providentia procedentem, non est illicitum. Ergo observare hujusmodi præsagia non videtur esse illicitum.

SED CONTRA est, quod Aug. * dicit in 2. de Doct. Christ. (c. 20.) quod *ad pacta cum dæmonibus inita, pertinent millia inanium observationum: puta si membrum aliquod salierit: si junctim ambulantibus amicis, lapis, aut canis, aut puer medius intervenerit; limen calcare, cum ante domum suam aliquis transit: redire ad lectum, si quis cum se calceat, sternutaverit; redire domum, si procedens offenderit; cum vestis à soricibus roditur, plus timere suspicionem mali futuri, quam præsens damnum dolere.* * Cap. 20.

CONCLUSIO.

*Observationes quibus quidam homines utuntur ad futurorum eventuum, sive bonorum sive malorum notitiam, superstitiosæ & illicitæ sunt, cum iis observationibus non ut causis, sed ut signis, nulla auctoritate divina introductis, homines utantur.*

RESPONDEO dicendum, quòd homines hujusmodi observationes attendunt, non ut quasdam causas, sed ut signa quædam futurorum eventuum, vel bonorum vel malorum. Non observantur autem sicut signa à Deo tradita, cùm non sint introducta ex auctoritate divina, sed magis ex vanitate humana, cooperante dæmonum malitia, qui nituntur animos hominum hujusmodi vanitatibus implicare. Et ideo manifestum est omnes hujusmodi observationes superstitiosas esse & illicitas. Et videntur esse quædam reliquiæ idololatriæ, secundum quam observabantur auguria, & quidam dies fausti vel infausti: quod quodammodo pertinet ad divinationem quæ fit per astra, secundum quæ diversificantur dies, nisi quod hujusmodi observationes sunt sine ratione & arte; unde sunt magis vanæ & superstitiosæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd infirmitatum causæ præcedunt in nobis: ex quibus aliqua signa procedunt futurorum morborum quæ licitè à medicis observantur. Unde si quis præsagium futurorum eventuum consideret ex sua causa, non erit illicitum, ut si servus timeat flagella, videns iram domini sui. Et simile etiam esse posset, si quis timeret nocumentum alicui puero ex oculo fascinante; de quo dictum * est in 1. lib. (seu 1. part. q. 117. art. 3.) Sic autem non est in hujusmodi observationibus. * 1 Part. q. 117. art. 3. ad 2.

AD SECUNDUM ergo dicendum, quòd hoc quod à principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, hoc accidit casu: Sed postmodum cum homines incipiunt suum animum hujusmodi observantiis implicare, multa secundum hujusmodi observationes eveniunt per deceptionem dæmonum, *ut his observationibus homines implicati, curiosiores fiant, & se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris*, ut Aug. dicit † 2. de Doctrina Christiana (c. 23.) † Cap. 23.

AD TERTIUM dicendum, quòd in populo Judæorum, ex quo Christus erat nasciturus, non solum dicta, sed etiam facta fuerunt prophetica, ut Aug. dicit * contra Faustum (lib. 22. c. 24.) Et ideo licitum est illa facta assumere ad nostram instructionem, sicut signa divinitus data. Non autem omnia quæ aguntur per divinam providentiam, sic ordinantur ut sint futurorum signa. Unde ratio non sequitur. * lib. 22. cap. 24.

### ARTICULUS IV.

*Utrum suspendere divina verba ad collum, sit illicitum.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod suspendere divina verba ad collum, non sit illicitum. Non enim divina verba minoris sunt efficaciæ cùm scribuntur, quàm cùm proferuntur: Sed licet aliqua sacra verba dicere ad aliquos effectus, puta ad sanandum infirmos, sicut *Pater noster*, *Ave Maria*, vel qualitercunque nomen Domini invocetur, secundum illud Marci ult. *In nomine meo dæmonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent.* Ergo videtur quod licitum sit aliqua sacra scripta collo suspendere in remedium infirmitatis, vel cujuscunque nocumenti. In H 20. Homil. hom. 26.

¶ 2. Præterea, Verba sacra non minus operantur in corporibus hominum, quam in corporibus serpentum & aliorum animalium: Sed incantationes quandam efficaciam habent ad reprimendum serpentes vel ad sanandum quædam alia animalia: Unde dicitur in Psalm. 57. *Sicut aspidis surdæ & obturantis aures suas, quæ non exaudiet vocem incantantium, & venefici incantantis sapienter.* Ergo licet suspendere sacra verba ad remedium hominum.

¶ 3. Præterea, Verbum Dei non est minoris sanctitatis quam reliquiæ Sanctorum; Unde Augustin. dicit (lib. 50 homiliarum hom. 20.) *non minus est verbum Dei, quam corpus Christi.* Sed reliquias Sanctorum licet homini collo suspendere, vel qualitercunque portare ad suam protectionem: Ergo pari ratione licet homini, verbo vel scripto, verba sacræ Scripturæ ad suam tutelam assumere.

SED CONTRA est, quod Chrys. * dicit super Matth. *Quidam aliquam partem Evangelii scriptam circa collum portant. Sed nonne quotidie Evangelium in Ecclesia legitur, & auditur ab omnibus? Cui ergo in auribus posita Evangelia nihil prosunt, quomodo possunt eum circa collum suspensa salvare. Deinde, Ubi est virtus Evangelii? in figuris literarum, an in intellectu sensuum? Si in figuris, bene circa collum suspendis. Si in intellectu: Ergo melius in corde posita prosunt, quam circa collum suspensa.* * Hom. 43 in opere imperfecto.

CONCLUSIO.

*Verba divina ad collum suspendere, nisi aliquid falsitatis vel dubii contineant, non illicitum omnino est; quamquam laudabilius esset ab his abstinere.*

RESPONDEO

RESPONDIO dicendum, quod in omnibus incantationibus vel scripturis suspensis, duo cavenda videntur. Primò quidem, quid sit quod profertur vel scribitur: quia si est aliquid ad invocationes dæmonum pertinens, manifestè est superstitiosum & illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina, ne sub illis aliquid illicitum lateat. Unde Chrysost. * dicit super Matth. quod *Pharisæorum magnificantium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina Hebraica Angelorum confingunt, & scribunt, & alligant: quæ non intelligentibus metuenda videntur*. Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat: quia sic ejus effectus non posset expectari à Deo, qui non est testis falsitatis. Deinde, cavendum est secundò, ne cum verbis sacris contineantur aliqua vana; putà aliqui characteres inscripti, præter signum crucis. Aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacunque hujusmodi vanitate, quæ ad divinam reverentiam non pertineat: quia hoc judicaretur superstitiosum. Alias autem est licitum. Unde in Decretis † dicitur 26. quæst. 5. *Non liceat Christianis, &c. Nec in collectionibus herbarum quæ medicinales sunt, aliquas observationes, aut incantationes liceat attendere, nisi tantum cum symbolo divino, aut Dominica oratione: ut tantum Deus creator & dominus omnium honoretur.*

* Hom. 43. in op. imperf. à med. 2.

† 26. qu. 5. c. Non liceat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd etiam proferre divina verba aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur solum ad Dei reverentiam, à quo expectatur effectus, licitum erit: Si vero habeatur respectus ad aliquid aliud vanè observatum, illicitum erit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd etiam in incantationibus serpentum vel quorumcunque animalium, si respectus habeatur solum ad verba sacra, & ad virtutem divinam; non erit illicitum. Sed plerunque tales incantationes habent illicitas observantias, & per dæmones sortiuntur effectum, & præcipuè in serpentibus: quia serpens fuit primum dæmonis instrumentum ad hominem decipiendum. Unde dicit * Gloss. ibid. *Notandum quia non laudatur res à scriptura, undecunque datur in scriptura similitudo, ut patet de iniquo judice qui rogantem viduam vix audivit.*

* Gloss. ord. Ps. 57 suprà illud Furor illis secundum similitudinem.

AD TERTIUM dicendum, quòd eadem etiam ratio est de portatione reliquiarum: quia si portentur ex fiducia Dei & Sanctorum quorum sunt reliquiæ, non erit illicitum. Si autem circa hoc attenderetur aliquid aliud vanum, putà quod vas esset triangulare, aut aliquid aliud hujusmodi, quod non pertineret ad reverentiam Dei & Sanctorum, esset superstitiosum & illicitum.

AD QUARTUM dicendum, quòd Chrysost. loquitur, quando respectus habetur magis ad figuras scriptas, quam ad verborum intellectum.

## QUÆSTIO XCVII.

*De Tentatione Dei, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est de vitiis religioni oppositis per religionis defectum, quæ manifestam habent contrarietatem ad religionem. Unde sub irreligiositate continentur. Hujusmodi autem sunt ea quæ pertinent ad contemptum, sive ad irreverentiam Dei & rerum sacrarum. Primò ergo considerandum est de vitiis quæ pertinent ad irreverentiam sacrarum rerum.

¶ Circa primum considerandum occurrit de tentatione qua Deus tentatur, & de perjurio, in quo nomen Dei irreverenter assumitur.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, in quo consistit Dei tentatio.

¶ Secundò, utrum sit peccatum.

¶ Tertiò, cui virtuti opponatur.

¶ Quartò, de comparatione ejus ad alia vitia.

## QUÆSTIONIS XCVII,

### De Tentatione Dei,

In quatuor partes divisæ,

AXIOMA.

1 *, Deum tentare, est de Deo, an bonus, sapiens, potens,*
*aut alia excellentia præditus sit, dicto vel facto expe-*
*rimentum sine legitima causa facere; quod quidem ex-*
*perimentum cum ex prava ignorantia, fidei defectu,*
*vel dubitatione de iis quæ ad divinam spectant perfe*
2 *ctionem oriatur, ² peccatum est religioni ³ opposi-*
3 *tum, ⁴ gravem quidem, sed tamen superstitione mi-*
4 *norem continens culpam, quanto scilicet dubitatio de*
*divina excellentia levior est, confirmata opinione di-*
*vinam reverentiam minuente.*

ARTICULUS I.

*Utrum Dei tentatio consistat in aliquibus factis, in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd tentatio Dei non consistat in aliquibus factis in quibus solius divinæ potestatis expectatur effectus. Sicut enim Deus tentatur ab homine, ita etiam homo tentatur & à Deo, & ab homine, & à dæmone. Sed non quandocunque tentatur homo, expectatur aliquis effectus potestatis ipsius: Ergo etiam neque per hoc quod Deus tentatur, expectatur solus effectus potestatis ipsius.

3. qu. 51. art. 4. ad 2. & 2. cor. 11. f.

¶ 2. Præterea, Omnes illi qui per invocationem divini nominis miracula operantur, expectant aliquem effectum solius divinæ potestatis. Si ergo in factis hujusmodi consisteret divina tentatio, quicunque miracula facerent, Deum tentarent.

¶ 3. Præterea, Ad perfectionem hominis pertinere videtur, ut prætermissis humanis auxiliis, in solo Deo spem ponat. Unde Ambros. † super illud Luc. 9. *Nihil tuleritis in via, &c.* dicit: *Qualis debeat esse qui evangelizat regnum Dei, præceptis evangelicis designatur: hoc est, ut subsidii sæcularis adminicula non requirat, fideque tutus putet quo minus ista requirat, magis posse suppetere.* Et B. Agatha dixit: *Medicinam corporalem corpori meo nunquam exhibui, sed habeo Dominum IESUM CHRISTUM qui solo sermone restaurat universa.* Sed Dei tentatio non consistit in eo quod ad perfectionem pertinet. Ergo Dei tentatio non consistit in hujusmodi factis, in quibus expectatur solum Dei auxilium.

† lib. 6. in Lucam in cap. Qualiter discipuli à Christo missi 1. 5.

SED CONTRA est, quod Aug. * dicit 22. contra Faustum (cap. 36.) quod *Christus qui palam docendo & arguendo, & tamen inimicorum rabiem valere in se aliquid non sinendo. Dei demonstrabat potestatem: idem tamen fugiendo & latendo hominis instruebat infirmitatem, ne Deum tentare audeat quando habet quod faciat, ut quod cavere oportet, evadat.* Ex quo videtur in hoc Dei tentationem consistere quando prætermittit homo facere quod potest ad pericula evadenda, respiciens solum ad auxilium divinum.

* lib. 22. cap. 36. à med. 5. 6.

CONCLUSIO.

*Tentare Deum, est explorare an Deus sciat, velit aut possit id quod ei proponitur: is quoque interpretativè Deum tentare dicitur, qui absque necessitate periculo se exponit, cupiens experiri an Deus sit eum liberaturus.*

RESPONDIO dicendum, quòd tentare est propriè experimentum sumere de eo qui tentatur. Sumimus autem experimentum de aliquo, & verbis & factis. Verbis quidem, ut experiamur an sciat quod quærimus, vel an possit aut velit illud implere: Factis autem cùm per ea quæ facimus, exploramus alterius prudentiam, vel voluntatem, vel potestatem. Utrumque autem horum contingit dupliciter. Uno quidem, modo apertè: sicut cùm quis tentatorem se profitetur, sicut Samson Iud. 14. proposuit Philistæis problema ad eos tentandum. Alio verò modo, insidiosè & occultè: sicut Pharisæi tentaverunt Christum, ut legitur Matth. 22. Rursus quandoque quidem expressè, putà cùm quis dicto vel facto intendit experimentum sumere de aliquo: Quandoque verò interpretativè, quando scilicet etsi hoc non intendat ut experimentum sumat, id tamen agit vel dicit quod ad nihil aliud videtur ordinabile, nisi ad experimentum sumendum: Sic ergo homo tentat Deum quandoque verbis, quandoque factis. Verbis quidem Deo colloquimur orando. Unde in sua petitione expressè aliquis Deum tentat, quando ea intentione aliquid à Deo postulat, ut exploret Dei scientiam, potestatem vel voluntatem. Factis autem expressè aliquis Deum tentat, quando per ea quæ facit intendit experimentum sumere divinæ potestatis, sive pietatis aut scientiæ. Sed quasi interpretativè Deum tentat, qui etsi non intendit experimentum de Deo sumere, aliquid tamen petit vel facit ad nihil aliud utile, nisi ad probandam Dei potestatem, vel bonitatem, vel cognitionem: sicut cum quis equum currere facit, ut evadat hostes, hoc non est experimentum de equo sumere: sed si equum currere facit absque ulla utilitate, hoc nihil aliud esse videtur, quam experimentum sumere de equi velocitate. Et idem est in omnibus aliis rebus. Quando ergo propter aliquam necessitatem seu utilitatem committit se aliquis divino auxilio in suis petitionibus vel factis, hoc non est Deum tentare: dicitur enim in 2. Paral. 2. *Cùm ignoramus quid agere debeamus, hoc solum habemus residui, ut oculos nostros dirigamus ad te.* Quando verò hoc agitur absque necessitate & utilitate, hoc est interpretativè tentare Deum. Unde super illud Deuter. 6. *non tentabis Dominum Deum tuum,* dicit Gloss. *Deum tentat qui habens quod faciat, sine ratione committit se periculo, experiens utrum possit liberari à Deo.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd homo etiam quandoque factis tentatur utrum possit, vel sciat, vel velit, hujusmodi factis auxilium vel impedimentum præstare.

AD SECUNDUM dicendum, quod sancti suis precibus miracula facientes, ex aliqua necessitate vel utilitate moventur ad petendum divinæ potestatis effectum.

AD TERTIUM dicendum, quòd prædicatores regni Dei ex magna necessitate & utilitate subsidia temporalia prætermittunt, ut verbo Dei expeditius vacent. Et ideo si soli Deo innitantur, non ex hoc tentant Deum. Sed si absque utilitate vel necessitate humana subsidia desererent, tentarent Deum. Unde & Aug. * dicit 22. contra Faustum (cap. 36. ubi sup.) quod *Paulus non fugit quasi non credendo in Deum, sed ne Deum tentaret si fugere noluisset, cùm sic fugere potuisset.* Beata vero Agatha experta erat erga se divinam benevolentiam, ut vel infirmitates non pateretur pro quibus corporali medicina indigeret, vel statim sentiret divinæ sanationis effectum.

* lib. 22. cap. 36 à med. 1. 0.

ARTICULUS II.

*Utrum tentare Deum sit peccatum.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod tentare Deum non sit peccatum. Deus enim non præcepit aliquod peccatum: Præcepit autem ut homines eum probent, quod est eum tentare. Dicitur enim Malach. 3. *Inferte omnem decimam in horreum meum, ut sit cibus in domo mea: & probate me super hoc, dicit Dominus, si non aperuero vobis cataractas cæli*: Ergo videtur quod tentare Deum non sit peccatum.

† q. 1. 2. ar. 2. cor.

¶ 2. Præterea, Sicut aliquis tentatur ad hoc quod experientia sumatur de scientia vel potentia ejus; ita etiam & de bonitate vel voluntate ipsius. Sed licitum est quod aliquis experimentum sumat divinæ bonitatis, sive etiam voluntatis. Dicitur enim in Psal. 33. *Gustate & videte quoniam suavis est Dominus.* Et ad Roman. 12.

*ut probetis quæ sit voluntas Dei bona, & beneplacens, & perfecta.* Ergo tentare Deum non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Nullus vituperatur in scriptura ex eo quod à peccato cessat, sed magis si peccatum committat. Vituperatur autem *Achaz* qui Domino dicenti. *Pete tibi signum à Domino Deo tuo* respondit: *Non petam, & non tentabo Dominum.* Et dictum est ei: *Nunquid parum vobis est molestos esse hominibus, quia molesti estis & Deo meo?* ut dicitur Isa. 7. De Abraham autem legitur Genes. 15. quod dixit ad Dominum. *Unde scire possum quod possessurus sim eam*, scilicet terram repromissam à Deo. Similiter etiam Gedeon signum à Deo petiit de victoria repromissa, ut legitur Iudicum 6. Qui tamen ex hoc non reprehenduntur: Ergo tentare Deum non est peccatum.

Sed contra est, quod prohibetur in lege Dei. Dicitur enim Deuter. 6. *Non tentabis Dominum Deum tuum.*

Conclusio.

*Tentare Deum ut quis divinam cognoscat virtutem, peccatum est, cùm ex ignorantia vel dubitatione procedat, non autem si quis experimentum sumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, ut ea aliis manifesta reddantur.*

* Art. præced.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (art. 1.) tentare est experimentum sumere: nullus autem experimentum sumit de eo de quo est certus. Et ideo omnis tentatio ex aliqua ignorantia vel dubitatione procedit: vel ejus qui tentat, sicut cum quis experimentum de aliqua re sumit, ut eius qualitatem cognoscat: sive aliorum, sicut cùm quis experimentum de aliquo sumit, ut aliis ostendat: per quem modum Deus dicitur nos tentare. Ignorare autem vel dubitare de his quæ pertinent ad Dei perfectionem, est peccatum. Unde manifestum est, quòd tentare Deum ad hoc quod tentans cognoscat Dei virtutem, est peccatum. Si quis autem ad hoc experimentum sumat eorum quæ ad divinam perfectionem pertinent, non ut ipse cognoscat, sed ut aliis demonstret; hoc non est tentare Deum, cùm subsit justa necessitas, seu pia utilitas, & alia quæ ad hoc concurrere debent. Sic enim Apostoli petiverunt à Domino, ut in nomine Iesu-Christi fierent signa, ut dicitur Act. 4. ad hoc scilicet, quòd virtus Christi infidelibus manifestaretur.

† qu. 87. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd solutio decimarum erat in lege præcepta, ut suprà habitum † est (qu. 87. art. 1.) Unde habebat necessitatem ex obligatione præcepti; & utilitatem, quæ ibi dicitur, *ut sit cibus in domo mea.* Unde solvendo decimas non tentabant Deum. Quod autem ibidem subditur. *Et probate me*, non est intelligendum causaliter, quasi ad hoc solvere deberent decimas ut probarent si Deus aperiret eis cataractas cœli; sed consecutivè, quia scilicet si decimas solverent, experimento probaturi erant beneficia quæ eis Deus conferret.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est cognitio divinæ bonitatis vel voluntatis. Una quidem speculativa: Et quantum ad hanc, non licet dubitare nec probare: utrùm Dei voluntas sit bona, vel utrum Deus sit suavis. Alia autem est cognitio divinæ voluntatis sive bonitatis, affectiva sive experimentalis: dum quis experitur in seipso gustum divinæ dulcedinis, & complacentiam divinæ voluntatis. Sicut de Hierotheo dicit Dion. 2. c. de * divin. nom. quòd *didicit divina ex cōpassione ad ipsa.* Et hoc modo monemur ut probemus Dei voluntatem, & gustemus eius suavitatem.

* 1. 2. p. in fine.

Ad tertium dicendum, quòd Deus volebat signum dare regi Achaz, non pro ipso solùm, sed pro totius populi instructione. Et ideo reprehenditur, quasi impeditor communis boni & salutis, quòd signum petere nolebat. Nec petendo tentasset Deum: tum quia ex mandato Dei petiisset, tum quia hoc pertinebat ad utilitatem communem. Abraham autem signum petiit ex instinctu divino, & ideo non peccavit. Gedeon vero ex debilitate fidei signum petiisse videtur, & ideo à peccato non excusatur, sicut ibidem Gloss. dicit. Sicut & Zacharias peccavit, dicens Lucæ 1. ad Angelum. *Unde hoc sciam?* Unde propter hanc incredulitatem punitus fuit. Sciendum tamen quòd dupliciter aliquis signum petit à Deo. Uno modo, ad explorandum divinam potestatem, aut veritatem dicti eius: & hoc de se pertinet ad Dei tentationem. Alio modo, ad hoc quòd instruatur quid circa aliquod factum sit placitum Deo: Et hoc nullo modo pertinet ad Dei tentationem.

## Articulus III.

*Utrum tentatio Dei opponatur virtuti religionis.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod tentatio Dei non opponatur virtuti religionis. Tentatio enim Dei habet rationem peccati ex hoc quòd homo de Deo dubitat, ut dictum * est. Sed dubitare de Deo pertinet ad peccatum infidelitatis, quod opponitur fidei: Ergo Dei tentatio magis opponitur fidei quàm religioni.

* Art. præc.

¶ 2. Præterea, Eccles. 18. dicitur: *Ante orationem præpara animam tuam, & noli esse quasi homo qui tentat Deum*: Ubi dicit * Gloss. Interlinearis, *qui (scilicet tentans Deum) orat quod docuit, sed non facit quod jussit.* Sed hoc pertinet ad præsumptionem quæ opponitur spei: Ergo videtur quòd tentatio Dei sit peccatum oppositum spei.

* Gloss. Interlin. ibid.

¶ 3. Præterea, Super illud Psalm. 77. *Et tentaverunt Deum in cordibus suis*, dicit * Gloss. quòd *tentare Deum est dolosè postulare, ut in verbis sit simplicitas, cùm sit in corde malitia.* Sed dolus opponitur virtuti veritatis: Ergo tentatio Dei non opponitur religioni, sed veritati.

* Ps. 77.

Sed contra est, quod sicut ex prædicta Gloss. habetur *tentare Deum est inordinatè postulare*: Sed debito modo postulare, est actus religionis, ut suprà habitum * est (qu. 83. art. 3.) Ergo tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

* qu. 83. art. 3. & 15.

Conclusio.

*Tentare Deum virtuti religionis adversatur, cùm ad Dei irreverentiam spectet.*

* qu. 81. art. 1. & 4.

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis * patet (qu. 81. art. 1. & sequentibus) finis religionis est Deo reverentiam exhibere: Unde omnia illa quæ directè pertinent ad irreverentiam Dei, religioni opponuntur. Manifestum est autem, quòd tentare aliquem ad irreverentiam eius pertinet. Nullus enim præsumit tentare eum de cuius excellentia certus est. Unde manifestum est quod tentare Deum est peccatum religioni oppositum.

* qu. 81. art. 7.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (qu. 81. a. 7.) ad religionem pertinet protestari fidem per aliqua signa ad divinam reverentiam pertinentia. Et ideo, ad irreligiositatem pertinet quod ex incertitudine fidei homo aliqua faciat quæ ad divinam irreverentiam pertinent; cujusmodi est tentare Deum: & ideo est irreligiositatis species.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui ante orationem animam suam non præparat dimittendo si quid adversum aliquem habet, vel aliàs ad devotionē se non disponendo, non facit quod in se est, ut exaudiatur à Deo: & ideo quasi interpretativè tentat Deum. Et quamvis hujusmodi interpretativa tentatio videatur ex præsumptione seu indiscretione provenire, tamen hoc ipsum ad irreverentiam Dei pertinet, quod homo præsumptuosè, & sine debita diligentia, se habeat in his, quæ ad Deum pertinent. Dicitur enim 1. Petr. 5. *Humiliamini sub potenti manu Dei.* Et secundæ ad Timoth. 2. *Sollicitè cura teipsum probabilem exhibere Deo.* Unde, etiam hujusmodi tentatio irreligiositatis species est.

Ad tertium dicendum, quòd in comparatione ad Deum, *qui novit cordis abscondita*, non dicitur aliquis dolosè postulare, sed per respectum ad homines: Unde dolus per accidens se habet ad tentationem Dei. Et propter hoc non oportet quòd tentatio Dei directè opponatur veritati.

## Articulus IV.

*Utrum tentatio Dei sit gravius peccatum quàm superstitio.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd tentatio Dei sit gravius peccatum quam superstitio. Major enim pœna pro majori peccato infertur: Sed gravius est punitum in Iudæis peccatum tentationis Dei, quàm peccatum idololatriæ, quod tamen est præcipuum inter superstitiones: quia pro peccato idololatriæ, interfecti sunt ex eis viginti tria millia hominum, ut legitur Exod. 32. Pro peccato autem tentationis, omnes universaliter in deserto perierunt, terram promissionis non intrantes, secundum illud Psalm. 94. *Tentaverunt me patres vestri*: & postea subditur. *Quibus juravi in ira mea, si introibunt in requiem meam.* Ergo tentare Deum est gravius peccatum quàm superstitio.

¶ 2. Præterea, Tantò aliquod peccatum videtur esse gravius, quantò magis virtuti opponitur: sed irreligiositas, cujus species est tentatio Dei, magis opponitur virtuti religionis quàm superstitio, quæ habet aliquam similitudinem cum ipsa. Ergo tentatio Dei est gravius peccatum quam superstitio.

¶ 3. Præterea, Majus peccatum videtur esse irreverenter se habere ad parentes, quàm reverentiam parentibus debitam aliis exhibere. Sed Deus est honorandus à nobis sicut omnium pater, ut dicitur Malach. 1. Ergo majus peccatum esse videtur tentatio Dei, per quam irreverenter nos habemus ad Deū, quàm idololatria, per quam reverentia Deo debita exhibetur creaturæ.

Sed contra est, quòd super illud Deut. 17. *cùm reperti fuerint apud te*, &c. dicit † Gloss. *Lex errorem & idololatriam maximè detestatur. Maximum enim scelus est honorem creatoris impendere creaturæ.*

* Gloss. ordinaria p. inc. cap. 17.

Conclusio.

*Gravius peccatum est superstitionis vitium, quàm Dei tentatio.*

Respondeo dicendum, quòd in peccatis quæ religioni adversantur, tantò aliquid gravius est, quantò magis divinæ reverentiæ adversatur. Cui quidem minus adversatur quod aliquis de divina excellentia dubitet, quàm quòd contrarium per certitudinem sentiat. Sicut enim magis est infidelis qui in errore confirmatus est, quàm qui de veritate fidei dubitat: ita etiam magis contra Dei reverentiam agit, qui suo facto protestatur errorem contra divinam excellentiam, quàm qui protestatur dubitationem. Superstitiosus autem protestatur errorem, ut ex dictis patet: Ille autem qui tentat Deum verbis vel factis, protestatur dubitationem de divina excellentia, ut dictum † est (art. 1. & 2.) Et ideo, gravius est peccatum superstitionis, quàm peccatum tentationis Dei.

† Art. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum idololatriæ non fuit punitum illa pœna quasi sufficienti, sed in posterum pro illo peccato gravior pœna reservabatur. Dicitur enim Exod. 32. *Ego autem in die ultionis visitabo & hoc peccatum eorum.*

Ad secundum dicendum, quòd superstitio habet similitudinem cum religione, quantum ad materialem actum, quem exhibet, sicut religio: sed quantum ad finem, plus contrariatur ei, quàm tentatio Dei, quia plus pertinet ad divinam irreverentiam, ut dictum * est (in corp. art.)

* In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd de ratione divinæ excellentiæ est, quòd sit singularis & incommunicabilis. Et ideo idem est contra divinam reverentiam agere aliquid, & divinam reverentiam alteri communicare. Non est autem similis ratio de honore parentum, qui potest sine culpa aliis communicari.

QUÆ

## QUÆSTIO XCVIII.

*De perjurio, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est de periurio.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum falsitas requiratur ad periurium.

¶ Secundò, utrum periurium semper sit peccatum.

¶ Tertiò, utrum semper sit peccatum mortale.

¶ Quartò, utrum peccet ille qui iniungit iuramentum periurio.

## QUÆSTIONIS XCVIII,

### De Perjurio,

In quatuor partes distributæ,

AXIOMA.

1 *Perjurium, est dictum humanum 1 falsum, vel in se,*
*vel jurantis opinione, jurejurando asseveratum, cujus-*
*modi asseveratio, divinæ adversatur reverentiæ, imò Dei*
*contemptum implicatum habet; ob idque merito inter*
2 *lethalia recensetur 2 peccata. 4 Liceret nihilominus*
4 *personæ publicum munus administranti, alterius postu-*
*latu, ab eo quem pejeraturum sciret, jusiurandum exi-*
*gere, quod idem in privato homine crimen esset gravis-*
*simum, posset tamen privatus, ad rei dubiæ confirma-*
*tionem, ab eo de cujus perjurio nihil certi haberet, sine*
*culpa jusiurandum postulare.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum falsitas eius quod iuramento confirmatur, requiratur ad periurium.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod falsitas eius quod iuramento confirmatur, non requiratur ad periurium. Ut enim suprà dictum * est (qu. 89. art. 3.) sicut *veritas* debet concomitari iuramentum, ita etiam *judicium & justitia*. Sicut ergo incurritur periurium per defectum *veritatis*: ita etiam per defectum *iudicii*, putà, cùm aliquis indiscretè iurat: & per defectum *iustitiæ*, putà cùm aliquis iurat aliquid illicitum.

[Margin: Inf. q. 12. a. 3 ad 1. Et 3 di. 39. ar. 4. * qu. 89. a. 3. c. 3. de crimine fal.]

¶ 2. Præterea, Illud per quod aliquid confirmatur, potius esse videtur eo quod confirmatur per illud: sicut in syllogismo principia sunt potiora conclusione. Sed in iuramento confirmatur dictum hominis per assumptionem divini nominis. Ergo magis videtur esse periurium, cum aliquis iurat per falsos deos, quam si veritas desit dicto hominis quod iuramento confirmatur.

¶ 3. Præterea, Augustinus dicit * in sermone de verbis Apostoli Iacobi (serm. 28.) *Homines falsum iurant, vel cùm fallunt, vel cum falluntur.* Et ponit tria exempla, quorum primum est, *Fac illum iurare qui verum putat esse pro quo iurat, & tamen falsum est.* Secundum est, *Da alium qui scit falsum esse, & iurat tanquam verum sit.* Tertium est, *Da alium qui putat esse falsum, & iurat tanquam sit verum quod fortè verum est*, de quo postea subdit quod *periurus est*. Ergo aliquis veritatem iurans, potest esse periurus. Non ergo falsitas requiritur ad periurium.

[Margin: * In ser. 31. non remoté à pr. t. 10.]

SED CONTRA est, quòd periurium diffinitur esse *mendacium iuramento firmatum*.

CONCLUSIO.

*Falsitas iuramenti periurio essentialis est.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (qu. 92. art. 2.) morales actus ex fine speciem sortiuntur: Finis autem iuramenti, est confirmatio dicti humani: cui quidem confirmationi falsitas opponitur. Per hoc enim confirmatur aliquod dictum, quod ostenditur firmiter esse verum: quod quidem non potest contingere de eo quod falsum est. Unde falsitas directè evacuat finem iuramenti: Et propter hoc à falsitate præcipuè specificatur perversitas iuramenti, quæ *periurium* dicitur. Et ideo falsitas est de ratione periurii.

[Margin: * a 92. a. 2. & 12. q. 1 ar. 3 & qu. 18 ar. 6.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut Hieronym. * dicit Hier. 4. quodcunque illorum trium defuerit, periurium est, non tamen eodem ordine. Sed primò quidem & principaliter periurium est quando deest *veritas*, ratione iam † dicta. Secundariò autem, quando deest *iustitia*: quocunque enim modo quis iurat illicitum, ex hoc ipso falsitatem incurrit: quia obligatus est ad hoc quòd contrarium faciat. Tertiò verò, quando deest *iudicium*: quia cum indiscretè iurat, ex hoc ipso periculo se committit falsitatem incurrendi.

[Margin: * Super illud. Hier. 4. Et iurabis vivit Dominus, tom. 5. † In cor. art.]

AD SECUNDUM dicendum, quòd principia in syllogismis sunt potiora, tanquam habentia rationem activi principii, ut dicitur in * 2. Physic. (text. 89, vel in 1. Poster. text. 5.) Sed in moralibus actibus principalior est finis, quàm principium activum. Et ideo, licet sit perversum iuramentum, quando aliquis verum iurat per falsos deos: tamen ab illa perversitate iuramenti, *periurium* non nominatur: quod tollit iuramenti finem, falsum iurando.

[Margin: * lib. 2. text. 89. tom. 2.]

AD TERTIUM dicendum, quòd actus morales procedunt à voluntate, cujus objectum est bonum apprehensum. Et ideo si falsum apprehendatur ut verum; erit quidem (relatum ad voluntatem) materialiter falsum, formaliter autem verum. Si autem id quod est falsum, accipiatur ut falsum, erit falsum & materialiter & formaliter. Si autem id quod est verum apprehendatur ut falsum, erit verum materialiter, & falsum formaliter. Et ideo in quolibet istorum casuum salvatur aliquo modo ratio perjurii propter aliquem falsitatis modum. Sed quia in unoquoque potius est id quod est formale, quàm id quod est materiale: non ita est perjurus ille qui falsum jurat quod putat esse verum, sicut ille qui verum jurat, quod putat esse falsum. Dicit enim ibi Augustinus: † *Interest quemadmodum verbum procedat ex animo: quia ream linguam non facit nisi rea mens.*

[Margin: † In serm. 28. de verb. Apost. alias quantum à prin. tom. 10. cap. 1. de crimine falsi.]

### ARTICULUS II.

*Utrum omne perjurium sit peccatum.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd non omne perjurium sit peccatum. Quicunque enim non implet quod juramento confirmavit, periurus esse videtur: Sed quandoque aliquis jurat se facturum aliquid illicitum, putà adulterium, vel homicidium, quod si faciat, peccat. Si ergo etiam non faciendo, peccaret peccato perjurii, sequeretur quod esset perplexus.

¶ 2. Præterea, Nullus peccat faciendo quod melius est: Sed quandoque aliquis perjurando facit quod melius est: sicut cùm quis juravit se non intraturum religionem, vel quæcunque opera virtuosa non facturum. Ergo non omne perjurium est peccatum.

¶ 3. Præterea, Ille qui jurat facere alterius voluntatem, nisi eam faciat, videtur incurrere perjurium. Sed quandoque potest contingere quòd non peccat si ejus non impleat voluntatem: putà cùm præcipit ei aliquid nimis durum & importabile: Ergo videtur, quòd non omne perjurium sit peccatum.

¶ 4. Præterea, Iuramentum promissorium se extendit ad futura, sicut assertorium ad præterita & præsentia. Sed potest contingere quod tollatur obligatio juramenti per aliquid quod in futurum emergat: sicut cum aliqua civitas jurat se aliquid servaturam, & postea superveniunt novi cives qui illud non juraverunt: vel cùm canonicus aliquis jurat statuta Ecclesiæ alicujus se servaturum, & postmodum aliqua fiunt de novo: Ergo videtur quod iste qui transgreditur juramentum, non peccet.

SED CONTRA est, quod Aug. * dicit in sermone de verbis Apostoli Iacobi (ubi sup.) de perjurio loquens: *Videtis quam ista detestanda sit bellua, & de rebus humanis exterminanda.*

[Margin: * Ser. 28. & 30. non remoté à pr. t. 10.]

CONCLUSIO.

*Omne perjurium peccatum est, quippe quod religioni adversatur.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum † est (qu. 89. art. 2.) jurare est Deum testem invocare. Pertinet autem ad Dei irreverentiam quod aliquis eum testem invocet falsitatis; quia per hoc dat intelligere, vel quod Deus veritatem non cognoscat, vel quod falsitatem testificari velit. Et ideo perjurium manifeste est peccatum religioni contrarium, cujus est Deo reverentiam exhibere.

[Margin: † qu. 89. art. 1.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ille qui jurat se facturum aliquid illicitum, jurando incurrit perjurium, propter defectum justitiæ: sed si non impleat quod juravit, in hoc perjurium non incurrit: quia hoc non erat tale quid quod sub juramento cadere posset.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ille qui jurat se non intraturum religionem vel daturum eleemosynam, vel aliquid hujusmodi, jurando perjurium incurrit, propter defectum judicij. Et ideo, quando facit id quod melius est, non est periurium, sed periurio contrarium: Contrarium enim eius quod facit, sub iuramento cadere non poterat.

AD TERTIUM dicendum, quòd cùm aliquis iurat vel promittit se facturum voluntatem alterius, intelligenda est debita conditio: si scilicet id quod ei mandatur, licitum sit & honestum, & portabile sive moderatum.

AD QUARTUM dicendum, quòd quia iuramentum est actio personalis, ille qui de novo fit civis alicuius civitatis, non obligatur quasi iuramento, ad servanda illa quæ civitas se servaturam iuravit; Tamen tenetur ex quadam fidelitate, ex qua obligatur, ut sicut fit socius bonorū civitatis, ita etiam fiat particeps onerum. Canonicus verò qui iurat se servaturum statuta edita in aliquo collegio, non tenetur ex iuramento ad servandum futura, nisi intenderit se obligare ad omnia statuta præterita & futura: Tenetur tamen ea servare ex ipsa vi statutorum, quæ habent coactivam virtutem, ut ex suprà dictis * patet (1. 2. qu. 96. art. 4.)

[Margin: * 1. 2. q. 96. ar. 4. pract. pud.]

### ARTICULUS III.

*Utrum omne perjurium sit peccatum mortale.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd non omne periurium sit peccatum mortale. Dicitur enim † Extra, de iureiurand. *In ea quæstione quæ ponitur: An à sacramenti vinculo absolvantur, qui illud inviti pro vita & rebus servandis fecerunt, nihil aliud arbitramur quàm quod antecessores nostri Romani Pontifices arbitrati fuisse noscuntur: qui tales à juramenti nexibus absolverunt. Cæterum ut agatur consultiùs, & auferatur materia pejerandi, non eis ita expressè dicatur ut juramenta non servent: sed si ea non attenderint, non ob hoc sunt tanquam pro mortali crimine puniendi.* Non ergo omne periurium est peccatum mortale.

[Margin: Supr. qu. 90. ar. 4. Et 3. di. 39. ar. 3. qu. 1. † In decret. l. 2. tit. 24. c. 15.]

¶ 2. Præterea, Sicut Chrysostom. * dicit, *maius est jurare per Deum, quàm per Evangelium*: Sed non semper peccat mortaliter qui per Deum iurat aliquod falsum: putà si ex ioco, vel lapsu linguæ aliquis tali iuramento in communi sermone utatur: Ergo nec etiam si aliquis frangat iuramentum quod solemniter per Evangelium iurat, semper erit peccatum mortale.

[Margin: * refertur 22. q. 1. cap. Si aliqua causa.]

¶ 3. Præterea, Secundùm iura propter periurium aliquis incurrit infamiam, ut habetur 6. qu. 1. † cap. *Infames.* Non autem videtur quod propter quodlibet periuriū aliquis infamiam incurrat: sicut dicitur de assertorio iuramento violato per periurium. Ergo videtur quod non omne periurium sit peccatum mortale.

[Margin: † 6. q. 1. c. Infirmata.]

SED CONTRA, Omne peccatum quod contrariatur præcepto divino, est peccatum mortale: Sed periurium contrariatur præcepto divino: dicitur enim Levit. 19. *Non perjurabis in nomine meo.* Ergo est peccatum mortale.

CONCLU

CONCLUSIO.

*Perjurium, cùm secundum suam rationem, contemptum Dei importet, manifestè mortale est peccatum.*

RESPONDEO dicendum, quòd secundum doctrinam * Philosophi (lib. 1. Poster. text. 5.) *propter quod unumquodque tale, illud magis.* Videmus autem quod ea quæ ex se sunt peccata venialia, vel etiam bona ex genere, si in contemptum Dei fiant, sunt peccata mortalia. Unde multo magis quidquid est, quod de sui ratione pertinet ad contemptum Dei, est peccatum mortale. Perjurium autem de sui ratione importat contemptum Dei. Ex hoc enim habet rationem culpæ, ut dictum † est: quia ad irreverentiam Dei pertinet. Unde manifestum est quod perjurium, ex sui ratione, est peccatum mortale.

* lib. 1. Poster. 10. 5. non multum à fin. to. 1.

† Art. præc.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (qu. 89. art. 7. ad 3.) coactio non aufert juramento promissorio vim obligandi, respectu ejus, quòd licitè fieri potest. Et ideo si aliquis non impleat quod coactus juravit, nihilominus perjurium incurrit, & mortaliter peccat. Potest tamen per auctoritatem summi Pontificis ab obligatione etiam juramenti absolvi, præsertim si coactus fuerit tali metu qui cadere posset in constantem virum. Quod autem dicitur, quòd tales non sunt puniendi tanquam pro mortali crimine, non hoc ideo dicitur quia non peccent mortaliter, sed quia pœna eis minor infligitur.

* qu. 89. a. 7. ad 4.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ille qui jocosè perjurat, non evitat divinam irreverentiam, sed quantum ad aliquid magis auget: & ideo non excusatur è peccato mortali. Ille autem qui ex lapsu linguæ falsum jurat; si quidem advertat se jurare, & falsum esse quod jurat, non excusatur à peccato mortali, sicut nec à Dei contemptu: si autem hoc non advertat, non videtur habere intentionem jurandi: & ideo à crimine perjurii excusatur. Est ergo gravius peccatum, si quis solemniter juret per Evangelium, quàm si per Deum in communi sermone juret: tum propter scandalum, tum propter majorem deliberationem. Quibus æqualiter hinc inde pensatis, gravius est si quis per Deum jurans perjuret, quàm si perjuret jurans per Evangelium.

AD TERTIUM dicendum, quòd non propter quodlibet peccatum mortale aliquis infamis efficitur ipso jure. Unde non sequitur, si ille qui jurat falsum juramento assertorio, non est infamis ipso jure, sed solum per sententiam diffinitivam latam contra eum in accusatione, quod propter hoc non peccet mortaliter. Ideo autem magis reputatur infamis ipso jure qui frangit juramentum promissorium solemniter factum, quia in ejus potestate remanet, postquam juravit, ut det suo juramento veritatem quod non contingit in juramento assertorio.

ARTICULUS IV.

*Utrum peccet ille qui injungit juramentum ei qui perjurat.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd ille peccet qui injungit juramentum ei qui perjurat. Aut enim scit eum verum jurare, aut falsum. Si scit eum verum jurare, pro nihilo ei juramentum injungit, si autem credit eum falsum jurare, quantum est de se; inducit eum ad peccandum. Ergo videtur quod nullo modo debeat quis alicui juramentum injungere.

3. 8. 19. ar. 5. q. 2.

¶ 2. Præterea, Minus est accipere juramentum ab aliquo, quàm juramentum injungere alicui. Sed recipere juramentum ab aliquo, non videtur esse licitum, & præcipuè si perjuret, quia in hoc videtur consentire peccato: Ergo videtur, quòd multo minus liceat exigere juramentum ab eo qui perjurat.

¶ 3. Præterea, Dicitur Levit. 5. *Si peccaverit anima, & audierit vocem jurantis falsum, testisque fuerit quod aut ipse vidit, aut conscius est: nisi indicaverit, portabit iniquitatem suam,* ex quo videtur quod aliquis sciens aliquem jurare falsum, teneatur eum accusare. Non igitur licet ab eo exigere juramentum.

SED CONTRA, Sicut peccat ille qui falsum jurat, ita ille qui per falsos deos jurat: sed licet uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, ut August. * dicit ad Publicolam (Epist. 154.) Ergo licet juramentum exigere ab eo qui falsum jurat.

* Epist. 154. non longè à pr. to. 2.

CONCLUSIO.

*Si quis ut privatus exigat juramentum ab aliquo, quem nesciat juraturum falsum, non peccat, secus autem si sciret: persona verò publica exigens juramentum secundum ordinem juris ad alterius videlicet petitionem quomodocunque sciat jurantis dispositionem, culpa vacat.*

RESPONDEO dicendum, quòd circa eum qui exigit ab alio juramentum distinguendum videtur: aut enim exigit juramentum pro seipso, propria sponte: aut exigit juramentum pro alio, ex necessitate officii sibi commissi. Et si quidem aliquis pro seipso exigit juramentum tanquam persona privata, distinguendum videtur, ut * Augustinus dicit in sermone de perjuriis. Si enim nescit eum juraturum falsum, & ideo dicit, *Jura mihi,* ut fides ei fiat, non est peccatum: Tamen est humana tentatio, quia scilicet procedit ex quadam infirmitate, qua homo dubitat alium esse verum dicturum. Et hoc est illud malum de quo Dominus dicit Matth. 5. *Quod amplius est, à malo est.* Si autem scit eum fecisse, scilicet contrarium ejus quod jurat, & cogit eum jurare, homicida est. Ille enim suo perjurio se interimit, sed iste manum interficientis impressit. Si autem aliquis exigat juramentum tanquam persona publica, secundum quod exigit ordo juris, ad petitionem alterius: non videtur esse in culpa si ipse juramentum exigat, sive sciat eum falsum jurare, sive verum: quia non videtur ille exigere, sed ille ad cujus instantiam exigit.

* Ser. 28 de verb. Apost. in ult. colu. tom. 10.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd objectio illa procedit quando pro se aliquis exigit juramentum, & tamen non semper scit eum jurare verum, vel falsum; sed quandoque dubitat de facto, & credit eum verum juraturum, & tunc ad majorem certitudinem exigit juramentum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut * Aug. dicit ad Publicolam (Epist. 154. ut sup.) *Quamvis dictum sit, ne juremus; nunquam tamen me in scripturis sanctis legisse memini, ne ab aliquo jurationem accipiamus.* Unde ille qui jurationem recipit, non peccat; nisi fortè quando propria sponte ad jurandum cogit eum, quem scit falsum juraturum.

* Epist. 154. ante med. t. 2.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut * Aug. dicit, Moyses non expressit in prædicta auctoritate, cui sit indicandum perjurium alterius. Et ideo, intelligitur quod debeat indicari talibus qui magis possunt prodesse quàm obesse perjuro. Similiter etiam non expressit quo ordine debeat manifestari. Et ideo videtur servandus ordo Evangelicus, si sit peccatum perjurii occultum: Et præcipuè quando non vergit in detrimentum alterius: quia in tali casu non haberet locum ordo Evangelicus, ut suprà * dictum est.

* In q. super Levit. q. 1. tom. 4.

* qu. 33. a. 7. & 8. & q. 68. art. 1.

AD QUARTUM dicendum, quòd licet malo uti propter bonum; sicut & Deus utitur: non tamen licet aliquem ad malum inducere. Unde licet ejus qui per falsos deos jurare paratus est, juramentum recipere: non tamen licet eum inducere ad hoc quod per falsos deos juret. Alia tamen ratio videtur esse in eo qui per verum Deum falsum jurat: quia in tali juramento deest bonum fidei, qua utitur aliquis in juramento illius qui verum per falsos deos jurat, ut † Aug. dicit ad Publicolam (ubi sup.) Unde in juramento ejus qui falsum per verum Deum jurat, non videtur esse aliquod bonum quo uti liceat.

† Epist. 154. non longè à pr. to. 2.

QUÆSTIO XCIX.

*De Sacrilegio, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est, de vitiis ad irreligiositatem pertinentibus, per quæ rebus sacris irreverentia exhibetur. Et primò, de sacrilegio. Secundò, de simonia.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, quid sit sacrilegium.

¶ Secundò, utrum sit speciale peccatum.

¶ Tertiò, de speciebus sacrilegii.

¶ Quartò, de pœna sacrilegii.

QUÆSTIONIS XCIX,

De Sacrilegio,

In 4. Quæstiunculas divisæ,

AXIOMA.

2 *Sacrilegium, est vitii religioni adversantis, 2 species,*
1 *qua, 1 reverentia rei sacræ debita violatur. Quemadmodum autem rerum sacrarum (in quibus primum locum obtinent sacramenta) varia sunt atque multiplices*
3 *differentiæ: ita quoque sacrilegiorum 3 varia multiplicia que inveniuntur genera, è quibus illa sunt aliis graviora, quibus res sanctiores & majori veneratione dignæ polluuntur. Cæterum tametsi excommunicatio, qua quis à sacris arcetur, propria sit sacrilegii pœna, sæpe ta-*
4 *men 4 mulcta, hoc est, pecuniaria pœna, rectè, utriliterque sacrilegus afficitur.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum sacrilegium sit sacræ rei violatio.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd sacrilegium non sit sacræ rei violatio. Dicitur enim * 17. q. 4. *committunt sacrilegium qui de principis judicio disputant, dubitantes an is dignus sit honore, quem Princeps elegerit.* Sed hoc ad nullam rem sacram pertinere videtur: Ergo sacrilegium non importat sacræ rei violationem.

Infr. ar. 2. ad 3. & q. 155. a. 10. ad 1.

* 17. q. 4. h. Si quis suadente.

¶ 2. Præterea, Ibidem † subditur, quòd *si quis permiserit Judæos officia publica exercere, velut in sacrilegum excommunicatio proferatur.* Sed officia publica non videntur ad aliquod sacrum pertinere: Ergo videtur quòd sacrilegium non importet violationem alicujus sacri.

† 17. q. 4. c. Constituit. in med.

¶ 3. Præterea, Major est virtus Dei, quàm virtus hominis: Sed res sacræ à Deo sanctitatē obtinent. Ergo non possunt per homines violari: Et ita sacrilegium non videtur esse *sacræ rei violatio.*

SED CONTRA est, quòd * Isidor. dicit in lib. Etymolog. quòd *sacrilegus dicitur ab eo quod sacra legit,* id est, furatur.

* lib. 10. Ety. c. 81. incipit Sapiens circa me.

CONCLUSIO.

*Sacrilegium est sacræ rei violatio.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex suprà † dictis patet, *sacrum* dicitur aliquid ex eo quòd ad divinum cultum ordinatur. Sicut autem ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni; ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum: & sic ei quædam reverentia debetur, quæ refertur in Deum. Et ideo, omne illud quod ad irreverentiam rerum sacrarum pertinet, ad injuriam Dei pertinet, & habet sacrilegii rationem.

† qu. 81. a. 5. & 8. & q. 101. art. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd secundum * Phil. in 8. Eth. (c. 2.) bonum commune gentis est quoddam divinum; & ideo antiquitus rectores reipublicæ *divini* vocabantur, quasi divinæ providentiæ ministri, secundum illud Sap. 6. *Cùm essetis ministri regni illius non rectè judicastis.* Et sic per quandam nominis extensionem illud quod pertinet ad irreverentiam Principis; scilicet disputare de ejus judicio, an oporteat ipsum sequi) secundum quandam similitudinem sacrilegium dicitur.

* Li. Eth. c. 2. in fin. tom. 5.

AD

Ad secundum dicendum, quod populus Christianus per fidem & Sacramenta Christi sanctificatus est, secundum illud 1. ad Corinth. 6. *Sed abluti estis, sed sanctificati estis.* Et ideo 1. Pet. 2. dicitur: *Vos estis genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, populus acquisitionis.* Et ideo id quod fit in injuriam populi Christiani, scilicet quod infideles ei præficiantur, pertinet ad irreverentiam sacræ rei. Unde rationabiliter *sacrilegium* dicitur.

Ad tertium dicendum, quod violatio hic largè dicitur quæcunque irreverentia vel exhonoratio. Sicut autem honor est in honorante, non autem in eo qui honoratur, ut dicitur in * 1. Eth. (cap. 5.) ita etiam irreverentia est in eo qui irreverenter se habet, quamvis etiam nihil noceat ei cui irreverentiam exhibet. Quantum ergo est in ipso, rem sacram violat; licet illa in se non violetur.

* Lib. 1. parum in med. tom. 5.

## Articulus II.

*Utrum sacrilegium sit peccatum speciale.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod sacrilegium non sit peccatum speciale. Dicitur enim * 17. qu. 4. *committunt sacrilegium qui in divinæ legis sanctitatem aut nesciendo committunt, aut negligendo violant & offendunt.* Sed hoc fit per omne peccatum. Nam peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut Aug. † dicit 22. contra Faustum (cap. 27.) Ergo sacrilegium est generale peccatum.

* 17. q. 4. c. Si quis suadente, à medio.
† L. 22. c. 27. à pr. tom. 6.

¶ 2. Præterea, Nullum speciale peccatum continetur sub diversis generibus peccatorum: Sed sacrilegium sub diversis generibus peccatorum continetur, putà sub homicidio, si quis sacerdotem occidat: sub luxuria, si quis virginem sacratam violet, vel quamcunque mulierem in loco sacro: sub furto, si quis rem sacram furatus fuerit: Ergo sacrilegium non est speciale peccatum.

¶ 3. Præterea, Omne speciale peccatum, invenitur distinctum ab aliis peccatis; ut de injustitia speciali * Ph. dicit in 5. Eth. (cap. 2.) Sed sacrilegium non videtur inveniri absque aliis peccatis, sed quandoque conjungitur furto, quandoque homicidio, ut † dictum est. Non ergo est speciale peccatum.

* Lib. 5. c. 2. tom. 5.
† Art. 1. huius q.

Sed contra est, quod opponitur speciali virtuti, est speciale peccatum: Sed sacrilegium opponitur speciali virtuti, scilicet religioni, ad quam pertinet revereri Deum & divina: Ergo sacrilegium est speciale peccatum.

Conclusio.

*Cùm in sacrilegio res Deo dicata violetur per aliquam irreverentiam, oportet sacrilegij vitium speciale peccatum esse.*

Respondeo dicendum, quòd ubicumque invenitur specialis ratio deformitatis, ibi necesse est quòd sit speciale peccatum: quia species cujuslibet rei præcipuè attenditur secundum rationem formalem ipsius, non autem secundum materiam, vel subjectum. In sacrilegio autem invenitur specialis ratio deformitatis, quia scilicet violatur res sacra per aliquam irreverentiam: Et ideo est speciale peccatum, & opponitur religioni. Sicut enim * Damasc. dicit in 4. lib. (cap. 3.) *Purpura regale indumentum facta, honoratur & glorificatur. & si quis hanc perforaverit, morte damnatur*, quasi contra regem agens. Ita etiam si quis rem sacram violat, ex hoc ipso contra Dei reverentiam agit: & sic per irreligiositatem peccat.

* Lib. 4. orth. fidei, c. 3. in med.

Ad primum ergo dicendum, quod illi dicuntur sacrilegium in divinæ legis sanctitatem committere, qui legem Dei impugnant: Sicut hæretici & blasphemi; qui ex hoc quod Deo non credunt; incurrunt infidelitatis peccatum; ex hoc verò quod divinæ legis verba pervertunt, sacrilegium incurrunt.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet unam specialem rationem peccati in pluribus peccatorum generibus inveniri, secundum quod diversa peccata ad finem unius peccati ordinantur: prout etiam in virtutibus apparet, quibus imperatur ab una virtute. Et hoc modo, quocunque genere peccati aliquis faciat contra reverentiam debitam sacris rebus, sacrilegium formaliter committit, licet materialiter sint ibi diversa genera peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod sacrilegium interdum invenitur separatum ab aliis peccatis, eo quod actus non habet aliam deformitatem, nisi quia res sacra violatur: putà, si quis judex capiat aliquem de loco sacro, quem in aliis locis licitè capere posset.

## Articulus III.

*Utrum species sacrilegij distinguantur secundum res sacras.*

Inf. qu. 154 art. 10. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd species sacrilegij non distinguantur secundum res sacras. Materialis enim diversitas non diversificat speciem, si sit eadem ratio formalis. Sed in violatione quarumcumque rerum sacrarum, videtur esse eadem ratio formalis peccati, & quod non sit diversitas nisi materialis. Ergo per hoc non diversificantur sacrilegij species.

¶ 2. Præterea, Non videtur esse possibile quod aliqua sint ejusdem speciei, & cum hoc differant specie. Sed homicidium, furtum, & illicitus concubitus sunt diversæ species peccatorum: Ergo non possunt convenire in una specie sacrilegij. Et ita videtur quod sacrilegij species distinguantur secundum diversas species aliorum peccatorum, & non secundum diversitatem rerum sacrarum.

¶ 3. Præterea, Inter res sacras connumerantur etiam personæ sacræ. Si ergo una species sacrilegij esset, quia violatur persona sacra, sequeretur quod omne peccatum quod persona sacra committeret, esset sacrilegium; quia per quodlibet peccatum violatur persona peccantis. Non ergo species sacrilegij accipiuntur secundum res sacras.

Sed contra est, quod actus & habitus distinguuntur secundum objecta. Sed res sacra est objectum sacrilegij, ut † dictum est. Ergo species sacrilegij distinguuntur secundum differentiam rerum sacrarum.

† Art. 1. huius q.

Conclusio.

*Cùm res sacra, sacrilegij objectum sit, distingui oportet sacrilegij species, per varia rerum sacrarum genera.*

Respondeo dicendum, quòd sicut * dictum est (art. 1.) peccatum sacrilegij in hoc consistit quod aliquis irreverenter se habet ad rem sacram. Debetur autem reverentia rei sacræ ratione sanctitatis: & ideo secundum diversam rationem sanctitatis rerum sacrarum, quibus irreverentia exhibetur, necesse est quod sacrilegii species distinguantur. Tantò enim sacrilegium est gravius, quantò res sacra in quam peccatur majorem obtinet sanctitatem. Attribuitur autem sanctitas & personis sacris, id est, divino cultui dedicatis, & locis sacris, & rebus quibusdam aliis sacris. Sanctitas autem loci ordinatur ad sanctitatem hominis qui in loco sacro cultum Deo exhibet. Dicitur enim 2. Machab. 5. *Non propter locum gentem, sed propter gentem locum Deus elegit.* Et ideo gravius peccatum est sacrilegium quo peccatur contra personam sacram, quàm quo peccatur contra locum sacrum. Sunt tamen in utraque sacrilegij specie diversi gradus, secundum differentiam personarum & locorum sacrorum. Similiter etiam & tertia species sacrilegij, quæ circa alias res sacras committitur, diversos habet gradus, secundum differentiam rerum sacrarum. Inter quas summum locum obtinent ipsa sacramenta, quibus homo sanctificatur, quorum præcipuum est Eucharistiæ sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur, gravissimum est inter omnia. Post sacramenta autem secundum locum tenent vasa consecrata ad sacramentorum susceptionem: & ipsæ imagines sacræ, & reliquiæ sanctorum, in quibus quodammodo ipsæ personæ sanctorum venerantur & dehonorantur: deinde ea quæ pertinent ad ornatum Ecclesiæ & ministrorum; deinde ea quæ sunt deputata ad sustentationem ministrorum, sive sint mobilia, sive immobilia. Quicunque autem contra quodcunque prædictorum peccat, crimen sacrilegij incurrit.

* Art. 1. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quòd non est in omnibus prædictis eadem ratio sanctitatis. Et ideò differentia sacrarum rerum non solum est differentia materialis, sed etiam formalis.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliqua duo esse secundum aliquid unius speciei: & secundum aliud diversarum, sicut Socrates & Plato conveniunt in specie animalis, differunt autem in specie colorati, si unus sit albus & alius niger. Et similiter etiam possibile est aliqua duo peccata differre specie secundum materiales actus; convenire autem in specie, secundum unam rationem formalem sacrilegij, putà si quis sanctimonialem violaverit verberando vel concumbendo.

Ad tertium dicendum, quòd omne peccatum quod sacra persona committit materialiter quidem & quasi per accidens, est sacrilegium. Unde * Hieron. dicit, quòd *nugæ in ore sacerdotis, sacrilegium sunt vel blasphemia.* Formaliter autem & propriè illud solum peccatum sacræ personæ sacrilegium est, quod agitur directè contra ejus sanctitatem: putà, si virgo Deo dicata, fornicetur. Et eadem ratio est in aliis.

* Ita habetur in epitaphio ad Eustochium virginem à med. illius, in capit. & si sancta corporis mei.

## Articulus IV.

*Utrum pœna sacrilegij debeat esse pecuniaria.*

Infr. qu. 154. art. 10. ad 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd pœna sacrilegij non debeat esse pecuniaria. Pœna enim pecuniaria non solet imponi pro culpa criminali: Sed sacrilegium est culpa criminalis, unde capitali sententia punitur secundum leges civiles: Ergo sacrilegium non debet puniri pœna pecuniaria.

¶ 2. Præterea, Idem peccatum non debet duplici pœna puniri, secundum illud Nahum 1. *Non consurget duplex tribulatio.* Sed pœna sacrilegij est excommunicatio, major quidem si violentia inferatur in personam sacram, vel si aliquis incendat vel frangat Ecclesiam: minor autem, in aliis sacrilegiis: Ergo non debet sacrilegium puniri pœna pecuniaria.

¶ 3. Præterea, Apostolus dicit 1. ad Thessal. 2. *Non fuimus aliquando in occasione avaritiæ.* Sed hoc videtur ad occasionem avaritiæ pertinere, quod pœna pecuniaria exigatur pro violatione rei sacræ: Ergo non videtur talis esse conveniens sacrilegij pœna.

Sed contra est, quod dicitur * 17 qu. 4. *Si quis contumax vel superbus fugitivum servum de atrio Ecclesiæ per vim abstraxerit: nongentos solidos componat:* Et ibidem postea † subditur. *Quisquis inventus fuerit reus sacrilegij triginta libras examinati argenti purissimi componat.*

* 17. q. 4. c. Si quis contumax.
† 17. q. 4. cap. quisquis inventus.

Conclusio.

*Excommunicationis pœna digni sunt sacrilegium committentes secundum quandam æqualitatem, mortis verò, vel pecuniarum secundum quoddam medelæ remedium, quo à sacrilegiis revocentur.*

Respondeo dicendum, quòd in pœnis infligendis duo sunt consideranda. Primò quidem, æqualitas, ad hoc quod pœna sit justa, ut scilicet *in quo quis peccat, per hoc torqueatur*, ut dicitur Sapien. 11. Et hoc modo, conveniens pœna sacrilegi, qui sacris injuriam infert, est excommunicatio, per quam à sacris arcetur. Secundò autem consideratur utilitas: Nam pœnæ quasi medicinæ quædam infliguntur, ut his territi homines à peccando desistant. Sacrilegus autem qui sacra non reveretur, non sufficienter videtur à peccando arceri per hoc quòd sacra ei interdicuntur, de quibus non curat: Et ideo secundum leges humanas adhibetur capitis pœna: secundum vero Ecclesiæ statuta, quæ mortem corporalem non infligit, adhibetur pœna pecuniaria; ut saltem pœnis temporalibus homines à sacrilegiis revocentur.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia mortem corporalem non infligit, sed loco ejus infligit excommunicationem.

Ad secundum dicendum, quòd necesse est duas pœnas adhiberi quando per unam non sufficienter revocatur aliquis à peccando. Et ideo oportuit supra pœnam excommunicationis adhiberi aliquam temporalem pœnam, ad coërcendum homines qui spiritualia contemnunt.

Ad tertium dicendum, quòd si pecunia exigeretur absque rationabili causa, hoc videretur ad occasionem avaritiæ pertinere: Sed quando exigitur ad hominum correctionem, habet manifestam utilitatem: & ideo non pertinet ad occasionem avaritiæ.

## QUÆSTIO C.

*De Simonia, in sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de Simonia.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primò, quid sit simonia.
¶ Secundò, utrum liceat pro Sacramentis pecuniam accipere.
¶ Tertiò, utrum liceat accipere pecuniã pro spiritualibus actibus.
¶ Quartò, utrum liceat vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.
¶ Quintò, utrum solum munus à manu faciat simoniacum, an etiam munus à lingua & ab obsequio.
¶ Sextò, de pœna simoniaci.

## QUÆSTIONIS C, De Simonia, In sex partes distributæ,

### Axioma.

1 *Simonia, 1 est altera violationis rei sacræ species, quæ*
*rei spiritualis, vel ejus quod ipsi annexum est, venditio-*
*ne, emptione, vel alio quovis non gratuito contractu, com-*
*mittitur. In quod crimen incurrunt omnes illi, qui vel*
3 *pro Sacramentis, vel pro 3 spiritualibus officiis, vel*
4 *pro iis rebus, quæ ita 4 spiritualibus annexa sunt, ut*
*ex iis dependeant, pretium aliquod vel munus quan-*
5 *doque etiam linguæ, 5 vel obsequii dant, vel accipiunt.*
2 *Possunt 2 nihilominus sacramentorum & rerum sacra-*
*rum ministri, pecunias aliaque præsentis vitæ subsidia*
*licitè à populo, non tanquam rei spiritualis aut sacræ*
*pretium, sed tanquam suæ necessitatis stipendium acci-*
*pere, & interdum etiam antistitis auctoritate interposi-*
*ta, prudentique moderatione servata, exigere. In-*
6 *ter 6 pœnas autem quibus simoniæ crimen vindicatur, ju-*
*sta & digna est ea qua Simoniaci iis bonis quæ per simo-*
*niæ fraudem atque pravitatem sunt consecuti, spoliantur.*

### Articulus Primus.

*Utrum simonia sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.*

*4. d. 25. q. 3. ar. 1. qu. 1. per to. & qu. 2. ad cor.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod simonia non sit studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum. Simonia enim est hæresis quædam: Dicitur enim * 1. quæst. 1. (cap. *Eos qui per pecunias* ex Tarasio ad Adrianum Papam) *Tolerabilior est Macedonii & eorum qui circa ipsum sunt, Sancti Spiritus impugnatorum impia hæresis, quam simoniacorum. Illi enim creaturam & servum Dei Patris & Filii Spiritum sanctum delirando fatentur: Isti verò eundem Spiritum Sanctum efficiunt servum suum. Omnis enim dominus quod habet, si vult, vendit, sive servum, sive aliquid eorum quæ possidet.* Sed infidelitas non consistit in voluntate, sed magis in intellectu; sicut & fides, ut ex supradictis * patet (qu. 10. art. 2.) Ergo simonia non debet per voluntatem diffiniri.

** 1. qu. 1. c. Eos qui per pecunias.*

** qu. 10. art. 2.*

¶ 2. Præterea, Studiosè peccare est ex malitia peccare; quod est peccare in Spiritum Sanctum. Si ergo simonia est studiosa voluntas peccandi, sequitur quod semper sit peccatum in spiritum sanctum.

¶ 3. Præterea, Nihil est magis spirituale quam regnum cœlorum: sed licet emere regnum cœlorum: dicit enim * Greg. in quadam homil. *Regnum cœlorum tantum valet quantum habes.* Ergo non est simonia velle emere aliquid spirituale.

** Hom. 5. in Evang. non multum ante med.*

¶ 4. Præterea, Nomen simoniæ à Simone Mago acceptum est, de quo legitur Actor. 8. quod obtulit Apostolis pecuniam ad spiritualem potestatem emendam, ut scilicet quibuscunque manum imponeret, reciperent Spiritum Sanctum. Non autem legitur quod aliquid voluerit vendere: Ergo simonia non est voluntas vendendi aliquid spirituale.

¶ 5. Præterea, Multæ aliæ sunt voluntariæ commutationes, præter emptionem & venditionem, sicut permutatio, & transactio: Ergo videtur quod insufficienter diffiniatur simonia.

¶ 6. Præterea, Omne quod est spirituali annexum, est spirituale: superfluè ergo additur, *vel spirituali annexum.*

¶ 7. Præterea, Papa secundum quosdam non potest committere simoniam: Potest autem emere vel vendere aliquid spirituale: Ergo simonia non est voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.

Sed contra est, quod * Greg. dicit in Registro; *Altare, vel decimas, vel Spiritum Sanctum emere vel vendere, simoniacam hæresim esse nullus fidelium ignorat.*

** Habetur 1. qu. 3. c. Altare.*

### Conclusio.

*Cùm spiritualia gratis sub cura dispensationis prælatis commissa, nullo valeant terreno compensari pretio, vitium simoniæ incurrunt quicunque student vendere, seu emere aliquid spirituale, vel spirituali annexum.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (1. 2. qu. 18. art. 2.) actus aliquis est malus ex genere, eo quòd cadit super materiam indebitam. Emptionis autem & venditionis est materia indebita res spiritualis, triplici ratione. Primò quidem, quia res spiritualis non potest aliquo terreno pretio compensari, sicut de Sapientia dicitur Proverb. 3. *Pretiosior est cunctis opibus, & omnia quæ desiderantur, huic non valent comparari.* Ideo etiam Petrus in ipsa sui radice Simonis pravitatem condemnans, dixit: *Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri.* Secundò, id non potest esse debita venditionis materia, cujus venditor non est dominus, ut patet in auctoritate suprà * inducta. Prælatus autem Ecclesiæ non est Dominus spiritualium rerum, sed dispensator, secundum illud 1. ad Cor. 4. *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei.* Tertiò, quia venditio repugnat spiritualium origini, quæ ex gratuita voluntate Dei proveniunt. Unde & Dominus dicit Matth. 10. *Gratis accepistis, gratis date.* Et ideo, aliquis emendo vel vendendo rem spiritualem, irreverentiam exhibet Deo, & rebus divinis: propter quod peccat peccato irreligiositatis.

** 1. 2. q. 18. ar. 2.*

** Art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut religio consistit in quadam fidei protestatione, quam tamen aliquis interdum non habet in corde: ita etiam vitia opposita religioni habent quandam protestationem infidelitatis, licet quandoque non sit infidelitas in mente. Secundum hoc ergo, simonia *hæresis* dicitur, secundum exteriorem protestationem: quia in hoc quod aliquis vendit donum Spiritus sancti, quodammodo protestatur se esse dominum spiritualis doni; quod est hæreticum. Sciendum tamen quod Simon Magus, præter hoc quod ab Apostolis Spiritus sancti gratiam pecunia emere voluit, dixit quod mundus non erat à Deo creatus, sed à quadam superna virtute, ut dicit * Isidor. in lib. Etym. (lib. 8. cap. 5.) Et sic, secundum hoc inter alios hæreticos simoniaci computantur, ut patet in lib. * August. de hæresibus (hæresi 1.)

** l. 8. c. 5. in princ.*

** in princ. lib. 10. 6.*

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (qu. 58. art. 1.) Iustitia & omnes partes ejus, & per consequens omnia vitia opposita, sunt in voluntate sicut in subjecto: Et ideo convenienter simonia per voluntatem diffinitur: Additur autem, *studiosa*, ad designandum electionem, quæ principaliter pertinet ad virtutem & vitium. Non autem omnis qui peccat electione, peccat peccato in Spiritum Sanctum; sed solum qui peccatum eligit per contemptum eorum per quæ homines solent retrahi à peccando: ut suprà * dictum est (qu. 14. art. 2.)

** qu. 58. art. 3.*

** qu. 4. art. 3.*

Ad tertium dicendum, quòd regnum cœlorum dicitur emi, dum quis dat quod habet, propter Deum, largè sumpto nomine emptionis, secundum quod accipitur pro merito, quod tamen non pertingit ad perfectam rationem emptionis: tum quia *non sunt condignæ passiones hujus temporis*, nec aliqua nostra dona vel opera *ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis*, ut dicitur Rom. 8. tum quia meritum non consistit principaliter in exteriori dono vel actu, vel passione, sed in interiori affectu.

Ad quartum dicendum, quòd Simon Magus ad hoc emere voluit potestatem spiritualem: ut eam postea venderet. Dicitur enim * 1. quæst. 3. quod *Simon Magus donum Spiritus sancti emere voluit, ut ex venditione signorum quæ per eum fierent, multiplicatam pecuniam lucraretur.* Et sic, illi qui spiritualia vendunt, conformantur Simoni Mago in intentione: in actu verò, illi qui emere volunt. Illi autem qui vendunt, in actu imitantur Giezi discipulum Helisæi, de quo legitur 4. Reg. 5. quod accepit pecuniam à leproso mundato. Unde venditores spiritualium possunt dici non solum *Simoniaci*, sed etiam *Giezitæ*.

** 1. q. 3. c. Salvator. non remotè à princip.*

Ad quintum dicendum, quòd nomine emptionis & venditionis intelligitur omnis contractus non gratuitus. Unde nec permutatio præbendarum vel Ecclesiasticorum beneficiorum fieri potest auctoritate partiũ absque periculo simoniæ: sicut nec trãsactio, ut jura determinant. Potest tamen Prælatus ex officio suo permutationes hujusmodi facere, pro causa utili vel necessaria.

Ad sextum dicendum, quòd sicut anima vivit secundum seipsum, corpus autem vivit ex unione animæ: ita etiam quædam sunt spiritualia secundum seipsa, sicut Sacramenta & alia hujusmodi; quædam autem dicuntur spiritualia ex hoc quod talibus adhærent, unde 1. q. 3. c. *Si quis objecerit*, dicitur quod *spiritualia sine corporalibus rebus non proficiunt, sicut nec anima sine corpore corporaliter vivit.*

Ad septimum dicendum, quod Papa potest incurrere vitium simoniæ, sicut quilibet alius homo: peccatum enim tanto in aliqua persona est gravius, quantò majorem obtinet locum. Quamvis enim res Ecclesiæ sint ejus ut principalis dispensatoris, non tamen sunt ejus ut domini & possessoris: Et ideo si reciperet pro aliqua re spirituali pecuniam de redditibus Ecclesiæ alicujus, non careret vitio simoniæ. Et similiter etiam posset simoniam committere recipiendo pecuniam ab aliquo laico, non de bonis Ecclesiæ.

### Articulus II.

*Utrum semper sit illicitum pro Sacramentis pecuniam dare.*

*4. di. 25. q. 1. ar. 2. quæst. 1.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non semper sit illicitum pro Sacramentis pecuniam dare. Baptismus enim est janua Sacramentorum, ut in * 3. parte dicetur. Sed licet (ut videtur) in aliquo casu dare pecuniam pro baptismo: puta, quando sacerdos puerum morientem sine pretio baptizare non vellet.

** 3. parte q. 68. a. 8.*

Ergo

Ergo non semper est illicitum emere vel vendere Sacramenta.

¶ 2. Præterea, Maximum Sacramentorum est Eucharistia, quæ in Missa consecratur. Sed pro missis cantandis aliqui sacerdotes præbendam vel pecuniam accipiunt. Ergo licet multò magis alia Sacramenta emere vel vendere.

¶ 3. Præterea, Sacramentum pœnitentiæ est sacramentum necessitatis, quod præcipuè in absolutione consistit. Sed quidam absolventes ab excommunicatione, pecuniam exigunt: Ergo non semper est illicitum Sacramentum emere vel vendere.

* lib. 22. contra Faustum c.47. circa princ. tom. 6.

¶ 4. Præterea, Consuetudo facit ut non sit peccatum id quod aliàs peccatum esset; sicut * Aug. dicit, quod *habere plures uxores quando mos erat, crimen non erat.* Sed apud quosdam est consuetudo quod in consecrationibus Episcoporum, benedictionibus Abbatum, & ordinationibus Clericorum, pro Chrismate, oleo sancto, & aliis hujusmodi, aliquid detur. Ergo videtur quod hoc non est illicitum.

¶ 5. Præterea, Contingit quandoque quod aliquis malitiosè impedit aliquem vel ab Episcopatu obtinendo, vel aliqua alia dignitate. Sed licet unicuique redimere suam vexationem. Ergo licitum videtur in tali casu pecuniam dare pro Episcopatu, vel aliqua alia Ecclesiastica dignitate.

¶ 6. Præterea, Matrimonium est quoddam Sacramentum: Sed quandoque datur pecunia pro matrimonio. Ergo licitum est Sacramentum vendere.

* qu. 1. ca. *Qui pro pecunia.*

Sed contra est, quod dicitur * 1. quæst. 1. *Qui pro pecunia quenquam consecraverit, alienus sit à sacerdotio.*

CONCLUSIO.

*Pro spiritualium administratione aliquid dare vel accipere tanquam mercedis pretium, simoniacum atque illicitum est, non autem tanquam necessitatis & subventionis stipendium.*

Respondeo dicendum, quòd Sacramenta novæ legis sunt maximè spiritualia, inquantum sunt causa spiritualis gratiæ quæ pretio æstimari non potest, & ejus rationi repugnat quod non gratuito detur. Dispensantur autem Sacramenta per Ecclesiæ ministros, quos oportet à populo sustentari, secundum illud Apostol. 1. ad Cor. 9. *Nescitis quoniam qui in sacrario operantur, quæ de sacrario sunt edunt, & qui altari deserviunt, cum altari participant?* Sic ergo dicendum est, quod accipere pecuniam pro spirituali sacramentorum gratia, est crimen simoniæ, quod nulla consuetudine potest excusari: quia consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino. Per pecuniam autem intelligitur omne illud cujus pretium potest pecunia æstimari, ut Philosophus dicit 4. Ethic. accipere autem aliqua ad sustentationem eorum qui Sacramenta Christi ministrant, secundum ordinationem Ecclesiæ & consuetudines approbatas, non est simonia, neque peccatum. Non enim sumitur tanquam pretium mercedis, sed tanquam stipendium necessitatis. Unde super illud 1. ad Tim. 5. *Qui bene præsunt presbyteri,* &c. dicit † Gl. Aug. (ex cap. 2. libri de Pastoribus) *accipiant sustentationem necessitatis à populo, mercedem dispensationis à Domino.*

† Aug. l. de Pastor. c. 2. circa fin. tom. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod in casu necessitatis quilibet potest baptizare. Et quia nullo modo est peccandum, pro eodem est habendum si Sacerdos absque pretio baptizare non velit, ac si non esset qui baptizaret. Unde ille qui gerit curam pueri, in tali casu licitè potest eum baptizare vel à quocunque alio facere baptizari. Posset tamen licitè aquam à sacerdote emere, quæ est purum elementum corporale. Si autem esset adultus qui baptismum desideraret, & immineret mortis periculum, nec sacerdos eum vellet sine pretio baptizare, deberet, si posset per alium baptizari: Quod si non posset ad alium habere recursum nullo modo deberet pretium pro baptismo dare, sed potius absque baptismo decedere. Suppleretur enim ei ex baptismo flaminis, quod ei ex Sacramento deesset.

Ad secundum dicendum, quod Sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium consecrationis Eucharistiæ, aut Missæ decantandæ (hoc enim esset simoniacum) sed quasi stipendium suæ sustentationis, ut dictum est. *

* In corp.

Ad tertium dicendum, quòd pecunia non exigitur ab eo qui absolvitur, quasi pretium absolutionis (hoc enim esset simoniacum) sed quasi pœna culpæ præcedentis: pro qua fuit excommunicatus.

* In corp. art. & 1. 2. qu. 97. art. 3.

Ad quartum dicendum, quòd sicut dictum est * consuetudo non præjudicat juri naturali vel divino, quo simonia prohibetur. Et ideo, si aliqua ex consuetudine exigantur quasi pretium rei spiritualis, cum intentione emendi vel vendendi, est manifestè simonia & præcipuè, si ab invito exigantur. Si vero exigantur quasi quædam stipendia per consuetudinem approbata, non est simonia, si tamen desit intentio emendi vel vendendi, sed intentio referatur ad solam consuetudinis observantiam, & præcipuè quando aliquis voluntariè solvit. In his tamen omnibus solicitè cavendum est quod habet speciem simoniæ vel cupiditatis, secundum illud Apostoli 1. ad Thess. ult. *Ab omni specie mala abstinete vos.*

Ad quintum dicendum, quòd antequam alicui acquiratur jus in Episcopatu, vel quacunque dignitate vel præbenda per electionem vel provisionem, seu collationem, simoniacum esset adversantium obstacula pecunia redimere: sic enim per pecuniam pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendum. Sed postquam jus alicui jam acquisitum est, licet per pecuniam injusta impedimenta removere.

* Nec completa morte praeven...

Ad sextum dicendum, quòd quidam dicunt quod pro matrimonio licet pecuniam dare, quia in eo non confertur gratia. Sed hoc non est usquequaque verum, ut in * tertia parte hujus operis dicetur (quæst. 42. supplementi art. 3.) Et ideo, aliter dicendum est quòd matrimonium non solum est Ecclesiæ Sacramentum: sed etiam naturæ officium. Et ideo dare pecuniam pro matrimonio, inquantum est naturæ officium, licitum est: inquantum vero est Ecclesiæ Sacramentum, est illicitum: Et ideo secundum jura prohibetur, ne pro benedictione nuptiarum aliquid exigatur (Extra de simonia cap. *Cum in Ecclesia,* ut sup.)

## ARTICULUS III.

*Utrum liceat dare & accipere pecuniam pro spiritualibus actibus.*

4. di. 25. q. 3. ar. 2. qu. 2. & quodl. 8. art. 11.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd licitum sit dare & accipere pecuniam pro spiritualibus actibus. Usus enim prophetiæ est spiritualis actus: sed pro usu prophetiæ olim aliquid debebatur, ut patet 1. Reg. 9. & 3. Reg. 14. Ergo videtur quod liceat dare & recipere pecuniam pro actu spirituali.

¶ 2. Præterea, Oratio, prædicatio, laus divina, sunt actus maximè spirituales. Sed ad impetrandum orationum suffragia, pecunia datur sanctis viris, secundum illud Luc. 16. *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis.* Prædicatoribus etiam spiritualia seminantibus, temporalia debentur secundum Apostolum 1. Cor. 9. Celebrantibus etiam divinas laudes in Ecclesiastico officio, & processiones facientibus, aliquid datur: & quandoque annui redditus ad hoc assignantur. Ergo licitum est pro spiritualibus actibus accipere aliquid.

¶ 3. Præterea, Scientia non est minus spiritualis quam potestas. Sed pro usu scientiæ licet pecuniam accipere; sicut advocato licet vendere justum patrocinium, & medico consilium sanitatis, & magistro officium doctrinæ. Ergo pari ratione videtur quod liceat prælato aliquid accipere pro usu spiritualis suæ potestatis, purà pro correctione, vel dispensatione, vel aliquo hujusmodi.

¶ 4. Præterea, Religio est status spiritualis perfectionis. Sed in aliquibus monasteriis aliquid ab his qui recipiuntur, exigitur. Ergo licet pro spiritualibus aliquid exigere.

Sed contra est, quod dicitur 1. quæst. 1. *quidquid invisibilis gratiæ consolatione tribuitur, nunquam quæstibus vel quibuslibet præmiis venundari penitus debet.* Sed omnia hujusmodi spiritualia per invisibilem gratiam tribuuntur. Ergo non licet ea quæstibus vel præmiis venundari.

CONCLUSIO.

*Accipere vel dare aliquid ad sustentationem eorum qui spiritualia ministrant, modo absit emptionis vel venditionis intentio, illicitum minimè est.*

Respondeo dicendum, quòd sicut Sacramenta dicuntur spiritualia, quia spiritualem conferunt gratiam, ita etiam quædam alia dicuntur spiritualia, quia ex spirituali gratia procedunt, & ad eam disponunt, quæ tamen per hominum ministerium exhibentur, quos oportet à populo sustentari, cui spiritualia administrant, secundum illud 1. Cor. 9. *Quis militat suis stipendiis unquam; Quis pascit gregem, & de lacte gregis non manducat.* Et ideo, vendere quod spirituale est in hujusmodi actibus, aut emere, simoniacum est: Sed accipere aut dare aliquid pro sustentatione ministrantium spiritualia, secundum ordinationem Ecclesiæ, & consuetudinem approbatam, licitum est: ita tamen quod desit intentio emptionis vel venditionis, & quod ab invitis non exigatur per spiritualium subtractionem, quæ sunt exhibenda. Hoc enim haberet quandam venditionis speciem: Gratis tamen spiritualibus prius exhibitis licitè possunt statutæ & consuetæ oblationes, & quicunque alii proventus, exigi à nolentibus & valentibus solvere, auctoritate superioris interveniente.

† Post medium commenta rij ad 3. c. Michea. 1.6.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut † Hieron. dicit super Michæam munera quædam sponte exhibebantur bonis prophetis ad sustentationem ipsorum, non quasi ad emendum prophetiæ usum: quem tamen pseudoprophetæ retorquebant ad quæstum.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui dant eleemosynas pauperibus, ut orationum ab ipsis suffragia impetrent, non eo tenore dant quasi intendentes orationes emere; sed per gratuitam beneficentiam pauperum animos provocant ad hoc quod pro eis gratis, & ex charitate orent. Prædicantibus etiam temporalia debentur ad sustentationem prædicantium, non autem ad emendum prædicationis verbum. Unde super illud 1. ad Tim. 5. *Qui bene præsunt presbyteri,* &c. dicit † Gloss. *Necessitatis est accipere unde vivitur, charitatis est præbere: non tamen venale est Evangelium ut pro his prædicetur: Si enim sic vendunt, magnam rem vili vendunt pretio.* Similiter etiam aliqua temporalia dantur Deum laudantibus in celebratione Ecclesiastici officii, sive pro vivis, sive pro mortuis; non quasi pretium, sed quasi sustentationis stipendium. Et eo etiam tenore pro processionibus faciendis in aliquo funere, aliquæ eleemosynæ recipiuntur. Si autem hujusmodi pacto interveniente fiant, aut etiam cum intentione emptionis vel venditionis, simoniacum esset. Unde illicita esset ordinatio, si in aliqua Ecclesia statueretur, quod non fieret processio in funere alicujus, nisi solveret certam pecuniæ quantitatem: quia per tale statutum præcluderetur via gratis officium pietatis aliquibus impendendi. Magis autem licita esset ordinatio, si statueretur quod omnibus certam eleemosynam dantibus talis honor exhiberetur; quia per hoc non præcluderetur via aliis exhibendi: & præterea, prima ordinatio habet speciem exactionis, secunda autem habet speciem gratuitæ recompensationis.

† Est August. in lib. de Pastor. cap. 2. non longè a fine, tom. 9.

Ad tertium dicendum, quòd ille cui committitur spiritualis potestas, ex officio obligatur ad usum potestatis sibi commissæ in spiritualium dispensatione, & etiam pro sua sustentatione statuta stipendia habet ex redditibus Ecclesiæ. Et ideo, si aliquid acciperet pro usu spiritualis potestatis, non intelligeretur locare operas suas quas ex debito suscepti officii deberet impendere, sed intelligeretur vendere ipsum spiritualis gratiæ usum. Et propter hoc, non licet pro quacunque dispensatione aliquid accipere. Nec etiam pro hoc quod vices suas committant: nec etiam pro hoc

quod subditos corrigant, vel à corrigendo desistant. Licet tamen eis accipere procurationes, quando subditos visitant non quasi pretium correctionis, sed quasi debitum stipendium. Ille autem qui habet scientiam, & non suscepit eum hoc officium ex quo obligetur aliis usum scientiæ impendere, licitè potest pretium suæ doctrinæ vel consilij accipere; non quasi veritatem aut scientiam vendens, sed quasi operas suas locans. Si autem ex officio ad hoc teneretur, intelligeretur ipsam vendere veritatem, unde graviter peccaret. Sicut patet in illis qui instituuntur in aliquibus Ecclesiis ad docendum Clericos Ecclesiæ, & alios pauperes, pro quo ab Ecclesia beneficium recipiunt; à quibus non licet eis aliquid recipere, nec ad hoc quod doceant, nec ad hoc quod aliqua festa faciant, vel prætermittant.

Ad quartum dicendum, quòd pro ingressu monasterij non licet aliquid exigere vel accipere quasi pretium: Licet tamen, si monasterium sit tenue quod non sufficiat ad tot personas nutriendas, gratis quidem ingressum monasterij exhibere, sed accipere aliquid pro victu personæ quæ in monasterio fuerit recipienda, si ad hoc non sufficiant monasterii opes: Similiter etiam licitum est, si propter devotionem quam aliquis ad monasterium ostendit, largas eleemosynas faciendo, facilius in monasterio recipiatur: Sicut etiam licitum est aliquem è converso provocare ad devotionem monasterij per temporalia beneficia, ut ex hoc inclinetur ad monasterij ingressum, licet non sit illicitum ex pacto aliquid dare vel recipere pro ingressu monasterij, ut habetur 1. quæst. 2. cap. *Quam pio*.

### Articulus IV.

*Vtrum sit licitum pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa.*

*Sup. art. 18 ad 6. Et 4. di. 25. qu. 1. ar. 2. q. 3.* Ad quartum sic proceditur. Videtur quod licitum sit pecuniam accipere pro his quæ sunt spiritualibus annexa. Omnia enim temporalia videntur spiritualibus esse annexa, quia temporalia sunt quærenda propter spiritualia. Si ergo non licet vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa, nihil temporale vendere licebit: quod patet esse falsum.

¶ 2. Præterea, Nihil videtur magis esse spiritualibus annexum quam vasa consecrata: Sed calicem licet vendere pro redemptione captivorum, ut * Ambros. dicit. Ergo licitum est vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa. ** l. 2. de Offi. ca. 28. t. 1.*

¶ 3. Præterea, Spiritualibus annexa dicuntur jus sepulturæ, jus patronatus, & jus primogenituræ secundum antiquos (quia primogeniti ante legem, sacerdotis officio fungebantur) & etiam jus accipiendi decimas. Sed Abraham emit ab Ephron speluncam duplicem in sepulturam, ut habetur Genes. 23. Iacob autem emit ab Esau jus primogenituræ, ut habetur Genes. 25. Ius etiam patronatus transit cum re vendita, & in feudum conceditur: decimæ etiam concessæ sunt quibusdam militibus, & redimi possunt; prælati etiam interdum retinent sibi ad tempus fructus præbendarum quas conferunt, cum tamen præbendæ sint spiritualibus annexæ. Ergo licet emere, & vendere ea quæ sunt spiritualibus annexa.

Sed contra est, quod dicit † Paschalis Papa, & habetur 1. qu. 3. cap. *Si quis objecerit* (ut art. 1. ad 6. suprà) *Quisquis horum alterum vendit sine quo nec alterum provenit, neutrum invenditum derelinquit. Nullus ergo emat Ecclesiam, vel præbendam, vel aliquid Ecclesiasticum.* *† l. 5. q. 3. c. Si quis objecerit.*

### Conclusio.

*Pecuniam accipere pro iis quæ spiritualibus ita annexa sunt, ut ex spiritualibus pendeant, illicitum est: pro his verò, quæ sic spiritualibus annectuntur, ut ad illa ordinata, potest pecunia recipi.*

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest esse annexum spiritualibus dupliciter. Vno modo, sicut ex spiritualibus dependens: sicut habere beneficia Ecclesiastica, dicitur spiritualibus annexum, quia non competit nisi habenti officium clericale. Unde hujusmodi nullo modo possunt esse sine spiritualibus. Et propter hoc ea nullo modo vendere licet: quia eis venditis intelliguntur etiam spiritualia venditioni subjici. Quædam autem sunt annexa spiritualibus, inquantum ad spiritualia ordinantur, sicut jus patronatus, quod ordinatur ad præsentandum Clericos ad Ecclesiastica beneficia: & vasa sacra, quæ ordinantur ad Sacramentorum usum. Unde hujusmodi non præsupponunt spiritualia, sed magis ea ordine temporis præcedunt. Et ideo aliquo modo vendi possunt, non autem inquantum sunt spiritualibus annexa.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia temporalia annectuntur spiritualibus, sicut fini. Et ideo ipsa quidem temporalia vendere licet, sed ordo eorũ ad spiritualia sub venditione cadere non debet.

Ad secundum dicendum, quòd etiam vasa sacra sunt spiritualibus annexa, sicut fini: & ideo eorum consecratio vendi non potest: tamen pro necessitate Ecclesiæ & pauperum, materia eorum vendi potest: dummodo præmissa oratione prius confringantur; quia post confractionem non intelliguntur esse vasa sacra, sed purum metallum. Unde si ex eadem materia similia vasa iterum integrarentur, indigerent iterum consecrari.

Ad tertium dicendum, quòd spelunca duplex quam Abraham emit in sepulturam, non habetur quod erat consecrata ad sepeliendum: & ideo licebat Abrahæ terram illam emere ad usum sepulturæ, ut ibi institueret sepulchrum, sicut etiam nunc liceret emere aliquem agrum communem ad instituendum ibi cœmeterium vel etiam Ecclesiam. Tamen quia etiam apud gentiles loca sepulturæ deputata, religiosa reputabantur, si Ephron pro loco sepulturæ intendit pretium accipere, peccavit vendens, licet Abraham non peccaverit emens, quia non intendebat emere nisi terram communem. Licet enim etiam nunc terram ubi quondam fuit Ecclesia, vendere aut emere in casu necessitatis, sicut & de materia sacrorum vasorum * dictum est. Vel excusatur Abraham, quia in hoc redemit suam vexationem. Quamvis enim Ephron gratis ei sepulturam offerret, perpendit tamen Abraham quod gratis recipere sine ejus offensa non posset. ** In solut. præc. argum.*

Ius autem primogenituræ debebatur Iacob ex divina electione secundum illud Malach. 1. *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* Et ideo Esau peccavit primogenita vendens: Iacob autem non peccavit emendo, quia intelligitur suam vexationem redemisse. Ius autem patronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari, sed transit cum villa quæ venditur vel conceditur. Ius autem spirituale accipiendi decimas, non conceditur laicis, sed tantummodo res temporales quæ nomine decimæ dantur, ut suprà * dictum est (qu. 88. art. 3.) ** qu. 88. art. 3.*

Circa collationem verò beneficiorum, sciendum est, quod si Episcopus antequam beneficium alicui conferat, ob aliquam causam ordinaverit aliquid subtrahendum de fructibus beneficij conferendi, & in pios usus expendendum, non est illicitum. Si verò ab eo cui beneficium confert, requirit aliquid sibi exhiberi de fructibus illius beneficij, idem est ac si aliquod munus ab eo exigeret, & non caret vitio simoniæ.

### Articulus V.

*Vtrum liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio, vel à lingua.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod liceat spiritualia dare pro munere quod est ab obsequio vel à lingua. Dicit n. * Greg. in registro, *Ecclesiasticis utilitatibus deservientes Ecclesiastica dignum est remuneratione gaudere.* Sed deservire Ecclesiasticis utilitatibus pertinet ad munus ab obsequio: Ergo videtur quod licitum sit pro obsequio accepto Ecclesiastica beneficia largiri. *4. d. 25. q. 3. ar. 3. * l. 3. c. 37. in princip.*

¶ 2. Præterea, Sicut carnalis videtur esse intentio si quis alicui det beneficium Ecclesiasticum pro suscepto servitio, ita etiam si quis det intuitu consanguinitatis. Sed hoc non videtur esse simoniacum, quia non est ibi emptio vel venditio: Ergo nec primum.

¶ 3. Præterea, Id quod solum ad preces alicujus fit, gratis fieri videtur, & ita non videtur locum habere simonia, quæ in emptione vel venditione consistit. Sed *munus à lingua* intelligitur, si quis ad preces alicuius Ecclesiasticum beneficium conferat: Ergo hoc non est simoniacum.

¶ 4. Præterea, Hypocritæ spiritualia opera faciunt ut laudem humanam consequantur, quæ ad munus linguæ pertinere videtur, nec tamen hypocritæ dicuntur simoniaci. Non ergo per munus à lingua simonia contrahitur.

Sed contra est, quod * Vrbanus Papa dicit: *Quisquis res Ecclesiasticas non ad quod instituta sunt, sed ad propria lucra, munere linguæ vel indebiti obsequij, vel pecunia, largitur vel adipiscitur, simoniacus est.* ** Habetur 1. qu. c. Salvator, ante medium.*

### Conclusio.

*Sicut accipientes pecuniã pro spiritualibus simoniaci sunt, ita quodvis munus linguæ vel obsequij recipientes, simoniaci censentur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1.) * nomine pecuniæ intelligitur cuiuscunque pretium quod pecunia mensurari potest. Manifestum est autem quod obsequium hominis ad aliquam utilitatem ordinatur, quæ potest pretio pecuniæ æstimari: Vnde & pecuniaria mercede ministri conducuntur. Et ideo, idem est quod aliquis det rem spiritualem pro aliquo obsequio temporali exhibito vel exhibendo, ac si daret pro pecunia data vel promissa, qua illud obsequium æstimari posset. Similiter etiam quod aliquis satisfaciat precibus alicuius ad temporalem gratiam quærendam ordinatur ad aliquam utilitatem quæ potest pecuniæ pretio æstimari Et ideo, sicut contrahitur simonia accipiendo pecuniam, vel quamlibet aliam rem exteriorem, quod pertinet ad munus à manu: ita etiam contrahitur per munus *à lingua* vel *ab obsequio*. ** Art. 2. huius q.*

Ad primum ergo dicendum, quòd si aliquis clericus alicui prælato impendat obsequium honestum & ad spiritualia ordinatum (putà ad Ecclesiæ utilitatem, vel ministrorum eius auxilium) ex ipsa devotione obsequij redditur dignus Ecclesiastico beneficio, sicut & propter alia bona opera. Vnde non intelligitur esse *munus ab obsequio*. Et in hoc casu loquitur Greg. Si verò sit inhonestum obsequium, vel ad carnalia ordinatum (putà quia servivit prælato ad utilitatem consanguineorum suorum vel patrimonij sui, vel ad aliquid hujusmodi) erit munus ab obsequio, & est simoniacum.

Ad secundum dicendum, quòd si aliquis aliquid spirituale alicui conferat gratis propter consanguinitatem, vel quamcunque carnalem affectionem, est quidem illicita & carnalis collatio, non tamẽ simoniaca, quia nihil ibi accipitur: Vnde hoc non pertinet ad contractum emptionis & venditionis, in quo fundatur simonia. Si tamen aliquis det beneficium Ecclesiasticum alicui hoc pacto vel intentione, ut exinde suis consanguineis provideat; est manifesta simonia.

Ad tertium dicendum, quòd *munus à lingua* dicitur vel ipsa laus pertinens ad favorem humanum, qui sub pretio cadit, vel etiam preces ex quibus acquiritur favor humanus, vel contrarium evitatur. Et ideo, si aliquis principaliter ad hoc intendit, simoniam committit. Videtur autem ad hoc principaliter intendere, qui preces pro indigno porrectas exaudit: Vnde ipsum factum est simoniacum. Si autem preces pro digno porrigantur, ipsum factum non est simoniacum: quia subest debita causa ex qua illi, pro quo preces porriguntur, spirituale aliquid conferatur: tamen potest esse simonia in intentione, si non attendatur ad dignitatem personæ, sed ad favorem humanum. Si verò aliquis pro se rogat ut obtineat curam animarum, ex ipsa præsumptione redditur indignus, & sic preces sunt pro indigno. Licitè tamen potest aliquis, si sit indigens,

indigens, pro se beneficium Ecclesiasticum petere sine cura animarum.

AD QUARTUM dicendum, quòd hypocrita non dat aliquid spirituale propter laudem, sed solum demonstrat, & simulando magis furtive surripit laudem humanam, quam emat. Unde non videtur pertinere ad vitium simoniæ.

### ARTICULUS VI.

*Utrum sit conveniens simoniaci pœna, ut privetur eo quod per simoniam acquisivit.*

1.d.25. q.3.a.1. q.1. ad 1. AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens simoniaci pœna ut privetur eo quod per simoniam acquisivit. Simonia enim committitur ex eo quod alicujus muneris interventu spiritualia acquiruntur; sed quædam sunt spiritualia quæ semel adepta non possunt amitti, sicut omnes characteres qui per aliquam consecrationem imprimuntur. Ergo non est conveniens pœna, ut quis privetur eo quod simoniacè acquisivit.

¶ 2. Præterea, Contingit quandoque quod ille qui est Episcopatum per simoniam adeptus, præcipiat subdito ut ab eo recipiat ordines: & videtur quod ei debeat obedire quamdiu ab Ecclesia toleratur. Sed nullus debet aliquid recipere ab eo qui non habet potestatem conferendi. Ergo Episcopus non amittit Episcopalem potestatem, si eam simoniacè acquisivit.

¶ 3. Præterea, Nullus debet puniri pro eo quod non est factum eo sciente & volente: quia pœna debetur peccato quod est voluntarium; ut ex suprà * dictis patet (1.2.qu.74. art.1.) Contingit autem quandoque quod aliquis simoniacè consequitur aliquid spirituale procurantibus aliis, eo nesciente & nolente. Ergo non debet puniri per privationem ejus quod ei collatum est.

* 1.2.q. 74. ar.1. & 1.& q.71. ar. 5.& 6.

¶ 4. Præterea, Nullus debet se portare commodum de suo peccato: Sed si ille qui consecutus est beneficium Ecclesiasticum per simoniam, restitueret quod percepit, quandoque hoc redundaret in utilitatem eorum qui fuerunt simoniæ participes, puta quando Prælatus & totum collegium in simoniam consensit. Ergo non semper est restituendum quod per simoniam acquiritur.

¶ 5. Præterea, Quandoque aliquis per simoniam in aliquo monasterio recipitur, & votum solemne ibi facit profitendo: Sed nullus debet absolvi ab obligatione voti propter culpam commissam: Ergo non debet monachus quod simoniacè acquisivit, amittere.

¶ 6. Præterea, Exterior pœna in hoc mundo non infligitur pro interiori motu cordis, de quo solius Dei est judicare: Sed simonia committitur ex sola intentione vel voluntate, unde & per voluntatem diffinitur, ut dictum est (art.1.) * Ergo non debet semper aliquis privari eo quod simoniacè acquisivit.

* Art.1. hujus q.

¶ 7. Præterea, Multò majus est promoveri ad majora bona quam in susceptis permanere: Sed quandoque simoniaci ex dispensatione promoventur ad majora. Ergo non semper debent susceptis privari.

* 1.q.1.c. Si quis Episcopus. SED CONTRA est, quod dicitur * 1.q.1. cap. *Si quis Episcopus* (ex concilio Chalcedonensi c.2.) *Qui ordinatus est simoniacè, nihil ex ordinatione vel promotione quæ est per negotiationem facta, proficiat: sed sit alienus à dignitate vel solicitudine, quam pecuniis acquisivit.*

### CONCLUSIO.

*Simoniaci pœna condigna est, ut his bonis privetur, quæ per simoniam acquisivit.*

RESPONDEO dicendum, quod nullus potest licitè retinere id quod contra voluntatem Domini acquisivit, puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret aliquid contra voluntatem & ordinationem domini sui, ille qui acciperet, licitè retinere non posset. Dominus autem, cujus Ecclesiarum Prælati sunt dispensatores & ministri, ordinavit ut spiritualia gratis darentur, secundum illud Matth. 10. *Gratis accepistis, gratis date.* Et ideo qui muneris interventu spiritualia quæcunque assequitur, ea licitè retinere non potest. Insuper autem simoniaci tam vendentes, quam ementes spiritualia: aut etiam mediatores, aliis pœnis puniuntur, scilicet infamia & depositione, si sint Clerici, & excommunicatione, si sint laici, ut habetur 1. q.1. Cap. * *Si quis Episcopus.*

* 1.q.1. Si quis Episcopus, sumitur ex Concilii Chalcedonensis can.2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ille qui simoniacè recipit sacrum ordinem, recipit quidem characterem ordinis propter efficaciam Sacramenti, non tamen recipit gratiam, neque ordinis executionem: eo quod quasi furtivè suscepit characterem contra principalis domini voluntatem. Et ideo est ipso jure suspensus & quoad se, ut scilicet de executione sui ordinis se non intromittat, & quo ad alios, ut scilicet nullus ei communicet in ordinis executione, sive sit peccatum ejus publicum, sive occultum. Nec potest repetere pecuniam quam turpiter dedit, licet alius injustè detineat. Si verò sit simoniacus, quia contulit ordinem simoniacè, vel quia dedit vel recepit beneficium simoniacè, vel fuit mediator simoniæ, si est publicum, est ipso jure suspensus, & quoad se, & quoad alios. Si autem est occultum, est suspensus ipso jure quoad se tantum, non autem quoad alios.

AD SECUNDUM dicendum, quòd nec propter præceptum ejus, nec etiam propter excommunicationem, debet aliquis recipere ordinationem ab Episcopo, quem scit simoniacè promotum. Et si ordinetur, non recipit ordinis executionem, etiamsi ignoraret eum esse simoniacum, sed indiget dispensatione. Quamvis quidam dicant, quod si non potest probare eum esse simoniacum, debet obedire recipiendo ordinem, sed non debet exequi sine dispensatione. Sed hoc absque ratione dicitur, quia nullus debet obedire alicui ad communicandum sibi in facto illicito: Ille autem qui est ipso jure suspensus & quoad se, & quoad alios, illicitè confert ordinem: Unde nullus debet sibi communicare, recipiendo ab eo quacunque ex causa. Si autem ei non constat, non debet credere peccatum alterius, & ita cum bona conscientia debet ab eo ordinem recipere. Si autem Episcopus sit simoniacus aliquo alio modo, quam per promotionem suam simoniacè factam, potest ab eo ordinem recipere, si sit occultum, quia non est suspensus quo ad alios, sed solum quo ad seipsum, ut * dictum est.

* In solut. ad præced. argum.

AD TERTIUM dicendum, quod hoc quod aliquis privetur eo quod accepit, non solum est pœna peccati, sed etiam quandoque est effectus acquisitionis injustæ: putà, cùm aliquis emit rem aliquam ab eo qui vendere non potest. Et ideo, si aliquis scienter & propria sponte simoniacè accipiat ordinem, vel Ecclesiasticum beneficium, non solum privatur eo quod accepit ut scilicet careat executione ordinis, & beneficium resignet cum fructibus inde perceptis; sed etiam ulterius punitur: quia notatur infamia (ut dicitur cap. *si quis præbendas*, causâ 1. quæst. 3.) Et tenetur ad restituendos fructus non solum perceptos, sed etiam eos qui percipi potuerunt à possessore diligenti: (Quod tamen intelligendum est de fructibus qui supersunt, deductis expensis factis causa fructuum) exceptis fructibus illis, qui aliàs expensi sunt in utilitatem Ecclesiæ. Si verò eo nec volente nec sciente, per alios alicujus promotio simoniacè procuratur, caret quidem ordinis executione, & tenetur resignare beneficium quod est consecutus cum fructibus extantibus: non autem tenetur restituere fructus consumptos, quia bona fide possedit, nisi fortè inimicus ejus fraudulenter pecuniam daret pro alicujus promotione, vel nisi ipse expressè contradixerit: Tunc enim non tenetur ad renunciandum, nisi fortè postmodum pacto consenserit, solvendo quod fuit promissum.

AD QUARTUM dicendum, quod pecunia vel possessio, vel fructus simoniacè accepti, debent restitui Ecclesiæ in cujus injuriam data fuerunt: non obstante quod prælatus vel aliquis de collegio illius Ecclesiæ, fuit in culpa: quia eorum peccatum non debet aliis nocere: ita tamen quod quantum fieri potest, ipsi qui peccaverunt inde commodum non consequantur. Si verò Prælatus & totum Collegium sunt in culpa, tunc debet, cum auctoritate superioris, vel pauperibus, vel alteri Ecclesiæ erogari.

AD QUINTUM dicendum, quòd si aliqui sunt in monasterio simoniacè recepti, debent abrenuntiare. Et si, eis scientibus commissa est simonia post consilium generale, sine spe restitutionis de monasterio suo expelluntur, & ad agendam perpetuam pœnitentiam sunt in arctiori regula ponendi, vel in aliquo loco ejusdem ordinis, si arctior ordo non invenitetur: Si verò hoc fuit ante consilium, debent in aliis locis ejusdem ordinis collocari. Et si hoc fieri non potest, dispensativè debent in eisdem monasteriis recipi, ne in sæculo evagentur: mutatis tamen prioribus locis, & inferioribus assignatis. Si vero ipsis ignorantibus sivè ante Consilium, sive post sint simoniacè recepti, post quam renuntiaverint, possunt de novo recipi, locis mutatis, ut dictum est *.

* In hac solut.

AD SEXTUM dicendum, quòd quoad Deum sola voluntas facit simoniacum, sed quoad pœnam Ecclesiasticam exteriorem, non punitur ut simoniacus, ut abrenuntiare teneatur, sed debet de mala intentione pœnitere.

AD SEPTIMUM dicendum, quòd dispensare cum eo qui est beneficiatus simoniacè scienter, solus Papa potest. In aliis autem casibus: potest etiam Episcopus dispensare: ita tamen quod prius abrenuntiet quod simoniacè acquisivit, & tunc dispensationem consequatur, vel *parvam*, ut habeat laicam communionem, vel *magnam*: ut post pœnitentiam, in alia Ecclesia in suo ordine remaneat, vel *majorem*, ut remaneat in eadem, sed in minoribus ordinibus, vel *maximam*, ut in eadem Ecclesia etiam majores ordines exequatur, non tamen prælationem accipiat.

## QUÆSTIO CI.

*De pietate, in quatuor articulos divisa.*

DEinde post religionem considerandum est de pietate, cujus opposita vitia ex ipsius consideratione innotescunt.

¶ Circa pietatem ergo quæruntur quatuor:

¶ Primò, ad quos pietas se extendat.

¶ Secundò, quid per pietatem aliquibus exhibeatur.

¶ Tertiò, utrum pietas sit specialis virtus.

¶ Quartò, utrum religionis obtentu sit pietatis officium prætermittendum.

## QUÆSTIONIS CI, De Pietate, Quadrifariam partitæ,

### AXIOMA.

3 *Pietas est justitiæ pars quædam, qua Deo, in primis, de-*
1 *inde, parentibus & patriæ, debitus cultus officiúmque*
2 *tribuitur: estque tanta hujus virtutis excellentia, atque*
4 *dignitas, ut ejus officia in parentes, religionis occasio-*
*ne nequaquam sint prætermittenda.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum pietas se extendat ad determinatas personas aliquorum hominum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd pietas non se extendat ad determinatas personas aliquorū hominū. Dicit enim *Aug. in 10. de Civ. Dei (c.1.) quod pietas propriè Dei cultus intelligi solet, quam Græci eusébia vocant. Sed Dei cultus non dicitur

Infra, d. 33. q.3. ar.4. q.1. con. & ad secundum & 1. Tim. 4 leg. 2. & col. 1. * l. 10. c. 1. à med tom. 5.

per comparationem ad homines, sed solum ad Deum. Ergo pietas non se extendit determinatè ad aliquas hominum personas.

¶ 2. Præterea, Gregor. dicit in 1. * Moralium, *pietas in die suo convivium exhibet, quia cordis viscera misericordiæ operibus replet.* Sed opera misericordiæ sunt omnibus exhibenda, ut patet per Aug. in † 1. de Doct. Christ. (cap. 30.) Ergo pietas non se extendit determinatè ad aliquas speciales personas.

* lib. 1. c. 32. parum ante med. tom. 1.
† lib. 1. c. 30 parum ante med. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Multæ sunt aliæ in humanis rebus communicationes præter consanguineorum & concivium communicationem, ut patet per Philosophum in * 8. Ethic. & super quamlibet earum aliqua amicitia fundatur, quæ videtur esse pietatis virtus, ut dicit Gloss. † 2. ad Tim. 3. super illud, *Habentes quidem speciem pietatis.* Ergo non solum ad consanguineos & concives pietas se extendit.

* lib. 8 c. 11 & 12 tom. 5.
† Gloss. Interlin. ibid.

SED CONTRA est, quod Tullius dicit * in sua Rhetor. quod *pietas est, per quam sanguine junctis patriæque benevolis officium & diligens tribuitur cultus.*

* l. 2. de inventione, in fi. l. 4. ante fi. lib.

CONCLUSIO.

*Ad certas & determinatas personas videlicet ad parentes, consanguineos & ad conterraneos, pietas sese extendit.*

RESPONDEO dicendum, quòd homo efficitur diversimodè aliis debitor, secundum eorum diversam excellentiam, & diversa beneficia ab eis suscepta. In utroque autem Deus summum obtinet locum, qui & excellentissimus est, & est nobis essendi & gubernationis primum principium. Secundariò verò nostri *esse* & gubernationis principia sunt parentes & patria, à quibus, & in qua nati, & nutriti sumus. Et ideo, post Deum est homo maximè debitor parentibus & patriæ. Unde sicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere, ita secundariò gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus & patriæ. In cultu autem parentum, includitur cultus omnium consanguineorum, qui etiam *consanguinei* ex hoc dicuntur quod ex eisdem parentibus processerunt, ut patet per Phil. in 8. * Ethic. In cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium concivium & omnium patriæ amicorum. Et ideo ad hoc pietas principaliter se extendit.

* l. 8. cap. 12. to. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in majori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur, includit in se, sicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus. Unde dicitur Mal. 1. *Si ego pater, ubi est honor meus*: Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut Aug. dicit in 10. de Civit. Dei * (cap. 1. ubi supra) *More vulgi nomen pietatis etiam in operibus misericordiæ frequentatur. Quod ideo arbitror evenisse, quia hæc fieri præcipuè mandat Deus, quæ sibi præ sacrificiis placere testatur, ex qua consuetudine factum est ut Deus ipse pius dicatur.*

* l. 10. c. 1. a med. tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd communicationes consanguineorum & concivium magis referuntur ad principia nostri *esse*, quàm aliæ communicationes. Et ideo ad has nomen pietatis magis extenditur.

ARTICULUS II.

*Utrum pietas exhibeat parentibus sustentationem.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod pietas non exhibeat parentibus sustentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud præceptum decalogi, *Honora patrem tuum & matrem tuam.* Sed ibi non præcipitur nisi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet sustentationem parentibus exhibere.

¶ 2. Præterea, Illis homo debet thesaurizare, quos tenetur sustentare: Sed secundum Apostolum (ut habetur 2. ad Cor. 12.) *filij non debent thesaurizare parentibus.* Ergo non tenentur eos per pietatem sustentare.

¶ 3. Præterea, Pietas non solum extendit se ad parentes, sed etiam ad alios consanguineos & concives, ut dictum est. * Sed non tenetur aliquis omnes consanguineos & concives sustentare: Ergo nec etiam tenetur ad sustentationem parentum.

* Art. præc.

SED CONTRA est, quod Dominus Matth. 15. redarguit Pharisæos quod impediebant filios ne parentibus sustentationem exhiberent.

CONCLUSIO.

*Quamquam pietatis officio, honor parentibus per se sit exhibendus, oportet tamen, ut ex pietate beneficium subventionis ac substentationis præstetur parentibus necessitatem patientibus.*

RESPONDEO dicendum, quòd parentibus & concivibus aliquid debetur dupliciter: Uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem debetur eis id quod decet patrem inquantum pater est, qui cum sit superior quasi principium filij existens, debetur ei à filio reverentia & obsequium. Per accidens autem aliquid debetur patri, quod decet eum accipere secundum aliquid quod ei accidit, putà si sit infirmus, quod visitetur, & eius curationi intendatur, si sit pauper, quod sustentetur: & sic de aliis huiusmodi, quæ omnia sub debito obsequio continentur. Et ideo * Tullius dicit quòd *pietas exhibet & officium & cultum*; ut officium referatur ad obsequium: cultus verò ad reverentiam sive honorem: quia ut dicit Aug. in † 10. de Civ. Dei, *Dicimur colere homines quos honorificâ vel recordatione, vel præsentiâ frequentamus.*

* l. 2. de inventione in fi. 4. ante fi. lib.
† l. 10. c. 1. in med. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in honoratione parentum intelligitur omnis subventio quæ debet parentibus exhiberi, ut Dominus interpretatur Matth. 15. Et hoc ideo, quia subventio fit patri ex debito; tanquam maiori.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quia pater habet rationem principij, filius autem habet rationem à principio existentis: ideo per se patri convenit, ut subveniat filio: & propter hoc non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens ratione alicujus necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare quasi in longinquum: quia naturaliter non parentes filiorum, sed filij parentum sunt successores.

AD TERTIUM dicendum, quòd cultus & officium, ut Tullius dicit (ubi sup.) * debetur omnibus sanguine junctis & patriæ benevolis: Non tamen æqualiter omnibus, sed præcipuè parentibus; Aliis autem, secundum propriam, facultatem & decentiam personarum.

* l. 2. de inventione, in fi. 4. ante fi. lib.

ARTICULUS III.

*Utrum pietas sit specialis virtus ab aliis distincta.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd pietas non sit specialis virtus ab aliis distincta. Exhibere enim obsequium & cultum aliquibus, ex amore procedit: Sed hoc pertinet ad pietatem: Ergo pietas non est virtus à charitate distincta.

¶ 2. Præterea, Cultum Deo exhibere est proprium religionis: Sed etiam pietas exhibet cultum Deo, ut dicit Aug. † 10. de Civit. Dei (ubi sup.) Ergo pietas non distinguitur à religione.

† l. 10. c. 1. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Pietas quæ exhibet cultum & officium patriæ, videtur esse idem cum iustitia legali, quæ respicit bonum commune, Sed iustitia legalis est virtus generalis, ut patet per Philos. in 5. Eth. (& ostensum est suo loco) † Ergo pietas non est virtus specialis.

† lib 5. Eth. c. 1. & 2.

SED CONTRA est, quod ponitur à Tullio * pars justitiæ (ubi sup.)

* lib. 2. de inventione in fi. 4. ante fi. lib.

CONCLUSIO.

*Pietas, specialis est virtus, qua quis officium & cultum exhibet parentibus, & patriæ & consanguineis.*

RESPONDEO dicendum, quòd aliqua virtus, specialis est ex hoc quod respicit aliquod obiectum secundum aliquam specialem rationem. Cum autem ad rationem iustitiæ pertineat quod debitum alij reddat, ubi invenitur specialis ratio debiti alicui personæ, ibi est specialis virtus. Debetur autem aliquid alicui specialiter quia est connaturale principium producens in *esse*, & gubernans. Hoc autem principium respicit pietas, inquantum parentibus, & patriæ, & his qui ad hæc ordinantur, officium & cultum impendit: & ideo pietas est specialis virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut religio est quædam protestatio fidei, spei & charitatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum; ita etiam pietas est quædam protestatio charitatis, quam quis habet ad parentes & ad patriam.

AD SECUNDUM dicendum, quod Deus longè ex excellentiori modo est principium essendi & gubernationis, quam pater vel patria: & ideo alia virtus est religio (quæ cultum Deo exhibet) à pietate, quæ exhibet cultum parentibus & patriæ. Sed ea quæ sunt creaturarum, per quandam superexcellentiam & causalitatem transferuntur in Deum, ut Dionys. dicit in lib. † de div. nom. Unde per excellentiam *pietas* cultus Dei nominatur, sicut & Deus excellenter dicitur *Pater noster*.

† Et c. 1. habetur.

AD TERTIUM dicendum, quòd pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium; Sed iustitia legalis respicit bonum patriæ, secundum quod est bonum commune. Et ideo iustitia legalis magis habet quod sit virtus generalis, quam pietas.

ARTICULUS IV.

*Utrum occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd occasione religionis sint prætermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim Dominus Luc. 14. *Si quis venit ad me, & non odit patrem suum & matrem, & uxorem, & filios, & fratres, & sorores, adhuc autem & animam suam, non potest meus esse discipulus.* Unde & in laudem Iacobi & Ioannis, Matth. 4. dicitur quod relictis retibus & patre, secuti sunt Christum. Et in laudem Levitarum dicitur Deuter. 33. *qui dixerit patri suo & matri suæ*, Nescio vos: *& fratribus suis*, ignoro vos: *& nescierunt filios suos, hi custodierunt eloquium tuum.* Sed ignorando parentes & alios consanguineos, vel etiam odiendo eos, necesse est quod prætermittantur pietatis officia: Ergo propter religionem officia pietatis sunt prætermittenda.

¶ 2. Præterea, Matth 8. & Luc. 9. dicitur, quod Dominus dicenti sibi, *permitte me primùm ire & sepelire patrem meum*, respondit: *Sine ut mortui sepeliant mortuos suos: Tu autem vade & annuntia regnum Dei*, quod pertinet ad religionem: Sepultura autem patris pertinet ad pietatis officium: Ergo pietatis officium est prætermittendum propter religionem.

¶ 3. Præterea, Deus per excellentiam dicitur pater noster: Sed sicut per pietatis obsequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo prætermittenda sunt pietatis obsequia propter religionis cultum.

¶ 4. Præterea, Religiosi tenentur ex voto, quod transgredi non licet, suæ religionis observantias implere, secundum quas suis parentibus subvenire impediuntur: tum propter paupertatem, quia proprio carent, tum etiam propter obedientiam, quia sine licentia suorum prælatorum eis claustrum exire non licet. Ergo propter religionem prætermittenda sunt pietatis officia in parentes.

SED CONTRA est, quod Dominus Matth. 15. redarguit Pharisæos, qui intuitu religionis honorem parentibus debitum subtrahere docebant.

CONCLUSIO.

*Cùm pietas ac religio sint duæ virtutes, non sunt propter religionem dimittenda pietatis officia, nisi ex his à cultu Dei valde distrahamur.*

RESPONDEO dicendum, quòd religio & pietas sunt duæ virtutes. Nulla autem virtus alij virtuti contrariatur, aut repugnat, quia secundum Philosophum * in Prædicamentis (cap. de opposit.) *bonum non est bono contrarium.* Unde non potest esse quod pietas & religio se mutuò impediant, ut propter actum unius, actus alterius excludatur. Cujuslibet autem virtutis actus, ut ex suprà dictis patet (1.2. qu. 7. a. 2. & q. 18. a. 3.) † debitis circumstantiis limitatur, quas si prætereat, jam non erit virtutis actus, sed vitij. Unde ad pietatem pertinet, officium & cultum parentibus exhibere secundum debitum modum; Non est autem debitus modus, ut plus homo tendat ad colendum patrem, quam ad colendum Deum: sed, sicut Ambr. dicit super Luc. (12. cap.) * *necessitudini generis divina religionis pietas antefertur.* Si ergo cultus parentum abstrahat nos à cultu Dei, jam non esset pietatis parentum insistere cultui contra Deum. Unde Hier. dicit in epist. ad Heliodorum. † *Per calcatũ perge patrem per calcatã perge matrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola. summum genus pietatis est in hac re fuisse crudelem.* Et ideo, in tali casu dimittenda sunt officia pietatis in parentes propter divinum religionis cultum. Si verò exhibendo debita obsequia parentibus non abstrahamur à divino cultu, hoc jam pertinebit ad pietatem: & sic non oportebit propter religionem pietatem deserere.

* In cap. de opposit. non remote a fine. Et l. 2. Top. cap. 3. † 1. 2. qu. 7. art. 2. & q. 18. art. 3. * In Luc. 12 in titulo, De spirituali intellectu quod Dominus dixit. tom. 5. † Ad Heliod. de laude vitæ solitariæ non procul a pr. tom. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Greg. * exponens illud verbum Domini (homil. 37. in Evang.) dicit quod *parentes quos adversarios in via Dei patimur, odiendo & fugiendo nescire debemus.* Si enim parentes nostri nos provocent ad peccandum, & abstrahant nos à cultu divino, debemus quantũ ad hoc eos deserere & odire. Et hoc modo dicuntur Levitæ suos consanguineos ignorasse, quia idololatris, secundum mandatum Domini, non pepercerunt, ut habetur Exod. 32. Iacobus autem & Ioannes laudantur ex hoc quòd sunt secuti Dominum, dimisso parente; non quia eorum pater eos provocaret ad malum, sed quia aliter æstimabant ipsum posse vitam transigere eis Christum sequentibus.

* Homil. 37. in Evangel. non multum procul a pr.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Dominus ideo prohibuit discipulum à sepultura patris, quia sicut Chrys. dicit (homil. 28. in Matth.) † *per hoc eum Dominus à multis malis eripuit: putà, luctibus & mæroribus, & aliis quæ hinc expectantur. Post sepulturam enim erat necesse & testamenta scrutari & hæreditatis divisionem, & alia hujusmodi, præcipuè quia erant qui cõplere poterant hujus funeris sepulturam.* Vel, sicut Cyrill. exponit super * Luc. *discipulus ille non petiit quod patrem jam defunctum sepeliret, sed adhuc viventem in senectute sustentaret usquequo sepeliretur. Quod Dominus non concessit, quia erant alij qui ejus curã habere poterant, lineâ parentelæ adstricti.*

† Homil. 28. in Matth. non remote a fine. tom. 2. * In Lucam c. 9.

AD TERTIUM dicendum, quod hoc ipsum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus, in Deum referimus sicut & alia misericordiæ opera, quæ quibuscunque proximis impendimus, Deo exhibita videntur secundum illud Matth. 25. *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis.* Et ideo, si carnalibus parentibus nostra obsequia sunt necessaria, ut sine his sustentari non possint, nec nos ad aliquid contra Deum inducant, non debemus intuitu religionis eos deserere. Si autem sine peccato eorum obsequiis vacare non possumus, vel etiamsi absque nostro obsequio possunt sustentari, licitum est eorum obsequia prætermittere ad hoc quòd ampliùs religioni vacemus.

AD QUARTUM dicendum, quòd aliud dicendum est de eo qui est adhuc in sæculo constitutus, & aliud de eo qui jam est in religione professus: ille enim qui est in sæculo constitutus, si habet parentes qui sine ipso sustentari non possunt, non debet eis relictis religionem intrare, quia transgrederetur præceptum de honoratione parentum. Quamvis quidam dicant quòd etiam in hoc casu licitè posset eos deserere, eorum curam Deo committens: Sed, si quis rectè consideret, hoc esset tentare Deum, cùm habens ex humano consilio quid ageret, periculo parentes exponeret, sub spe divini auxilij. Si verò sine eo parentes vitam transigere possent, licitũ esset ei, desertis parentibus religionẽ intrare: quia Filij non tenentur ad sustentationem parentum nisi causa necessitatis, ut dictum est. * Ille verò qui jam est in religione professus, reputatur jam quasi mortuus mundo. Unde non debet occasione sustentationis parentum exire claustrum, in quo Christo consepelitur, & se iterum sæcularibus negotiis implicare. Tenentur tamen, salva sui prælati obedientia & suæ religionis statu, pium studium adhibere, qualiter ejus parentibus subveniatur.

* In corp. art. & art. 2.

## QVÆSTIO CII.

*De observantia secundum se, in tres articulos divisa.*

DEinde considerandum est de observantia & partibus ejus, per quæ, de oppositis vitiis erit manifestum.

¶ Circa observantiam autem quæruntur tria.

¶ Primò, utrum observantia sit specialis virtus, ab aliis distincta.

¶ Secundò, quid observantia exhibeat.

¶ Tertiò, de comparatione ejus ad pietatem.

QUÆSTIONIS CII, De Observantia, Trifariam divisæ,

AXIOMA.

1 *Observantia, est justitiæ* 1 *pars quædam, magna quidem* 3 *sed minoris tamen, quàm pietas excellentia,* 2 *quâ* 2 *personis in aliqua dignitate locatis debita vel reverentia, vel obedientia tribuitur.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum observantia sit specialis virtus, ab aliis distincta.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd observantia non sit specialis virtus ab aliis distincta. Virtutes enim distinguuntur secundum objecta: Sed objectum observantiæ non distinguitur ab objecto pietatis. Dicit enim Tullius * in sua Rhetorica (lib. 2. de invent. num. 36.) quod *observantia est per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu & honore dignamur.* Sed cultum & honorem etiam pietas exhibet parentibus qui dignitate antecedunt. Ergo observantia non est virtus distincta à pietate.

S. p. q. 80. a. 1. co. Et infra qu. 101. art. 1. co. * lib. 2. de inventione in fol. 8. ante finem libri.

¶ 2. Præterea, Sicut hominibus in dignitate constitutis debetur honor & cultus, ita etiam eis qui excellunt scientia, & virtute. Sed non est aliqua specialis virtus, per quam honorem & cultum exhibeamus hominibus, qui scientiæ vel virtutis excellentiam habent: Ergo etiam observantia per quam cultum & honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt, non est specialis virtus ab aliis distincta.

¶ 3. Præterea, Hominibus in dignitate constitutis multa debentur ad quæ solvenda lex cogit, secundum illud ad Roman. 13. *Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum,* &c. Ea vero ad quæ per legem compellimur, pertinent ad justitiam legalem, seu etiam ad justitiam specialem. Ergo observantia non est per se specialis virtus ab aliis distincta.

SED CONTRA est, quòd Tullius (ut sup.) condividit observantiam * aliis justitiæ partibus, quæ sunt speciales virtutes.

* Loco cit. toto argum.

CONCLUSIO.

*Observantia est quædam specialis virtus sub pietate quodammodo contenta, per quam personis in dignitate constitutis, cultum & honorem exhibemus.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex dictis * patet (qu. 101. art. 1. & 3.) necesse est ut eo modo, per quendam ordinatum descensum, distinguantur virtutes, sicut excellentia personarum quibus est aliquid reddendum: Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principij, quæ universaliter invenitur in Deo, ita etiam persona quæ quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris: quia pater est principium & generationis & educationis, & disciplinæ, & omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent. Persona autem in dignitate constituta, est sicut principium gubernationis respectu aliquarum rerum: sicut Princeps civitatis, in rebus civilibus: dux autem exercitus, in rebus bellicis: magister autem in disciplinis: & simile est in aliis. Et inde est quod omnes tales personæ *patres* appellantur propter similitudinem curæ; sicut 4. Reg. 5. servi Naaman dixerunt ad eum. *Pater, etsi rem grandem dixisset tibi propheta,* &c. Et ideo, sicut sub religione, per quam cultus tribuitur Deo, quodammodo invenitur pietas per quã coluntur parentes; ita sub pietate invenitur observantia, per quã cultus & honor exhibetur personis in dignitate cõstitutis.

* q. præc. art. 1. & 3. & 1. 2. q. 60. & q. 61. artic. 9.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut dictum est suprà, * quod religio per quandam supereminentiam pietas dicitur, & tamen pietas propriè dicta à religione distinguitur, ita etiam pietas per quandam excellentiam potest dici observantia: & tamen observantia propriè dicta à pietate distinguitur.

* qu. præ. a. 1. ad 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd aliquis ex hoc quòd est in aliqua dignitate constitutus, non solum quandam status excellentiã habet, sed etiam quandam potestatem gubernandi subditos: Unde competit sibi ratio principij, prout est aliorum gubernator. Ex hoc autem quod aliquis habet perfectionem scientiæ, vel virtutis, non sortitur rationem principij, quantum ad alios, sed solum quandam excellentiam in seipso. Et ideo specialiter quædam virtus determinatur ad exhibendum honorem & cultum his qui sunt in dignitate constituti. Verum quia per scientiam & virtutem & omnia alia hujusmodi, aliquis idoneus redditur ad dignitatis statum, reverentia quæ propter quamcunque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eandem virtutem pertinet.

AD TERTIUM dicendum, quòd ad justitiam specialem propriè sumptam, pertinet reddere æquale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non potest fieri ad virtuosos, & ad eos qui benè statu dignitatis utuntur, sicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideo ad quandam virtutem adjunctam hoc pertinet; non autem ad justitiam specialem, quæ est principalis virtus. Iustitia verò legalis se extendit ad actus omnium virtutum, ut suprà dictum est. *

* qu. 58. art. 6.

### ARTICULUS II.

*Utrum ad observantiam pertineat exhibere cultum & honorem his qui sunt in dignitate constituti.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod ad observantiam non pertineat exhibere cultum & honorem his qui sunt in dignitate constituti. Quia, ut August. dicit in * 10. de Civ. Dei (cap. 1. ut jam sup.) colere dicimus illas personas, quas in quodam honore habemus: & sic idem esse videtur *cultus*, & *honor.* Inconvenienter ergo determinatur quod observantia exhibet in dignitate constitutis cultum & honorem.

* lib. 10. cap. 1. in med. & 5.

¶ 2. Præterea, Ad justitiam pertinet reddere debitum: Unde & ad observantiam quæ ponitur justitiæ pars, pertinet. Sed cultum & honorem non debemus omnibus in dignitate constitutis, sed solum his qui super nos prælationem habent. Ergo inconvenienter determinatur quod eis observantia exhibet cultum & honorem.

¶ 3. Præterea, Superioribus nostris in dignitate constitutis non solùm debemus honorem, sed etiam timorem, & aliquam munerum largitionem, secundum illud ad Rom. 13. *Reddite omnibus debita, cui tributum, tributum: cui vectigal, vectigal: cui timorem, timorem: cui honorem, honorem.* Debemus etiam eis reverentiam & subjectionem, secundum illud Hebr. 13. *Obedite præpositis vestris, & subjacete eis.* Non ergo convenienter determinatur quòd observantia exhibet cultum & honorem.

* lib. 2. de inventione in fol. 4. ante fin. lib.

Sed contra est, quod Tullius * dicit (lib. de invent. ut jam sup.) quòd *observantia est, per quam homines aliqua dignitate antecedentes, quodam cultu & honore dignantur.*

CONCLUSIO.

*Cultum & honorem his exhibere, qui sunt in dignitate constituti observantiæ munus est.*

Respondeo dicendum, quòd ad eos qui sunt in dignitate constituti, pertinet gubernare subditos: Gubernare autem est movere aliquos in debitum finem, sicut nauta gubernat navem, ducendo eam ad portum: Omne autem movens habet excellentiam quandam & virtutem suprà id quod movetur. Vnde oportet, quod in eo qui est in dignitate constitutus, Primò consideretur excellentia status cum quadam potestate in subditos: Secundò, ipsum gubernationis officium. Ratione igitur excellentiæ debetur ei honor, qui est quædam recognitio excellentiæ alicujus. Ratione autem officij gubernationis debetur ei cultus, qui in quodam obsequio consistit, dum scilicet aliquis eorum obedit imperio, & vicem beneficiis eorum pro suo modo rependit.

Ad primum ergo dicendum, quòd in cultu non solum intelligitur honor, sed etiam quæcunque alia quæ pertinent ad decentes actus, quibus homo ad alium ordinatur.

* qu. 80. per totum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (qu. 80.) duplex est *debitum*: Vnum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur: Et sic debet homo honorem & cultum his qui sunt in dignitate constituti, prælationem super ipsum habentes. Aliud autem est *debitum* morale, quod ex quadam honestate debetur: Et hoc modo debemus cultum & honorem his qui sunt in dignitate constituti, etiamsi non simus eis subjecti.

Ad tertium dicendum, quòd excellentiæ eorum qui sunt in dignitate constituti debetur honor, ratione sublimioris gradus: timor autem ratione potestatis quam habent ad coërcendum: Officio verò gubernationis ipsorum, debetur obedientia, per quam subditi moventur ad imperium præsidentium: & tributa, quæ sunt quædam stipendia laboris ipsorum.

ARTICULUS III.

*Vtrum observantia sit potior virtus quàm pietas.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd observantia sit potior virtus quàm pietas. Princeps enim cui cultus per observantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, sicut universalis gubernator ad particularem: Nam familia quam pater gubernat, est pars civitatis, quæ gubernatur, à principe. Sed universalis virtus potior est, & magis ei inferiora subduntur. Ergo observantia est potior virtus quàm pietas.

¶ 2. Præterea, Illi qui sunt in dignitate constituti, curam gerunt boni communis: Consanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod est propter bonum commune contemnendum, unde laudabiliter aliqui pro bono communi periculis mortis seipsos exponunt. Ergo observantia, per quam exhibetur cultus his qui sunt in dignitate constituti, est potior virtus quàm pietas, quæ exhibet cultum personis sanguine junctis.

¶ 3. Præterea, Honor & reverentia maximè debetur virtuosis, post Deum. Sed virtuosis exhibetur honor & reverentia per observantiæ virtutem, ut dictum est (art. 1. ad 2.) † Ergo observantia est præcipua post religionem.

† Art. 1. ad 2.

Sed contra est, quod præcepta legis dantur de actibus virtutum: Immediatè autem post præcepta religionis, quæ pertinent ad primam tabulam subditur præceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem: Ergo pietas immediatè sequitur religionem ordine dignitatis.

CONCLUSIO.

*Pietas longè excellentior est observantia, tum per illam personis nobis magis conjunctis cultum & honorem exhibeamus.*

Respondeo dicendum, quòd personis in dignitate constitutis potest aliquid exhiberi dupliciter. Vno modo, in ordine ad bonum commune, putà cùm aliquis eis servit in administratione Reip. Et hoc jam non pertinet ad observantiam, sed ad pietatem, quæ cultum exhibet non solum patri, sed etiam patriæ. Alio modo exhibetur aliquid personis in dignitate constitutis, pertinens specialiter ad personalem eorum utilitatem vel gloriam. Et hoc propriè pertinet ad observantiam, secundum quod à pietate distinguitur. Et ideo, comparatio *observantiæ* ad *pietatem*, necesse est quòd attendatur secundum diversas habitudines diversarum personarum ad nos, quas respicit utraque virtus. Manifestum est autem quod personæ parentum & eorum qui sunt nobis sanguine conjuncti, substantialiùs nobis conjunguntur quàm personæ quæ sunt in dignitate constitutæ: Magis enim ad substantiam pertinet generatio & educatio, cujus principium est pater, quàm exterior gubernatio, cujus principium sunt illi qui in dignitate constituuntur. Et per hoc pietas observantiæ præeminet inquantum cultum reddit personis magis conjunctis, quibus magis obligamur.

Ad primum ergo dicendum, quòd princeps comparatur ad patrem sicut universalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem, non autem quantum ad hoc quod pater est principium generationis. Sic enim comparatur ad ipsum virtus divina, quæ est omnium productiva in *esse*.

Ad secundum dicendum, quòd ex ea parte qua personæ in dignitate constitutæ ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad observantiam, sed ad pietatem, ut dictum est. *

* In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd exhibitio honoris vel cultus non solùm est proportionanda personæ cui exhibetur secundum se consideratæ, sed etiam secundum quod ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuosi secundum se considerati, sint magis digni honore, quam personæ parentum: tamen filij magis obligantur propter beneficia suscepta ab ipsis parentibus, & conjunctionem naturalem, ad exhibendum cultum honorem parentibus, quam extraneis virtuosis.

QUÆSTIO CIII.

*De dulia, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est de partibus observantiæ. Et primò de dulia, quæ exhibet honorem & cætera ad hoc pertinentia, personis superioribus. Secundò, de obedientia, per quam earum obeditur imperio.

¶ Et circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum honor sit aliquid spirituale vel corporale.

¶ Secundò, utrum honor debeatur solis superioribus.

¶ Tertiò, utrum dulia, cujus est exhibere honorem & cultum superioribus, sit specialis virtus à latria distincta.

¶ Quartò, utrum per species distinguatur.

QUÆSTIONIS CIII,

De dulia,

Quadrifariam distributæ,

AXIOMA.

1 1 *Honor est testimonium, quo quispiam, apud Deum quidem vel interno, vel externo signo, apud homines verò*
*externo duntaxat, vel dicto vel facto, alienam testatur*
*excellentiam. Hujusmodi autem testificationis quæ iis*
2 *duntaxat, qui in superiori dignitate locati sunt,*
4 *debetur, una 4 species est dulia, in eo à latria*
3 3 *differens, quod per latriam Deum ut mundi universi,*
*omniúmque rerum in eo contentarum, creatorem supremúmque dominum; per duliam verò hominem ut aliquam portionem divini dominij participantem; digna colimus veneratione.*

ARTICULUS I.

*Vtrum honor importet aliquid corporale.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd honor non importet aliquid corporale. Honor enim est exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis, ut potest accipi à Philosoph. in 1. * Eth. sed exhibitio reverentiæ est aliquid spirituale: revereri enim est actus timoris, ut suprà habitum est (qu. 81. art. 2. ad 1.) † Ergo honor est aliquid spirituale.

Supr qu. 80. art. un. cor. Et infra qu. 103. ar. 3 cor. * l. 1. c. 5. tom. 5. † Qu. 81. a. 2. ad 1. * lib. 4. Eth. c. 3. aliquantulum a princip. tom. 5. † In epist. ad Geruntiam ante med. incipit. Inventi. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Secundum Philosophum in * 4. Eth. *Honor est præmium virtutis.* Virtutis autem quæ principaliter in spiritualibus consistit, præmium non est aliquid corporale, cùm præmium sit potius merito. Ergo honor non consistit in corporalibus.

¶ 3. Præterea, Honor à laude distinguitur, & etiam à gloria, sed laus & gloria in exterioribus consistunt: Ergo honor consistit in interioribus & spiritualibus.

Sed contra est, quòd Hieron. † exponens illud primæ ad Timoth. 5. *Viduas honora quæ verè viduæ sunt; & qui bene præsunt Presbyteri duplici honore digni habeantur,* (& in epist. 11. quæ de monogamia non ut corruptè priùs *ad Geruntiam* sed *ad Ageruchiam* inscribitur,) dicit: *Honor in præsentiarum vel pro eleemosyna vel pro munere accipitur.* Vtrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus consistit.

CONCLUSIO.

*Honor quantum ad Deum, quanquam in interiori actu consistat, tamen quantum ad homines attinet, in exterioribus signis, & corporalibus consistit.*

Respondeo dicendum, quòd honor testificationem quandam importat de excellentia alicujus. Vnde homines qui volunt honorari, testimonium suæ excellentiæ quærunt, ut per Philosophum patet in * 1. & 8. Eth. Testimonium autem redditur vel coram Deo vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inspector est cordium, testimonium conscientiæ sufficit. Et ideo honor, quoad Deum potest consistere in solo interiori motu cordis: dum scilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiā, alterius hominis, coram Deo. Sed quoad homines aliquis non potest testimonium ferre, nisi per aliqua signa exteriora, vel verborum, putà cùm aliquis ore pronuntiat excellentiam alicujus: vel factis, sicut inclinationibus, obviationibus, & aliis hujusmodi: vel etiam exterioribus rebus, putà in munerum oblatione, aut imaginum institutione, vel aliis hujusmodi. Et secundum hoc honor in signis exterioribus & corporalibus consistit.

* lib. 1. c. 12. & l. 8 c. 8. tom. 5. De imaginum cultu per duliam seu latriam.

Ad primum ergo dicendum, quòd reverentia non est idem quod honor, sed ex una parte est principium motivum ad honorandum, inquantum scilicet aliquis ex reverentia, quam habet ad aliquem, eum honorat. Ex alia verò parte est honoris finis, inquantum scilicet aliquis ad hoc honoratur, ut in reverentia habeatur ab aliis,

Ad

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut Philosophus * ibidem dicit, *Honor non est sufficiens virtutis præmium.* Sed nihil potest esse in humanis rebus & corporalibus majus honore; inquantum scilicet ipsæ corporales res sunt signa demonstrativa excellentis virtutis. Est autem debitum bono & pulchro, ut manifestetur: secundum illud Matth. 5. *Neque accendunt lucernam & ponunt eam sub modio, sed super candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo sunt.* Et pro tanto *præmium virtutis* dicitur honor.

* lib. 4. c. 3. circa medium tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd laus distinguitur ad honore dupliciter. Uno modo, quia laus consistit in solis signis verborum, honor autem in quibuscunque exterioribus signis: & secundum hoc, laus in honore includitur. Alio modo quia per exhibitionem honoris testimonium reddimus de excellentia bonitatis alicujus absolutè. Sed per laudem testificamur de bonitate alicujus in ordine ad finem: sicut laudamus bene operantem, propter finem. Honor autem est etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, sed jam sunt in fine: ut patet per Philosophum in * 1. Ethic. (ut sup.) Gloria autem est effectus honoris & laudis, quia ex hoc quod testificamus de bonitate alicujus, clarescit bonitas ejus in notitia plurimorum. Et hoc importat nomen *gloria*. Nam gloria dicitur quasi *claria*. Unde ad Rom. 1. dicit quædam Glossa Ambros. * quod *gloria est clara cum laude notitia.*

* lib. 1. c. 12. t. 5.

* Id habetur Aug. in q. 83. q. 71. circa fin. tom. 4.

## ARTICULUS II.

*Utrum honor propriè debeatur superioribus.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd honor non propriè debeatur superioribus. Angelus enim est superior quolibet homine viatore: secundum illud Matth. 11. *Qui minor est in regno cælorum, major est Ioan. Baptista:* sed Angelus prohibuit Ioannem volentem se honorare: ut patet Apocal. ult. Ergo honor non debetur superioribus.

¶ 2. Præterea, Honor debetur alicui in testimonium virtutis, ut dictum est.* Sed quandoque contingit quòd superiores non sunt virtuosi. Ergo eis non debetur honor: sicut nec dæmonibus, qui tamen superiores nobis sunt ordine naturæ.

* Ar. præ. & q. 63. art. 3.

¶ 3. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 12. *Honore invicem prævenientes*, & 1. Petr. 2. *Omnes honorate.* Sed hoc non esset servandum si solis superioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur propriè superioribus.

¶ 4. Præterea, Tobiæ 1. dicitur, quod Tobias habebat decem talenta *ex his quibus erat honoratus à rege.* Legitur etiam Hester 6. Quod Assuerus honoravit Mardochæum, & coram eo fecit clamari, *Hoc honore dignus est quem rex honorare voluerit.* Ergo honor etiam exhibetur inferioribus: & ita videtur quod honor non debeatur propriè superioribus.

SED CONTRA est, quod Philos. dicit in † 5. Ethic. quod *honor debetur optimis.*

† lib. 5. c. 6. sed clarius li. 4. c. 3. & li. 8. c. 14.

### CONCLUSIO.

*Honor alicui non debetur nisi ratione alicujus superioritatis.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum † est (art. 1.) honor nihil aliud est quam quædam protestatio de excellentia bonitatis alicujus. Potest autem alicujus excellentia considerari non solum per comparationem ad honorantem, ut scilicet sit excellentior eo qui honorat, sed etiam secundum se, vel per comparationem ad aliquos alios. Et secundum hoc, honor semper debetur alicui propter aliquam excellentiam vel superioritatem. Non enim oportet quod ille qui honoratur sit excellentior honorante, sed fortè quibusdam aliis, vel etiam ipso honorante: quantum ad aliquid & non simpliciter.

† Ar. præ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Angelus prohibuit Ioannem non à quacunque honoratione, sed ab honoratione adorationis latriæ, quæ debetur Deo, vel etiam ab honoratione duliæ, ut ostenderet ipsius Ioannis dignitatem, qua per Christum erat Angelis adæquatus secundum spem gloriæ filiorum Dei. Et ideo nolebat ab eo honorari tanquam superior.

AD SECUNDUM dicendum, quòd si Prælati sint mali, non honorantur propter excellentiam propriæ virtutis: sed propter excellentiam dignitatis secundum quam sunt Dei ministri. Et in eis etiam honoratur tota communitas cui præsunt: dæmones autem sunt irrevocabiliter mali, & pro inimicis habendi magis quam honorandi.

AD TERTIUM dicendum, quòd in quolibet invenitur aliquid ex quo potest aliquis eum superiorem reputare, secundum illud ad Phil. 2. *in humilitate superiores invicem arbitrantes.* Et secundum hoc etiam omnes se invicem debent honore prævenire.

AD QUARTUM dicendum, quòd privatæ personæ interdum honorantur à regibus, non quia sint eis superiores secundum ordinem dignitatis: sed propter aliquam excellentiam virtutis ipsarum, & secundum hoc honorati sunt Tobias & Mardochæus à regibus.

## ARTICULUS III.

*Utrum dulia sit specialis virtus à latria distincta.*

Ad Heb. 1. 3. lect. 2. pr. 3. d. 9. q. 1. ar. 1. Et Ps. 40.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd dulia non sit specialis virtus à latria distincta: quia super illud Psal. 7. *Domine Deus meus in te speravi*, dicit Gloss. (interlinealis) * *Domine omnium per potentiam, cui debetur dulia: Deus per creationem, cui debetur latria.* Sed non est distincta virtus quæ ordinatur in Deum secundum quod est dominus, & secundum quòd est Deus. Ergo dulia non est virtus distincta à latria.

* Gloss. interlin. ibid.

¶ 2. Præterea, Secundum Philosophum in 8. Eth. † *Amari simile est ei quod est honorari.* Sed eadem est virtus charitatis, qua amatur Deus, & qua amatur proximus. Ergo dulia qua honoratur proximus, non est alia virtus à latria qua honoratur Deus.

† lib. 8. c. 8. to. 5.

¶ 3. Præterea, Idem est motus quo aliquis movetur in imaginem, & in rem cujus est imago. Sed per duliam honoratur homo, inquantum est ad Dei imaginem factus. Dicitur enim Sapient. 2. de impiis, quod *non judicaverunt honorem animarum sanctarum: quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem; & ad imaginem suæ similitudinis fecit illum.* Ergo dulia non est alia virtus à latria qua honoratur Deus.

SED CONTRA est, quòd Aug. dicit in * 10. de Civitate Dei (cap. 1.) quod *alia est servitus quæ debetur hominibus, secundum quam præcipit Apostolus* (ad Eph. 6.) *servos dominis suis subditos esse*: quæ scilicet Græcè *dulia* dicitur: *alia vero* latria, *quæ dicitur servitus pertinens ad colendum Deum.*

* lib. 10. c. 1. to. 5.

### CONCLUSIO.

*Dulia per quam homini similitudinem dominij participanti cultum exhibemus, alia virtus est quam latria, per quam Deo verum & plenarium dominium obtinenti, cultum & honorem deferimus.*

RESPONDEO dicendum, quòd secundum ea, quæ supradicta * sunt, ubi est alia ratio debiti, ibi necesse est quod sit alia virtus, quæ debitum reddat. Alia autem ratione debetur servitus Deo & homini: sicut & alia ratione dominium competit Deo & homini: Nam Deus plenarium & principale dominium habet respectu totius, & cujuslibet creaturæ, quæ totaliter ejus subjicitur potestati; Homo autem participat quandam similitudinem divini dominij secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem: vel super aliquam creaturam. Et ideo *dulia*, quæ debitam servitutem exhibet homini dominanti, alia virtus est à *latria*, quæ exhibet debitam servitutem divino dominio. Et est quædam observantiæ species: quia per *observantiam* honoramus quascunque personas dignitate præcellentes. Per *duliam* autem propriè sumptam servi dominos suos venerantur. *Dulia* enim Græcè servitus dicitur (δουλεία.)

* qu. 102. art. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut religio per excellentiam dicitur *pietas*, inquantum Deus est per excellentiam pater: ita etiam latria per excellentiam dicitur *dulia*: inquantum Deus excellenter est dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cujus Deo debetur *latria*. Et ideo Gloss. illa distinxit attribuens *latriam* Deo secundum creationem, quæ creaturæ non communicatur: *duliam* verò secundum dominium quod creaturæ communicatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio diligendi proximum Deus est. Non enim per charitatem diligimus in proximo nisi Deum. Et ideo eadem charitas est qua diligitur Deus & proximus. Sunt tamen aliæ amicitiæ, differentes à charitate, secundum alias rationes quibus homines amantur. Et similiter cum sit alia ratio serviendi Deo & homini, aut honorandi utrumque, non est eadem virtus *latria* & *dulia*.

AD TERTIUM dicendum, quòd motus qui est in imaginem inquantum est imago, refertur in rem cujus est imago. Non tamen omnis motus qui est in imaginem, refertur in eam inquantum est imago: Et ideo quandoque est alius motus specie in imaginem, & motus in rem. Sic ergo dicendum est, quod honor vel subjectio *duliæ* respicit absolutè quandam hominis dignitatem. Licet enim secundum illam dignitatem sit homo ad imaginem, vel similitudinem Dei, non tamen semper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum. Unde dicendum, quod motus qui est in imaginem, quodammodo est in rem: non tamen motus qui est in rem, oportet quod sit in imaginem. Et ideo, reverentia quæ exhibetur alicui inquantum est imago Dei, redundat quodammodo in Deum: Alia tamen est reverentia quæ ipsi Deo exhibetur, quæ nullo modo pertinet ad ejus imaginem.

## ARTICULUS IV.

*Utrum dulia habeat diversas species.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd dulia habeat diversas species. Per duliam enim exhibetur honor proximo. Diversa autem ratione honorantur diversi proximi: sicut rex, pater & magister, ut patet per Philosophum in † 9. Ethic. Cum ergo diversa ratio objecti diversificet speciem virtutis; videtur quod *dulia* dividatur in virtutes specie differentes.

3. d. 9. q. 1. ar. 2.

† l. 9. c. 2. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Medium differt specie ab extremis, sicut pallidum ab albo & nigro. Sed *hyperdulia* videtur esse medium inter *latriam* & *duliam*; Exhibetur enim creaturis quæ habent specialem affinitatem ad Deum: sicut beatæ Virgini inquantum est mater Dei. Ergo videtur quod *dulia* sint species differentes; una quidem *dulia* simpliciter, alia verò *hyperdulia*.

¶ 3. Præterea, Sicut in creatura rationali invenitur imago Dei ratione cujus honoratur, ita etiam in creatura irrationali invenitur vestigium Dei. Sed alia ratio similitudinis importatur in nomine *imaginis*, & in nomine *vestigij*: Ergo etiam oportet secundùm hoc diversas species *duliæ* attendi, præsertim cum quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur: sicut ligno sanctæ crucis & aliis hujusmodi.

SED CONTRA est, quod *dulia* contra *latriam* dividitur: *Latria* autem non dividitur per diversas species: Ergo nec *dulia*.

### CONCLUSIO.

*Dulia communiter sumpta partes sunt, pietas & observantia & quælibet alia virtus qua homini reverentiam exhibet. Dulia verò strictè accepta pro ea virtute qua servus domino reverentiam exhibet, infima est species nullas partes sibi subiectas habens.*

RESPONDEO dicendum, quòd *dulia* potest accipi dupliciter. Uno modo, communiter, secundum quod exhibet reverentiam cuicunque homini ratione cujuscunque excellentiæ: & sic continet sub se *pietatem & observantiam*, & quamcunque hujusmodi virtutem, quæ homini reverentiam exhibet. Et secundum hoc habebit partes specie diversas. Alio modo potest sumi strictè, prout secundum eam, reverentiam exhibet servus domino. Nam *dulia* servitus dicitur, ut * dictum est (art. 3.) Et secundum hoc non dividitur in diversas species, sed est una specierum *observantiæ*, quam Tullius † ponit; eo quod alia ratione servus reveretur dominum, miles ducem, discipulus magistrum; & sic de aliis hujusmodi.

** Art. 1. hujus q. & l. 2 de inventione rhet. 4. ante fi. lib.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de *dulia* communiter sumpta.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *hyperdulia* est potissima species duliæ communiter sumptæ. Maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

AD TERTIUM dicendum, quòd creaturæ irrationali in se consideratæ non debetur ab homine aliqua subjectio vel honor, quin potius omnis talis creatura est naturaliter homini subjecta: Quod autem crux Christi honoretur, hoc fit eodem honore quo Christus honoratur, sicut purpura regis honoratur eodem honore quo Rex, ut Damasc. * dicit in quarto libro.

** Ex l. 4. ca. 12. & l. 3. c. 32.*

## QUÆSTIO CIV.

*De Obedientia, in sex articulos divisa.*

DEINDE considerandum est, de obedientia.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primò, utrum homo debeat obedire homini.

¶ Secundò, utrum obedientia sit specialis virtus.

¶ Tertiò, de comparatione ejus ad alias virtutes.

¶ Quartò, utrum Deo sit in omnibus obediendum.

¶ Quintò, utrum subditi suis prælatis teneantur in omnibus obedire.

¶ Sextò, utrum fideles teneantur sæcularibus potestatibus obedire.

## QUÆSTIONIS CIV, De Obedientia, In sex partes divisæ,

### AXIOMA.

2 *Obedientia, justitiæ ² pars est quædam, theologicis qui-*
3 *dem virtutibus dignitate ³ inferior, reliquis verò mora-*
*libus virtutibus tantò nobilior, quantò difficilius &*
*præclarius est, propriam voluntatem, quam aliud*
*quodvis bonum, Dei causam relinquere & abdicare.*
1 *Hac virtute ¹ subditi omnes & divina & naturali lege*
6 *suos omnes præfectos, ⁶ etiam sæculares, colere debent,*
*Dei tamen atque aliorum præfectorum, habita differen-*
*tia. Quemadmodum enim naturalia omnia naturæ, ita*
*quæ liberum habent arbitrium, justitiæ necessitate, di-*
4 *vinis ⁴ præceptis, sine ulla exceptione parere oportet.*
5 *At ⁵ obedientia homini præstanda, certis circumscripta*
*est limitibus, neque enim in omnibus promiscuè rebus,*
*vel servus domino, vel filius patri, vel miles suo duci*
*obtemperare debet, sed in iis dumtaxat, quæ præci-*
*pientis potestati subjecta sublimiori auctoritati non re-*
*pugnant.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum homo teneatur alteri obedire.*

*Sup. q. 69 a. 1. 1. co. & q. 88. ar. 10. ad 2. & inf. ar. 5. cor. pr. & ar. 6. ad 2.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd unus homo non teneatur alteri obedire. Non est enim aliquid faciendum contra institutionem divinam: Sed hoc habet divina institutio, ut homo suo consilio regatur, secundum illud Eccles. 15. *Deus ab initio constituit hominem, & reliquit illum in manu consilij sui.* Ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

¶ 2. Præterea, Si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quod haberet voluntatem præcipientis tanquam regulam suæ actionis: Sed sola divina voluntas, quæ semper est recta, est regula humanæ actionis: Ergo non tenetur homo obedire nisi Deo.

¶ 3. Præterea, Servitia quanto sunt magis gratuita, tanto sunt magis accepta: Sed id quod homo ex debito facit, non est gratuitum. Si ergo homo teneretur ex debito aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipso redderetur minus acceptabile opus bonum, quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

SED CONTRA est, quod præcipitur ad Hebr. ult. *Obedite præpositis vestris & subjacete eis.*

CONCLUSIO.

*Ut in naturalibus inferiora superiorum motioni subjiciuntur, ita in humanis ex ordine naturalis ac divini juris tenentur inferiores suis superioribus obedire.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut actiones rerum naturalium procedunt ex potentiis naturalibus, ita etiam operationes humanæ procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus, ut superiora moverent inferiora ad suas actiones per excellentiam naturalis virtutis collatæ divinitus: Unde etiam oportet in rebus humanis, quòd superiores moveant inferiores per suam voluntatem, ex vi auctoritatis divinitus ordinatæ. Movere autem per rationem & voluntatem, est præcipere. Et ideo sicut ex ipso ordine naturali divinitus instituto, inferiora in rebus naturalibus necesse habent subjici motioni superiorum: ita etiam in rebus humanis ex ordine juris naturalis & divini, tenentur inferiores suis superioribus obedire.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Deus reliquit hominem in manu consilij sui, non quia liceat ei facere omne quod velit: sed quia ad id quod faciendum est non cogitur necessitate naturæ, sicut creaturæ irrationales, sed libera electione, ex proprio consilio procedente. Et sicut ad alia facienda debet procedere proprio consilio, ita etiam ad hoc quod obediat suis superioribus. Dicit enim Gregor. ult. Moral. * quod *dum alienæ voci humiliter subdimur, nosmetipsos in corde superamus.*

** ult. Moral. c. 11. parum à medio.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd divina voluntas est prima regula qua regulantur omnes rationales voluntates: cui una magis appropinquat quàm alia, secundum ordinem divinitus institutum. Et ideo, voluntas unius hominis præcipientis, potest esse quasi secunda regula voluntatis alterius obedientis.

AD TERTIUM dicendum, quòd aliquid potest judicari gratuitum dupliciter: Uno modo ex parte ipsius operis, quia scilicet homo ad id non obligatur: Alio modo ex parte operantis, quia scilicet libera voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuosum & laudabile & meritorium præcipuè secundum quod ex voluntate procedit. Et ideo, quamvis obedire sit debitum, si prompta voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur ejus meritum, maximè apud Deum, qui non solum exteriora opera, verum etiam interiorem voluntatem videt.

### ARTICULUS II.

*Utrum obedientia sit specialis virtus.*

*2. d. 35. q. 2. ad 5. & d. 44. q. 2. ar. 1. & Hebr. 1. col. 1. fi.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd obedientia non sit specialis virtus. Obedientiæ enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia est generale peccatum: dicit enim Amb. * quòd *peccatum est inobedientia legis divinæ.* Ergo obedientia non est specialis virtus, sed generalis.

** in l. 2. de para. c. 8. parum ante med. tom. 4.*

¶ 2. Præterea, Omnis virtus specialis aut est theologica, aut moralis: sed obedientia non est virtus theologica, quia neque continetur sub fide, neque sub spe, neque sub charitate. Similiter etiam non est virtus moralis, quia non est in medio superflui & diminuti. Quantò enim aliquis est magis obediens, tanto magis laudatur. Ergo obedientia non est specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Greg. dicit ult. † Moralium, quod *obedientia tanto magis est meritoria & laudabilis, quanto minus habet de suo:* Sed quælibet specialis virtus tanto magis laudatur, quanto magis habet de suo, eo quod ad virtutem requiritur ut sit volens & eligens, sicut dicitur in secundo Ethicorum. * Ergo obedientia non est virtus specialis.

*† ult. Moral. c. 13. ant. med.*

** lib. 2. c. 4. 10. 5.*

¶ 4. Præterea, Virtutes differunt specie secundum objecta: Objectum autem obedientiæ esse videtur superioris præceptum, quod multipliciter diversificari videtur, secundum diversos superioritatis gradus. Ergo obedientia est virtus generalis, sub se multas virtutes speciales comprehendens.

SED CONTRA est, quod obedientia à quibusdam ponitur pars justitiæ, ut suprà † dictum est.

*† qu. 80.*

CONCLUSIO.

*Obedientia, est quædam specialis virtus, cujus objectum est superioris præceptum, tacitum vel expressum.*

RESPONDEO dicendum, quòd ad omnia opera bona quæ specialem habent laudis rationem, specialis virtus determinatur: Hoc enim propriè competit virtuti, ut opus bonum reddat. Obedire autem superiori, debitum est secundum divinum ordinem rebus inditum, ut ostensum est (art. 1.) * & per consequens, est bonum, cum bonum consistat *in modo, specie, & ordine*, ut August. † dicit in libro de Natura boni (cap. 3.) Habet autem hic actus specialem rationem laudis ex speciali objecto. Cùm enim inferiores suis superioribus multa debeant exhibere, inter cætera, hoc est unum speciale; quod tenentur eorum præceptis obedire. Unde obedientia est specialis virtus, & ejus speciale objectum est præceptum, tacitum vel expressum. Voluntas enim superioris quocunque modo innotescat, est quoddam tacitum præceptum. Et tanto videtur obedientia promptior, quantò expressum præceptum obediendo prævenit, voluntate superioris intellecta.

** Art. præc.*

*† cap. 3. tom. 6.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd nihil prohibet duas speciales rationes, ad quas duæ speciales virtutes respiciunt, in uno & eodem materiali objecto concurrere, sicut miles defendendo castrum Regis, & implet opus fortitudinis non refugiens mortis pericula propter bonum, & opus justitiæ, debitum servitium domino suo reddens. Sic igitur ratio præcepti, quam attendit obedientia concurrit cum actibus omnium virtutum; non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum sunt in præcepto, ut suprà habitum * est (1. 2. qu. 96. art. 3.) Similiter etiam quædam quandoque sub præcepto cadunt, quæ ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quæ non sunt mala nisi quia prohibita. Sic ergo, si obedientia propriè accipiatur secundum quod respicit per intentionem, formalem rationem præcepti, erit specialis virtus, & inobedientia peccatum speciale. Secundum hoc enim, ad obedientiam requiritur, quod impleat aliquis actum justitiæ vel alterius virtutis, intendens implere præceptum: & ad inobedientiam requiritur, quod actualiter contemnat præceptum. Si verò obedientia largè accipiatur pro executione cujuscunque quod potest cadere sub præcepto, & inobedientia pro omissione ejusdem: ex quacunque intentione, sic obedientia erit generalis virtus, & inobedientia generale peccatum.

** 1. 2. qu. 96. ar. 3.*

Ad secundum dicendum, quòd obedientia non est virtus Theologica. Non enim per se objectum ejus est Deus, sed præceptum superioris cujuscunque, vel expressum, vel interpretativum, scilicet simplex verbum prælati, ejus indicans voluntatem, cui obedit promptus, obediens secundum illud ad Titum 3. *Admone illos principibus & potestatibus subditos esse, dicto obedire*, &c. Est autem virtus moralis, cùm sit pars justitiæ, & est media inter *superfluum* & *diminutum*. Attenditur autem ejus *superfluum* non quidem secundum quantum, sed secundum alias circunstantias, inquantum scilicet aliquis obedit vel cui non debet, vel in quibus non debet, sicut etiam supra de religione dictum est (qu. 92. art. 1.) * Potest etiam dici quòd sicut in justitia *superfluum* est in eo qui retinet alienum, *diminutum* autem in eo cui non redditur quod debetur, ut Philosophus dicit in 5. * Eth. ita obedientia medium est inter *superfluum*, quod attenditur ex parte ejus qui subtrahit superiori obedientiæ debitum, quia superabundat in implendo propriam voluntatem; & *diminutum*, quod attenditur ex parte superioris cui non obeditur. Unde secundum hoc, obedientia non erit medium duarum malitiarum sicut suprà de justitia dictum est (qu. 58. art. 10.)*

* qu. 92. art. 1.
* lib. 5. c. 4. ante medium tom. 5.
* qu. 58. art. 10.

Ad tertium dicendum, quòd obedientia, sicut & quælibet virtus, debet habere promptam voluntatem in suum proprium objectum, non autem in id quod repugnans est ei. Proprium autem objectum obedientiæ est præceptum, quod quidem ex alterius voluntate procedit: Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendam voluntatem alterius, scilicet præcipientis: Si autem id quod ei præcipitur, sit propter se ei volitum, etiam absque ratione præcepti (sicut accidit in prosperis,) jam ex propria voluntate tendit in illud, & non videtur illud implere propter præceptum, sed propter voluntatem propriam. Sed quando illud quod præcipitur, nullo modo est secundum se volitum, sed est secundum se consideratum, propriæ voluntati repugnans (sicut accidit in asperis) tunc omnino manifestum est, quòd non impletur nisi propter præceptum. Et ideo Gregor. dicit in lib. * Moral. quòd *obedientia quæ habet aliquid de suo in prosperis, est vel nulla vel minor*: quia scilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum præceptum, sed ad assequendum proprium volitum. *In adversis autem vel difficilibus, est major*: quia voluntas propria in nihil aliud tendit quam in præceptum. Sed hoc intelligendum est secundum id quod exterius apparet, secundum tamen Dei judicium, qui corda rimatur, potest contingere quod etiam in prosperis, obedientia aliquid de suo habens non propter hoc sit minus laudabilis; si scilicet propria voluntas obedientis, non minus devotè tendat ad impletionem præcepti.

* lib. ult. moral. c. 12. ante med.

Ad quartum dicendum, quod reverentia directè respicit personam excellentem, & ideo secundum diversam rationem excellentiæ, diversas species habet. Obedientia verò respicit præceptum personæ excellentis, & ideo non est nisi unius rationis. Sed quia propter reverentiam personæ obedientia debetur ejus præcepto; consequens est quòd obedientia hominis sit eadem specie, ex diversis tamen specie causis procedens.

## Articulus III.

*Utrum obedientia sit maxima virtutum.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd obedientia sit maxima virtutum. Dicitur enim 1. Reg. 15. *Melior est obedientia quam victimæ*: sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quæ est potissima inter omnes virtutes morales, ut ex supradictis * patet (qu. 81. art. 6.) Ergo obedientia est potissima inter omnes virtutes.

* Inf. 1. lect. 3. co. 3.
* qu. 81. art. 6.

§ 2. Præterea, Gregor. dicit ult. Moral. (ut sup.) † quod *obedientia sola virtus est quæ virtutes cæteras menti inserit, insertasque custodit*: Sed causa potior est effectu: Ergo obedientia est potior omnibus virtutibus.

† lib. ult. moral. c. 12. parum à princ.

§ 3. Præterea, Gregor. dicit ult. * Moral. quod *nunquam per obedientiam malum debet fieri: Aliquando autem per obedientiam bonum quod agitur, intermitti debet*. Sed non prætermittitur aliquid nisi pro meliori: Ergo obedientia pro qua prætermittuntur bona aliarum virtutum, est virtutibus aliis melior.

* lib. ult. c. 12.

Sed contra est, quod obedientia habet laudem ex eo quod ex charitate procedit. Dicit enim Gregor. ult. Moral. (ut sup.)* quod *obedientia non servili metu, sed charitatis affectu servanda est: non timore pœnæ, sed amore justitiæ*. Ergo charitas est potior virtus quàm obedientia.

* lib. ult. c. 12. parum ante med.

### Conclusio.

*Obedientia qua propter Deum, maximum bonorum humanorum, videlicet propria voluntas contemnitur, primas obtinet inter virtutes morales.*

Respondeo dicendum, quòd sicut peccatum consistit in hoc, quod homo contempto Deo, commutabilibus bonis inhæret: ita meritum virtuosi actus consistit in hoc quod homo contemptis bonis creatis Deo inhæret, sicut fini. Finis autem potior est his quæ sunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur, ut Deo inhæreatur; major est laus virtutis ex hoc quod Deo inhæret, quàm ex hoc quod bona terrena contemnit. Et ideo, illæ virtutes quibus Deo secundum se inhæretur, scilicet Theologicæ, sunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur ut Deo inhæreatur. Inter virtutes autem morales tantò aliqua potior est, quantò aliquis majus aliquid contemnit, ut Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quæ homo potest contemnere propter Deum: quorum infimum sunt exteriora bona, medium autem sunt bona corporis; supremum autem sunt bona animæ. Inter quæ quodammodo præcipuum est voluntas, inquantum scilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideo, per se loquendo, laudabilior est obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quàm aliæ virtutes morales, quæ propter Deum alia bona contemnunt. Unde Gregor. dicit in ult. * Moral. (ut sup.) quod *obedientia victimis jure præponitur; quia per victimas aliena caro, per obedientiam verò voluntas propria mactatur*. Unde etiam quæcunque alia virtutum opera ex hoc meritoria sunt apud Deum, quod fiunt ut obediatur voluntati divinæ. Nam si quis etiam martyrium sustineret, vel omnia sua pauperibus erogaret, nisi hoc ordinaret ad impletionem divinæ voluntatis (quod directè ad obedientiam pertinet) meritoria esse non possent, sicut nec si fierent sine charitate, quæ sine obedientia esse non potest. Dicitur enim 1. Ioan. 2. quòd *qui dicit se nosse Deum, & mandata ejus non custodit, mendax est. Qui autem servat verba ejus, verè in hoc charitas Dei perfecta est*. Et hoc ideo est, quia *amicitia facit idem velle & nolle*.

* lib. ult. cap. 12. ant. med.

Ad primum ergo dicendum, quòd obedientia procedit ex reverentia, quæ exhibet cultum & honorem superiori: Et quantum ad hoc, sub diversis virtutibus continetur, licet secundum se considerata, prout respicit rationem præcepti, sit una specialis virtus.

Inquantum ergo procedit ex reverentia prælatorum, continetur quodammodo sub observantia: inquantum verò procedit ex reverentia parentum, sub pietate: Inquantum vero procedit ex reverentia Dei, sub religione: & pertinet ad devotionem, quæ est principalis actus religionis. Unde secundum hoc, laudabilius est obedire Deo, quam sacrificium offerre, & etiam, quia *in sacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas*, ut Greg. * dicit (ubi sup.) Specialiter tamen in casu in quo loquebatur Samuel, melius fuisset Sauli obedire Deo, quam animalia pinguia Amalecitarum in sacrificium offerre contra Dei mandatum.

* lib. ult. moral. cap. 12. parum à princ.

Ad secundum dicendum, quòd ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum, prout sunt in præcepto. Inquantum ergo actus virtutum operantur, causaliter vel dispositivè ad earum generationem & conservationem, intantum dicitur quod obedientia omnes virtutes menti inserit & custodit. Nec tamen sequitur quod obedientia sit simpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo. Primò, quia licet actus virtutis cadat sub præcepto, potest tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti. Unde si aliqua virtus sit, cujus objectum sit naturaliter prius quàm præceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quàm obedientia, ut patet de fide per quam nobis divinæ auctoritatis sublimitas innotescit, ex qua competit ei potestas præcipiendi. Secundò, quia infusio gratiæ & virtutum potest præcedere etiam tempore omnem actum virtuosum. Et secundum hoc neque tempore, neque naturâ est obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est bonum: Quoddam, ad quod faciendum homo ex necessitate tenetur, sicut amare Deum, vel aliquid hujusmodi: Et tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. Est autem aliud bonum ad quod homo non tenetur ex necessitate: Et tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam prætermittere; ad quam ex necessitate homo tenetur, quia non debet homo aliquod bonum facere culpam incurrendo. Et tamen, sicut ibidem Gregor.* dicit, *qui ab uno quolibet bono subjectos vocat, necesse est ut multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, si à bonis omnibus repulsa penitus jejunet*. Et sic, per obedientiam & alia bona, potest damnum unius boni recompensari.

* lib. ult. moral. cap. 13. circ. pr.

## Articulus IV.

*Utrum in omnibus Deo sit obediendum.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd non in omnibus sit Deo obediendum. Dicitur enim Matthæi 9. quod dominus duobus cæcis curatis *præcepit dicens*. Videte ne quis sciat: *Illi autem exeuntes diffamaverunt eum per totam terram illam*, nec tamen ex hoc culpantur. Ergo videtur quod non teneamur in omnibus obedire Deo.

Infra a. 5. co. & ad 2. & que 154. a. 2. ad 2. Et 1. d. 44. in exp. lib. ad 4. Et Io. 5. cap. 4.

§ 2. Præterea, Nullus tenetur aliquid facere contra virtutem: Sed inveniuntur quædam præcepta Dei contra virtutem, sicut quod præcepit Abrahæ ut occideret filium innocentem; ut habetur Genes. 22. Et Iudæis, ut furarentur res Ægyptiorum, ut habetur Exod. 11. quæ sunt contra justitiam: Et Oseæ, quod acciperet mulierem adulteram (Oseæ 1.) quod est contra castitatem. Ergo non in omnibus est obediendum Deo.

§ 3. Præterea, Quicunque obedit Deo, conformat voluntatem suam voluntati divinæ, etiam in volito. Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem nostram voluntati divinæ in volito, ut suprà habitum est (1. 2. qu. 19. art. 10.) * Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

* 1. 2. q. 19. a. 10.

Sed contra est, quod dicitur Exod. 24. *Omnia quæcunque locutus est Dominus, faciemus, & erimus obedientes.*

### Conclusio.

*Sicut naturali necessitate omnia subduntur divinæ motioni, ita quadam justitiæ necessitate omnes voluntates divino imperio parere tenentur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (a. 1.)* ille qui obedit, movetur per imperium ejus cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor

* Art. 1. hujus q.

motor omnium quæ naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supradictis * patet (1.2.qu.9. art.6.) Et ideo, sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinæ motioni, ita etiam quadam necessitate justitiæ omnes voluntates tenentur obedire divino imperio.

* 1.2.9. art.6.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus cæcis dixit ut miraculum occultarent, non quasi intendens eos per virtutem divini præcepti obligare; sed, sicut Greg. dicit 19. Moral. † *Servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultari desiderent, & tamen, ut alij eorum exemplo proficiant, prodantur inviti.*

† l. 19. c. 18. a me.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus nihil operatur contra naturam, quia *hoc est natura uniuscujusque rei, quod in ea Deus operatur*, ut habetur in Gloss. ad Rom. 11. * operatur tamen aliquid contra solitum cursum naturæ; ita etiam Deus nihil potest præcipere contra virtutem: quia in hoc principaliter consistit virtus & rectitudo voluntatis humanæ, quod Dei voluntati conformetur, & ejus sequatur imperium, quamvis sit contra consuetum virtutis modum. Secundum hoc ergo, præceptum Abrahæ factum quod filium innocentem occideret, non fuit contra justitiam, quia Deus est auctor mortis & vitæ. Similiter nec fuit contra justitiam quod mandavit Iudæis, ut res Ægyptiorum acciperent, quia ejus sunt omnia, & cui voluerit, dat illa. Similiter etiam non fuit contra castitatem, præceptum Oseæ factum, ut mulierem adulteram acciperet, quia ipse Deus est humanæ generationis ordinator, & ille est debitus modus mulieribus utendi, quem Deus instituit. Unde patet quod prædicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo peccaverunt.

* Ad Rom. 11. super illud contra naturam insertus es, in gl. ordin. O sumitur ex Aug. l. 26. contra Faustum c. 3. tom. 6.

Ad tertium dicendum, quòd etsi non semper teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle. Et hoc homini præcipuè innotescit per præceptum divinum. Et ideo tenetur homo, in omnibus, divinis præceptis obedire.

## Articulus V.

*Utrum subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire.*

Supra q. 69 ar. 1. ad 1. Et infra q. 186 a. 5. cor. Et 4. a. 5 q. 1. ar. 3. q. 4. ad 1. Et Rom 13. lect. 4 fin.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd subditi teneantur suis superioribus in omnibus obedire. Dicit enim Apostolus ad Col. 3. *Filij obedite parentibus per omnia.* Et postea subdit. *Servi obedite per omnia dominis carnalibus.* Ergo eadem ratione alij subditi debent prælatis suis in omnibus obedire.

¶ 2. Præterea, Prælati sunt medij inter Deum & subditos, secundum illud Deut. 5. *Ego sequester & medius fui inter Deum & vos in tempore illo: ut annuntiarem vobis verba ejus.* Sed ab extremo in extremum non pervenitur nisi per medium: Ergo præcepta prælati sunt reputanda tanquam præcepta Dei. Unde & Apostolus dicit ad Galat. 4. *Sicut Angelum Dei excepistis me, sicut Christum-Iesum*, & 1. ad Thess. 2. *Cùm accepissetis à nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut verè est verbum Dei.* Ergo sicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita & prælatis.

¶ 3. Præterea, Sicut religiosi profitendo vovent castitatem & paupertatem, & ita obedientiam. Sed religiosus tenetur quantum ad omnia servare castitatem & paupertatem: Ergo similiter quantum ad omnia tenetur obedire.

Sed contra est, quod dicitur Act. 5. *Obedire oportet Deo magis quàm hominibus.* Sed quandoque præcepta prælatorum sunt contra Deum: Ergo non in omnibus, prælatis est obediendum.

### Conclusio.

*Subditi in iis tantummodo, superioribus suis obedire tenentur, in quibus ipsi suis superioribus subjiciuntur, & in quibus ipsis superiores sublimioris potestatis præcepto non adversantur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1. & art. 4.) * obediens movetur ad imperium præcipientis, quadam necessitate justitiæ; sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris necessitate naturæ. Quòd autem aliqua res naturalis non moveatur à suo motore, potest contingere dupliciter. Uno modo, propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis; sicut lignum non comburitur ab igne, si fortior vis aquæ impediat. Alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem: quia etsi subjiciatur ejus actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia; sicut humor quandoque subjicitur actioni caloris quantum ad *calefieri*, non tamen quantum ad *exsiccari sive consumi.* Et similiter, ex duobus potest contingere, quòd subditus suo superiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo propter præceptum majoris potestatis. Ut enim dicitur ad Roman. 13. super illud. *Qui potestati resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt*, dicit Gloss. * *Si quid jusserit curator, nunquid est tibi faciendum, si contra Proconsulem jubeat? Rursum si quid Proconsul jubeat, & aliud Imperator, nunquid dubitatur illo contempto, isti esse serviendum? Ergo si aliud Imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo.* Alio modo non tenetur inferior suo superiori obedire, si ei aliquid præcipiat in quo ei non subdatur. Dicit enim Seneca in 3. de benef. lib (cap. 20.) † *Errat si quis existimat servitutem in totum hominem descendere: Pars enim melior excepta est. Corpora obnoxia sunt & adscripta dominis, mens quidem est sui juris.* Et ideo in his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, sed solùm Deo. Tenetur autem homo homini obedire in his quæ exterius per corpus sunt agenda; in quibus tamen secundum ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, sed solùm Deo, quia omnes homines natura sunt pares; putà, in his quæ pertinent ad corporis sustentationem & prolis generationem. Unde non tenentur nec servi dominis, nec filij parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate servanda, aut aliquo alio hujusmodi. Sed in his quæ pertinent ad dispositionem actuum & rerum humanarum, tenetur subditus suo superiori obedire, secundum rationem superioritatis: sicut miles duci exercitus, in his quæ pertinent ad bellum: servus domino, in his quæ pertinent ad servilia opera exequenda; filius patri, in his quæ pertinent ad disciplinam vitæ & curam domesticam, & sic de aliis.

* Art. 1. & 4.

* Est Aug. in ser. 6. de verb. Dñi. (?) tum. 10.

† lib. 3. c. 20. in princ.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Apostolus dicit, intelligendum est *per omnia* quantum ad illa quæ pertinent ad jus patriæ vel dominativæ potestatis.

Ad secundum dicendum, quòd Deo subjicitur homo simpliciter quantum ad omnia & interiora & exteriora: & ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non subjiciuntur suis superioribus quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua determinatè: & quantum ad illa medij sunt inter Deum & subditos. Quantum ad alia verò immediatè subduntur Deo, à quo instruuntur per legem naturalem vel scriptam.

Ad tertium dicendum, quòd religiosi obedientiam profitentur quantum ad regularem conversationem, secundum quam suis prælatis subduntur. Et ideo, quantum ad illa sola obedire tenentur, quæ possunt ad regularem conversationem pertinere. Et hæc est obedientia sufficiens ad salutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis, dum tamen illa non sint contra Deum, aut contra professionem regulæ, quia talis obedientia esset illicita. Sic ergo, potest triplex obedientia distingui, una *sufficiens ad salutem*, quæ scilicet obedit in his ad quæ obligatur: alia *perfecta*, quæ obedit in omnibus licitis: alia *indiscreta*, quæ etiam in illicitis obedit.

## Articulus VI.

*Utrum Christiani teneantur sæcularibus potestatibus obedire.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod Christiani non teneantur sæcularibus potestatibus obedire. Quia super illud Matth. 17. *Ergo liberi sunt filij*, dicit Gloss. * *Si in quolibet regno filij illius regis qui regno illi præfertur, sunt liberi, tunc filii Regis illius, cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent.* Sed Christiani per fidem Christi facti sunt filij Dei, secundum illud Ioannis primo. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine ejus.* Ergo non tenentur potestatibus sæcularibus obedire.

2. d. 44. q. 2. ar. 2. Et quodl. 2. art. 9. cor.

* Est Augus. l. 1. q. Evang. c. 23. l. 4.

¶ 2. Præterea, Ad Rom. 8. dicitur. *Mortificati estis legi per corpus Christi*, & loquitur de lege divina veteris Testamenti. Sed minor est lex humana, per quam homines sæcularibus potestatibus subduntur, quàm lex divina veteris Testamenti: Ergo multò magis homines per hoc quòd sunt facti membra corporis Christi, liberantur à lege subjectionis qua sæcularibus principibus adstringebantur.

¶ 3. Præterea, Latronibus qui per violentiam opprimunt homines obedire non tenemur. Sed Aug. dicit in 4. de civit. Dei (cap. 4.) * *Remota justitia quid sunt regna, nisi magna latrocinia?* Cum ergo dominia principum sæcularium plerumque cum injustitia exerceantur, vel ab aliqua injusta usurpatione principium sumpserint; videtur quod non sit principibus sæcularibus obediendum à Christianis.

* lib. 4. cap. 4 in princip. tom. 5.

Sed contra est, quod dicitur ad Titum 3. *Admone illos, Principibus & potestatibus subditos esse*, & 1. Petr. 2. *Subiecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum; sive regi, quasi præcellenti; sive ducibus, tanquam ab eo missis.*

### Conclusio.

*Cùm per fidem Christi firmetur magis quam tollatur justitiæ ordo, necessarium est, ut Christi fideles sæcularibus potestatibus subjiciantur.*

Respondeo dicendum, quod fides Christi est justitiæ principium & causa, secundum illud Rom. 3. *Iustitia Dei per fidem Iesu-Christi.* Et ideo per fidem Iesu-Christi non tollitur ordo justitiæ, sed magis firmatur. Ordo autem justitiæ requirit ut inferiores suis superioribus obediant: Aliter enim non posset humanarum rerum status conservari. Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus sæcularibus obedire teneantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, servitus qua homo homini subjicitur, ad corpus pertinet; non ad animam, quæ libera manet. Nunc autem in statu hujus vitæ per gratiam Christi liberamur à defectibus animæ, non autem à defectibus corporis, ut patet per Apostolum ad Rom. 7. qui dicit de seipso quod *mente servit legi Dei, carne autem legi peccati.* Et ideo illi qui fiunt Filij Dei per gratiam, liberi sunt à spirituali servitute peccati, non autem à servitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur adstricti, ut dicit gloss. super illud 1. ad Tim. 6. *Quicunque sunt sub jugo servi*, &c.

* Art. præc.

Ad secundum dicendum, quòd lex vetus fuit figura novi Testamenti; & ideo debuit cessare veritate veniente. Non autem est simile de lege humana, per quam homo subjicitur homini. Et tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire.

Ad tertium dicendum, quòd Principibus sæcularibus in tantum homo obedire tenetur, inquantum ordo justitiæ requirit. Et ideo si non habeant justum principatum, sed usurpatum; vel si injusta præcipiant: non tenentur eis subditi obedire: nisi fortè per accidens, propter vitandum scandalum vel periculum.

QUÆSTIO

## QUÆSTIO CV.

*De inobedientia, in duos articulos divisa.*

DEinde considerandum est de inobedientia.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum sit peccatum mortale.

¶ Secundò, utrum sit gravissimum peccatorum.

### QUÆSTIONIS CV, De Inobedientia, Bifariam partitæ,

AXIOMA.

*Inobedientia, vitium est, quo præfecti legitimè imperan-*
1 *tis præceptum contemnitur, grave quidem & 1 lethale,*
2 *blasphemia 2 tamen minus, quod hac præcipiens ipse,*
*illa verò præcipientis jussum atque præscriptio tantummodo despiciatur.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum inobedientia sit peccatum mortale.*

Supra q. 69. art. 1. & arg. * q. præc. a. 2. arg. tom. 3. † L. 31. c. 31. à me.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod inobedientia non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum est inobedientia, ut patet per diffinitionem Ambrosij * superius positam. (qu. 104. art. 2.) Si ergo inobedientia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

¶ 2. Præterea, Greg. dicit 31. Moral. † quòd inobedientia oritur ex inani gloria: sed inanis gloria non est peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

¶ 3. Præterea, Tunc dicitur aliquis esse inobediens, quando superioris præceptum non implet: Sed Superiores multoties præcepta multiplicant, quæ vix aut nunquam omnia possunt observari. Si ergo inobedientia esset peccatum mortale sequeretur quod homo non posset vitare mortale peccatum: quod est inconveniens. Non ergo inobedientia est peccatum.

SED CONTRA est, quòd ad Rom. 1. & 2. ad Timoth. 3. inter alia peccata mortalia computantur *parentibus non obedientes.*

CONCLUSIO.

*Non obedire divinis præceptis, & Superiorum mandatis, peccatum mortale est cum charitati adversetur.*

* qu. 24. a. 12. & 1. 2. q. 72. a. 5. & q. 88. art. 1. † qu. 24. art. 12.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est, * peccatum mortale est quod contrariatur charitati per quam est spiritualis vita: Charitate autem diligitur Deus & proximus: Exigit autem Charitas Dei ut ejus mandatis obediatur, ut suprà dictum est. † Et ideo, inobedientem esse divinis præceptis, est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium. In præceptis autem divinis continetur quod etiam superioribus obediatur, & ideo, etiam inobedientia qua quis inobediens est præceptis. Superiorum, est peccatum mortale, quasi divinæ dilectioni contrarium, secundum illud Roman. 13. *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Contrariatur insuper dilectioni proximi, inquantum superiori proximo subtrahit obedientiam quam ei debet.

† lib. de Paradiso, cap. 8. parum ant. med. tom. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illa diffinitio Ambrosij † datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem. Peccatum autem veniale non est inobedientia, quia non est contra præceptum, sed præter præceptum. Nec etiam omne peccatum mortale est inobedientia propriè & per se loquendo: Sed solùm tunc, quando aliquis præceptum contemnit: quia ex fine morales actus speciem habent. Cùm autem facit aliquid contra præceptum, non propter præcepti contemptum, sed propter aliquid aliud; est inobedientia materialiter tantum: sed pertinet formaliter ad aliam speciem peccati.

AD SECUNDUM dicendum, quòd inanis gloria appetit manifestationem alicujus excellentiæ. Et quia videtur ad quandam excellentiam pertinere, quod homo præceptis alterius non subdatur; inde est quod inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale; cum veniale sit dispositio ad mortale.

AD TERTIUM dicendum, quòd nullus obligatur ad impossibile. Et ideo si tot præcepta Prælatus aliquis ingerat seu injungat quòd subditus ea implere non possit, excusatur à peccato. Et ideo Prælati abstinere debent à multitudine præceptorum.

### ARTICULUS II.

*Utrum inobedientia sit gravissimum peccatorum.*

Opusc. 64. c. 13. Et Hebr. 9. lect. 2. co. 2. med. * qu. 94. art. 3.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd inobedientia sit gravissimum peccatum. Dicitur enim 1. Reg. 15. *Quasi peccatum ariolandi est repugnare: & quasi scelus idololatriæ, nolle acquiescere.* Sed idololatria est gravissimum peccatum, ut suprà habitum est (qu. 94. art. 8.) * Ergo inobedientia est gravissimum peccatum.

† qu. 14. art. 2.

¶ 2. Præterea, Illud peccatum dicitur esse in Spiritum sanctum, per quod tolluntur impedimenta peccati, ut suprà dictum est † (qu. 14. art. 2.) Sed per inobedientiam contemnit homo præceptum, quod maxime retrahit hominem à peccando. Ergo inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum, & ita est gravissimum peccatum.

¶ 3. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 5. quod *per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi.* Sed causa videtur esse potior effectu: Ergo inobedientia videtur esse gravius peccatum, quàm alia quæ ex ea causantur.

SED CONTRA est, quòd gravius est contemnere præcipientem quàm præceptum: Sed quædam peccata sunt contra ipsam personam præcipientis, sicut patet de blasphemia & homicidio. Ergo inobedientia non est gravissimum peccatum.

CONCLUSIO.

*Inobedientia non est simpliciter gravissimum peccatorum.*

RESPONDEO dicendum, quòd non omnis inobedientia est æquale peccatum: Potest enim una inobedientia esse gravior altera dupliciter. Uno modo ex parte præcipientis. Quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod quilibet superiori obediat, tamen magis est debitum quod homo obediat superiori quàm inferiori potestati. Cujus signum est quod præceptum inferioris prætermittitur, si sit præcepto superioris contrarium. Unde consequens est, quod quantò superior est ille qui præcipit, tantò ei inobedientem esse, sit gravius, & sic inobedientem esse Deo, est gravius quàm inobedientem esse homini. Secundò, ex parte præceptorum. Non enim præcipiens æqualiter vult impleri omnia quæ mandat: Magis enim unusquisque præcipiens vult finem, & id quod est fini propinquius. Et ideo, tanto est inobedientia gravior, quanto præceptum quod quis præterit, magis est de intentione illius qui præcipit. Et in præceptis quidem Dei manifestum est quod quanto præceptum datur de meliori, tanto est ejus inobedientia gravior: quia cùm voluntas Dei per se feratur ad bonum, quanto aliquid est melius, tanto Deus vult illud magis impleri. Unde qui inobediens est præcepto de dilectione Dei, gravius peccat quam qui inobediens est præcepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non semper magis fertur in melius; & ideo ubi obligamur ex solo hominis præcepto, non est gravius peccatum ex eo quod majus bonum præteritur, sed ex eo quod præteritur illud quod est magis de intentione præcipientis. Sic ergo, oportet diversos inobedientiæ gradus diversis præceptorum gradibus comparare. Nam inobedientia qua contemnitur Dei præceptum ex ipsa ratione inobedientiæ gravius est peccatum quàm peccatum quo peccatur in hominem, si secerneretur inobedientia Dei. Et hoc ideo dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit. Si tamen in aliquo potiori præceptum Dei contemneret, adhuc peccatum gravius esset. Inobedientia autem qua contemnitur præceptum hominis, levior est peccato quo contemnitur ipse præcipiens; quia ex reverentia præcipientis procedere debet reverentia præcepti. Et similiter peccatum quòd directè pertinet ad contemptum Dei sicut blasphemia vel aliquid hujusmodi gravius est (etiam semota per intellectum inobedientia à peccato) quam esset illud peccatum in quo contemnitur solum Dei præceptum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illa comparatio Samuëlis non est æqualitatis, sed similitudinis: quia inobedientia redundat in contemptum Dei, sicut & idololatria, licet idololatria magis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non omnis inobedientia est peccatum in Spiritum sanctum, sed solum illa cui obstinatio adhibetur. Non enim contemptus cujuscunque quod peccatum impedit, constituit peccatum in Spiritum sanctum, alioquin cujuslibet boni contemptus esset peccatum in Spiritum sanctum, quia per quodlibet bonum potest homo impediri à peccato. Sed bonorum illorum contemptus facit peccatum in Spiritum sanctum, quæ directè ducunt ad pœnitentiam & remissionem peccatorum.

AD TERTIUM dicendum, quòd primum peccatum primi parentis, ex quo in omnes peccatum emanavit, non fuit inobedientia secundum quod est speciale peccatum, sed superbia, ex qua homo ad inobedientiam processit. Unde Apostolus in verbis illis videtur accipere *inobedientiam* secundum quod generaliter se habet ad omne peccatum.

## QUÆSTIO CVI.

*De gratia, sive gratitudine, in sex articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de gratia, sive gratitudine, & ingratitudine.

¶ Et circa gratiam quæruntur sex.

¶ Primò, utrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.

¶ Secundò, quis teneatur ad majores gratiarum actiones Deo, utrum innocens vel pœnitens.

¶ Tertiò, utrum semper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas.

¶ Quartò, utrum retributio gratiarum sit differenda.

¶ Quintò, utrum sit mensuranda secundum acceptum beneficium, vel secundum dantis affectum.

¶ Sextò, utrum oporteat aliquid majus rependere.

### QUÆSTIONIS CVI, De gratitudine, In sex partes distributæ,

AXIOMA.

1 *1 Gratitudo est virtutis species, à religione, pietate & observantia distincta, ad cujus munus pertinet benefi-*
3 *cium à 3 quovis acceptum, animo quidem 4 statim,*
4 *& 6 cumulatè: re autem tempore opportuno, & pro fa-*
6 *cultate largientisque 5 affectu remunerare. Unde palam*
5 *est beneficij reddendi in uno majorem, in alio minorem esse obligationem. Potest quoque ob diversam considerationem accidere, ut unus idémque majorem & minorem gratitudinis declarandæ obligationem, quam alter susti-*
2 *neat: Pœnitens enim, quanto ejus beneficium magis gratuitum est, tanto majorem, quanto autem ipsi gratia tribuεa*

*buta fuit minor, tanto minorem, quàm perpetua innocentia conservator Deo gratias agendi obligationem sustinet.*

## ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.*

Infr. qu. 187. a. 1. con. & 1. 2. q. 6. ar. 3. co. AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia à Deo & à parentibus accepimus: Sed honor quem Deo retribuimus pertinet ad virtutem *religionis*; Honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem *pietatis*: Ergo gratia sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

¶ 2. Præterea, Retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam ut patet per Philosophum in 5. Ethic. † Sed gratiæ redduntur ut retributio fit, ut ibidem dicitur: Ergo redditio gratiarum quæ pertinet ad gratitudinem, est actus justitiæ. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

† l. 5. c. 4. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per Philosophum in 8. & 9. Ethic. * Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur: Ergo gratia sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus.

* l. 8. cap. penult. & l. 9. c. 2. to. 5.

SED CONTRA est, quòd Tullius † ponit *gratiam* specialem justitiæ partem.

† l. 2. de inventione fol. 4. ante fin. l.

### CONCLUSIO.

*Gratia, quæ benefactoribus beneficium reddit, est specialis virtus à religione, & pietate, & observantia distincta.*

* q. 104. a. 1. & 1. 2. q. 60. art. 3. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (qu. 104. art. 1.) secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificari debiti reddendi rationem: ita tamen quod semper in majori illud quod minus est, contineatur. In Deo autem primò & principaliter invenitur causa debiti, eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum. Secundariò autem, in patre, quia est proximum nostræ generationis & disciplinæ principium. Tertiò autem in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt. Quartò autem in aliquo benefactore: à quo aliqua particularia & privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quidquid debemus Deo, vel patri, vel personæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, à quo aliquod particulare beneficium recipimus; inde est quòd post *religionem*, qua debitum cultum Deo impendimus; & *pietatem*, qua colimus parentes, & *observantiam* qua colimus personas dignitate præcellentes, est *gratia* sive *gratitudo*, quæ benefactoribus gratiam recompensat; & distinguitur è præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur à priori quasi ab eo deficiens.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est quædam excellens gratia sive gratitudo. Unde & gratiarum actio ad Deum, suprà posita † est inter ea quæ ad religionem pertinent.

† qu. 83. art. 17.

AD SECUNDUM dicendum, quod retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, quando attenditur secundum debitum legale; putà, si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiæ sive gratitudinis retributio pertinet, quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Unde & gratitudo est minus grata si sit coacta, ut Seneca dicit in libro de beneficiis.

AD TERTIUM dicendum, quòd cùm vera amicitia supra virtutem fundetur, quidquid est virtuti contrarium in amico, est amicitiæ impeditivum, & quidquid est virtuosum, est amicitiæ provocativum. Et secundum hoc, per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur; quamvis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis, specialiter pertineat.

## ARTICULUS II.

*Vtrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quàm pœnitens.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens, quàm pœnitens. Quantò enim aliquis majus donum à Deo percepit, tantò magis ad gratiarum actiones tenetur: Sed majus est donum innocentiæ quam justitiæ restitutæ: Ergo videtur quòd magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quàm pœnitens.

* lib. 2. confes. c. 7 in med. tom. 1. ¶ 2. Præterea, Sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita & dilectio. Sed August. dicit in 2. Confess. (cap. 7.) * *Quis hominum suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua, qua condonas peccata conversis ad te.*

† Eo l. 2. c. 7 in fin. tom. 1. Et postea † subdit: *Et ideo tantundem, imò amplius, te diligat; quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari.* Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quàm pœnitens.

¶ 3. Præterea, Quantò gratuitum beneficium est magis continuatum, tantò major pro eo debetur gratiarum actio: Sed in innocente magis continuatur divinæ gratiæ beneficium, quàm in pœnitente: Dicit enim Aug. ibid. * *Gratiæ tuæ deputo & misericordiæ tuæ, quòd peccata mea tanquam glaciem solvisti: Gratiæ tuæ deputo & quæcunque non feci mala: Quid enim non facere potui? Et omnia mihi dimissa esse fateor: & quæ mea sponte feci mala, & quæ te duce non feci.* Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quàm pœnitens.

* l. 2. c. 7. ant. med. tom. 1.

SED CONTRA est, quòd dicitur Luc. 7. *Cui plus dimittitur, plus diligit.* Ergo eadem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones.

### CONCLUSIO.

*Innocens magis tenetur ad gratias Deo agendas quàm pœnitens, si ad gratiam ei datam attendatur: pœnitens verò magis quàm innocens, si dicatur gratia major, quæ magis gratis datur.*

RESPONDEO dicendum, quòd actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis: Unde ubi est major gratia ex parte dantis, ibi requiritur major gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est quod gratis datur. Unde dupliciter potest esse ex parte dantis major gratia: Uno modo, ex quantitate dati: & hoc modo innocens tenetur ad majores gratiarum actiones, quia majus bonum ei datur à Deo, & magis continuatum, cæteris paribus, absolutè loquendo. Alio modo potest dici major gratia, quia magis datur gratis. Et secundum hoc magis tenetur ad gratiarum actiones pœnitens quàm innocens, quia magis gratis datur illud, quod ei datur à Deo, cùm enim esset dignus pœna, datur ei gratia. Et sic, licet illud donum quod datur innocenti, sit (absolutè consideratum) majus, tamen donum quod datur pœnitenti, est majus in comparatione ad ipsum. Sicut etiam parvum donum pauperi datum, est ei majus, quàm diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt: in his quæ agenda sunt, magis consideratur quod est hic vel nunc tale, quàm quod est simpliciter tale, sicut Philosophus dicit in 3. Ethic. * de voluntario & involuntario. Et per hoc patet responsio ad objecta.

* l. 3. c. 1. tom. 5.

## ARTICULUS III.

*Vtrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd homo non teneatur ad gratiam actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibiipsi benefacere, sicut & sibiipsi nocere, secundum illud Eccles. 14. *Qui sibi nequam est, cui alii bonus erit.* Sed homo sibiipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum: Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

¶ 2. Præterea, Gratiarum actio est quædam gratiæ recompensatio: Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, & tarditate, vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratiæ reddendæ.

¶ 3. Præterea, Nulli debetur gratiarum actio ex eo quod suam utilitatem procurat; sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem: Ergo eis non debetur gratiarum actio.

¶ 4. Præterea, Servo non debetur gratiarum actio; quia hoc ipsum quod est, domini est. Sed quandoque contingit servum in dominum beneficum esse: Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

¶ 5. Præterea, Nullus tenetur ad id quod facere non potest honestè & utiliter. Sed quandoque contingit quod ille qui beneficium tribuit, est in statu magnæ felicitatis, cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio. Quandoque etiam contingit quòd benefactor mutatur de virtute in vitium; & sic videtur quòd ei honestè recompensari non potest. Quandoque etiam ille qui accepit beneficium, pauper est, & omnino recompensare non potest: Ergo videtur quòd non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

¶ 6. Præterea, Nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum: Sed quandoque contingit quòd recompensatio beneficii est nociva vel inutilis ei cui recompensatur: Ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

SED CONTRA est, quod dicitur primæ ad Thess. ult. *In omnibus gratias agite.*

### CONCLUSIO.

*Cùm benefactor sit causa, & principium quoddam beneficiati, tenetur is cui benefit, suo benefactori gratias agere.*

RESPONDEO dicendum, quòd omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur. Unde Dionys. dicit 1. c. de div. nom. * quòd *Deus omnia in se convertit, tanquam omnium causa.* Semper enim oportet quòd effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quod benefactor, inquantum hujusmodi, est causa beneficiati. Et ideo, naturalis ordo requirit, ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ad benefactorem, secundum modum utriusque. Et sicut de patre dictum est suprà (qu. 10. art. 2.) * benefactori quidem inquantum hujusmodi debetur honor & reverentia, eo quod habet rationem principii; sed per accidens debetur ei subventio, vel sustentatio si indigeat.

* Art. 1. declinando ad fin.

* q. 101. art. 2. & 3. 11. a. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut Seneca dicit in lib. de beneficiis (lib. 5. cap. 9.) † *sicut non est liberalis qui sibi donat, nec clemens, qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis: ita etiam nemo sibiipsi beneficium dat; sed natura sua paret, quæ movet ad refutanda nociva, & ad appetenda proficua.* Unde in his quæ sunt ad seipsum, non habet locum gratitudo & ingratitudo. Non enim potest homo sibi aliquid denegare, nisi sibi retinendo. Metaphoricè tamen, illa quæ ad alterum propriè dicuntur, accipiuntur in his quæ sunt ad seipsum; sicut de justitia dicit Philosophus in 5. Ethic. (cap. ult.) * inquantum scilicet accipiuntur diversæ partes hominis sicut diversæ personæ.

† lib. 5. c. 9. parum à princ.

* lib. 5. cap. ult. tom. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd boni animi est ut magis attendat ad bonum quam ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit, non eo modo quo debuit; nō ideo debet recipiens à gratiarum

rum actione cessare. Minus tamen quàm si modo debito præstitisset, quia etiam beneficium minus est: quia ut Seneca dicit in lib. de Beneficiis, (lib. 2. cap. 6.) *Multum celeritas, fecit, multum abstulit mora.*

* lib. 2. c. 6. in pr. † lib. 6. c. 12 circa med.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Seneca dicit in 6. de Beneficiis (cap. 12.) †, *multum interest, utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an nostra, an sua & nostra. Ille qui totus ad se spectat, & nobis prodest, quia aliter sibi prodesse non potest; eo mihi loco habendus videtur, quo qui pecori suo pabulum prospicit.* Et mox (cap. 13.) *si modo me in consortium admisit: si duos cogitavit: ingratus sum non solum injustus, nisi gaudeo hoc, illi profuisse, quod proderat mihi: summa malignitatis est non vocare beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit.*

* lib. 3. c. 21. in princip.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Senec. dicit in 3. de Beneficiis (cap. 21.) *, *quamdiu servus præstat quod à servo exigi solet, ministerium est. Ubi plusquam quod servo necesse est; beneficium est: Ubi enim in affectum amici transit, desinit vocari ministerium.* Et ideo etiam servis ultra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.

† lib. 2. cap. 22. in fine.

Ad quintum dicendum, quòd etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit, quam in effectu; ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Unde Senec. dicit in 2. de Beneficiis (cap. 22.) † *Qui gratè beneficium accipit, primam ejus pensionem solvit. Quod gratè autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus. Quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur.* Ex hoc patet, quod quantumcunque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiæ & honoris: unde Philos. dicit in 8. Ethic. (cap. ult.) * quod *super excellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri.* Et Senec. dicit in 5. de Beneficiis (cap. 29.) * *Multa sunt per quæ, quidquid debemus, reddere & felicibus possumus; fidele consilium, assidua conversatio, sermo comis, & sine adulatione jucundus.* Et ideo non oportet, ut homo optet indigentiam ejus seu miseriam, qui beneficium dedit ad hoc quod beneficium recompensetur, quia, ut Senec. dicit in 6. de Benefic. (cap. 26.) * *Si hoc ei optares, cujus nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quantò votum inhumanius ei optas cui beneficium debes?* Si autem ille qui beneficium dedit in pejus mutatus est, debet tamen sibi fieri recompensatio secundum statum ipsius, ut scilicet ad virtutem reducatur, si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc aliter est affectus quàm prius erat: Et ideo non debetur ei recompensatio beneficii sicut priùs. Et tamen quantum fieri potest salva honestate, memoria debet haberi præstiti beneficii, ut patet per Philosophum in 9. * Ethicorum.

* lib. 8. c. ult. circ. med. t. 5. * Videtur inferius c. 8 3. lib. * lib. 5. cap. 17. in fin. illius.

* lib. 9. c. 3. t. 5. † in sol. ad prec. 5. arg. * lib. 6. c. 4 paulò a princ.

Ad sextum dicendum, quòd sicut dictum est (ad 5.) † recompensatio beneficii præcipuè pendet ex affectu: Et ideo eo modo debet recompensatio fieri, quo magis sit utilis. Si tamen postea per ejus incuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti. Unde Seneca dicit in 7. de Beneficiis (cap. 19.) * *Reddendum mihi est, non servandum cùm reddidero, ac tuendum.*

## Articulus IV.

*Utrum homo debeat statim beneficium recompensare.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quæ debemus sine certo termino, tenemur restituere statim: Sed non est aliquis terminus præscriptus recompensationi beneficiorum: quæ tamen cadit sub debito, ut dictum est (art. 3.) * ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

* Ar. pra.

¶ 2. Præterea, Quanto aliquod bonum fit ex majori animi fervore, tanto videtur esse laudabilius: Sed ex fervore animi videtur procedere quod homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet: ergo videtur esse laudabilius quod statim homo beneficium reddat.

* lib. 2. ex cap. 3. circa fin. * lib. 4. in fin. illius.

¶ 3. Præterea, Seneca dicit in 2. de Beneficiis (cap. 5.) * quod *proprium benefactoris est libenter & cito facere.* Sed recompensatio debet beneficium adæquare: Ergo debet statim recompensare.

Sed contra est, quod Senec. dicit in 4. de beneficiis (prope finem.) * *Qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris.*

## Conclusio.

*Nonnisi secundum animi affectum oportet statim beneficium recompensare.*

Respondeo dicendum, quòd sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus & donum: ita etiam hæc duo considerantur in recompensatione beneficii. Et quantum quidem ad affectum recompensatio statim fieri debet. Unde Seneca dicit in 2. de Beneficiis (cap. 35.) * *Vis reddere beneficium? benignè accipe.* Quantum autem ad donum, debet expectari tempus, quo recompensatio sit benefactori opportuna. Si autem non convenienti tempore statim velit aliquod munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed invita. Ut enim Seneca dicit in 4. de Beneficiis (ubi sup.) † *Qui nimis cito cupit solvere, invitus debet; qui invitus debet ingratus est.*

* lib. 2. cap. 35. in fin. illius.

† lib. 4. in fine illius.

Ad primum ergo dicendum, quòd debitum legale est statim solvendum: alioquin non esset conservata justitiæ æqualitas, si unus retineret rem alterius absque ejus voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis: Et ideo, oportet reddi debito tempore, secundum quod exigit rectitudo virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd fervor voluntatis non est virtuosus, nisi sit ratione ordinatus. Et ideo, si aliquis ex fervore animi præoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

Ad tertium dicendum, quod beneficia etiam sunt opportuno tempore danda: & tunc non est amplius tardandum cum opportunum tempus advenerit. Et idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

## Articulus V.

*Utrum gratiarum actio sit attendenda secundum affectum benefactoris, an secundum effectum.*

Sup. q. 3. ad 3. & 6. & inf. a. 6. ad 8.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum benefacientis, sed secundum effectum. Recompensatio enim beneficii debetur: Sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat: ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

¶ 2. Præterea, Gratia quæ recompensat beneficia, est pars justitiæ: Sed justitia respicit æqualitatem dati & accepti: ergo & in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus; quam affectus benefacientis.

¶ 3. Præterea, Nullus potest attendere ad id quod ignorat: Sed solus Deus cognoscit interiorem affectum: ergo non potest fieri gratiæ recompensatio secundum affectum.

† l. 1. c. 7. circa princip.

Sed contra est, quod Seneca dicit in 1. de Beneficiis (c. 7.) † *Nonnunquam magis nos obligat qui dedit parva magnificè, & qui exiguum tribuit, sed libenter.*

## Conclusio.

*Recompensatio, quæ fit secundum justitiam, vel utilem amicitiam, secundum effectum magis, quàm secundum affectum attendenda est: In honesta autem amicitia & gratia magis secundum affectum.*

Respondeo dicendum, quod recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad justitiam, ad gratiam, & ad amicitiam. Ad justitiam quidem pertinet, quando recompensatio habet rationem debiti legalis sicut in mutuo & in aliis hujusmodi, & in tali, recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati. Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, & similiter ad virtutem gratiæ secundum quod habet rationem debiti moralis: Aliter tamen & aliter. Nam in recompensatione amicitiæ, oportet respectum haberi ad amicitiæ causam. Unde in amicitia utilis debet recompensatio fieri secundum utilitatem, quam quis ex beneficio consecutus est: In amicitia autem honesti; debet in recompensatione haberi respectus ad electionem sive ad affectum dantis, quia hoc præcipuè requiritur ad virtutem, ut dicitur in 8. Eth. (cap. 13. vel 15.) † Et similiter, quia, gratia respicit beneficium secundum quod est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum; & ideo etiam gratiæ recompensatio attendit magis affectum dantis, quam effectum.

† lib. 8. c. 13. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnis actus moralis ex voluntate dependet: Unde beneficium secundum quod est laudabile, prout ei gratiæ recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter & principaliter in voluntate: Unde Seneca dicit in 1. de Beneficiis: * *Beneficium non in eo quod fit, aut datur, consistit; sed in ipso dantis aut facientis animo.*

* lib. 1. c. 6. circa princip.

† Q. 80.

Ad secundum dicendum, quod gratia est pars justitiæ, non quidem sicut species generis; sed per quandam reductionem ad genus justitiæ, ut supra dictum est (q. 80.) † Unde non oportet, quod eadem ratio debiti attendatur in utraque virtute.

Ad tertium dicendum, quod affectum hominis per se quidem solus Deus videt; sed secundum quod per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus benefacientis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur: puta, quia gaudenter & promptè aliquis beneficium impendit.

## Articulus VI.

*Utrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione, quàm susceperit in beneficio.*

Infr. qu. 107. a. 2. cor. * lib. 8. circa finem. t. 5.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quàm susceperit in beneficio. Quibusdam enim (sicut parentibus) nec etiam æqualis recompensatio fieri potest, sicut Philos. dicit in 8. Eth.* Sed *virtus non conatur ad impossibile.* Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid majus.

¶ 2. Præterea, Si aliquis plus recompensat quàm in beneficio acceperit; ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat: Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare: Ergo ille qui primò beneficium dederat, tenebitur aliquid majus recompensare. Et sic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia *infinitum aufert naturam boni*, ut dicitur in 2. Metaph. (text. 8.) † Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

† lib. 2. text. 8. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Justitia, in æqualitate consistit: Sed majus est quidam æqualitatis excessus: cùm ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quòd recompensare aliquid majus accepto beneficio, sit vitiosum & justitiæ oppositum.

* lib. 5. c. 5. paulò post prin. tom. 5.

Sed contra est, quod Philosoph. dicit in 5. Eth. * *Refamulari oportet ei qui gratiam fecit, & rursum ipsum incipere*: quod quidem fit, dum aliquid magis retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid majus faciat.

## Conclusio.

*Honestatis ratio atque debitum postulat: ut compensatio non tantummodo æquet, sed ut superet acceptum beneficium.*

† Ar. pra. & art. 3.

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (a. 3. & 4.) † recompensatio gratiæ respicit beneficium secundum voluntatem benefacientis

cientis: in qua quidem præcipuè hoc commendabile videtur, quod gratis beneficium contulit ad quod non tenebatur. Et ideo, qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, ut similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii: quia quamdiu recompensat minus vel æquale: non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideo gratiæ recompensatio semper tendit ut pro suo *posse* aliquid majus retribuat.

† In cor. & art. 3. & ad 5. & 6. * lib. 8. Eth. cap. ult. to. 5. † lib. 3. c. 31. & 37.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 5.) † in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus quam effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii quod filius à parentibus accepit, scilicet *esse* & *vivere*; nihil æquale filius recompensare potest, ut Philosoph. dicit (ubi sup.) * Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis & retribuentis; sic potest filius aliquid majus patri retribuere, ut Seneca dicit in 3. de Beneficiis †. Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

Ad secundum dicendum, quòd debitum gratitudinis ex charitate derivatur; quæ quantò plus solvitur, tantò magis debetur, secundum illud ad Rom. 13. *Nemini quidquam debeatis nisi ut invicem diligatis.* Et ideo non est inconveniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

Ad tertium dicendum, quod sicut in justitia, quæ est virtus cardinalis attenditur æqualitas rerum; ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum: ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficus aliquid exhibuit ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium aliquid suprà debitum recompenset.

## QUÆSTIO CVII.

*De Ingratitudine, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de ingratitudine.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum ingratitudo semper sit peccatum.

¶ Secundò, utrum ingratitudo sit peccatum speciale.

¶ Tertiò, utrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale.

¶ Quartò, utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.

## QUÆSTIONIS CVII, De Ingratitudine, In quatuor partes divisæ,

### Axioma.

1 *Ingratitudo, [2] speciale est [1] peccatum, veniale [3] frequen-*
1 *ter: nonnunquam etiam lethale, pro ingrati animo, & ejus*
3 *cui beneficium subtrahitur, conditione: [4] non sunt tamen*
4 *ingrato statim beneficia deneganda, sed tum demum, cùm beneficiorum multitudine, accipientem ingratiorem, deterioremque reddi comperimus.*

### Articulus primus.

*Utrum ingratitudo sit semper peccatum.*

Infra q. 162. a. 4. ad 2. * lib. 3. c. 1. circa medium.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca in 3. de Beneficiis (c. 1.) * quod *ingratus est qui non reddit beneficium*; Sed quandoque aliquis non posset recompensare beneficium, nisi peccando: puta si auxiliatus est homini ad peccandum. Cum ergo abstinere à peccato non sit peccatum; videtur quod ingratitudo non sit semper peccatum.

† l. 3. de lib. arb. c. 18. Et lib. 1. retract. c. 7. 9. aut med. tom. 1. * lib. 3. cap. 1. in med. † Q. praec. art. 5. ad 1. & a. 6.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum est in potestate peccantis, quia secundum Aug. (lib. 3. de lib. arb. cap. 17. & lib. 1. retract. cap. 1.) † *nullus peccat in eo quod vitare non potest.* Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare: putà, cùm non habet unde reddat, oblivio etiam non est in potestate nostra; cùm tamen Seneca dicat in 3. de Beneficiis (cap. 1.)*, quod *ingratissimus omnium est qui oblitus est*: ergo ingratitudo non est semper peccatum.

¶ 3. Præterea, Non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundum illud Apostoli ad Rom. 13. *Nemini quidquam debeatis.* Sed *qui invitus debet, ingratus est*, ut Senec. dicit in 4. de Beneficiis (prope finem ut supra) † Ergo non semper ingratitudo est peccatum.

Sed contra est, quòd 2. ad Timoth. 3. Ingratitudo connumeratur aliis peccatis; cum dicitur, Parentibus non obedientes, ingrati, scelesti.

### Conclusio.

*Quævis ingratitudo, cùm gratitudini adversetur, peccatum est.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, (q. 106. art. 4. & 6.) * debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit: Et hoc autem aliquid est peccatum, quod repugnat virtuti. Unde manifestum est quod omnis ingratitudo est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd gratitudo respicit beneficium: Ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum: Et ideo non debetur ei gratiarum actio; nisi forè propter voluntatem bonam, si sit deceptus dum credidit adjuvare ad bonum, & adjuvit ad peccandum. Sed tunc non debetur talis recompensatio, ut adjuvetur ad peccandum: quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum; quod contrariatur gratitudini.

† Q. praec. a. 6. ad 1.

Ad secundum dicendum, quòd nullus propter impotentiam reddendi, ab ingratitudine excusatur; ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum † est (q. 106. art. 6.) Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet: non quidem illa quæ provenit ex naturali defectu, qui non subjacet voluntati; sed illa quæ ex negligentia provenit. Ut enim dicit Seneca in 3. de Beneficiis: (cap. 1.) * *Apparet illum non sæpè de reddendo cogitasse, cui obrepsit oblivio.*

* lib. 3. c. 1. in fine illius.

Ad tertium dicendum, quòd debitum ingratitudinis ex debito amoris derivatur, à quo nullus debet velle absolvi. Unde quod aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

### Articulus II.

*Utrum ingratitudo sit speciale peccatum.*

2. q. 88. art. 4. & 4. d. 22. q. 1. a. 3. qu. 1.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ingratitudo non sit speciale peccatum. Quicunque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor: sed hoc pertinet ad ingratitudinem. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

¶ 2. Præterea, Nullum speciale peccatum sub diversis peccatorum generibus continetur: Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus; putà, si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid hujusmodi contra eum committat: ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

† lib. 3. c. 1. circa medium.

¶ 3. Præterea. Seneca dicit in 3. de beneficiis (cap. 1.) †: *Ingratus est qui dissimulat, ingratus qui non reddit, ingratissimus omnium qui oblitus est.* Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere: ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

Sed contra est, quod ingratitudo opponitur gratitudini sive gratiæ, quæ est specialis virtus: ergo est speciale peccatum.

### Conclusio.

*Sicut gratitudo specialis est virtus, cui ingratitudo adversatur, ita ingratitudo speciale peccatum est, in varios distinctum gradus vel modos.*

Respondeo dicendum, quòd omne vitium ex defectu virtutis nominatur, quia magis virtuti opponitur: sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati, quàm prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum: puta, si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citius quàm debet, ut ex dictis patet. † Sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum: quia virtus gratitudinis (ut suprà habitum est *) in aliquid amplius tendit. Et ideo propriè ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundum habitum oppositum. Differunt enim cæcitas & surditas secundum differentiam visus & auditus. Unde sicut gratitudo vel gratia est una specialis virtus; ita etiam ingratitudo est unum speciale peccatum. Habet tamen diversos gradus, secundum ordinem eorum quæ ad gratitudinem requiruntur. In qua primum est quòd homo acceptum beneficium recognoscat: secundum, est quod laudet & gratias agat: tertium est quod retribuat pro loco & tempore secundum suam facultatem. Sed quia *quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione*: ideo primus ingratitudinis gradus est, ut homo beneficium non retribuat. Secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse. Tertius & gravissimus est, quod non recognoscat, sive per oblivionem, sive quocunque alio modo. Et quia in affirmatione opposita intelligitur negatio; ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet: quod aliquis retribuat mala pro bonis: ad secundum, quod beneficium vituperet: ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputet.

† Art. praec. & q. 106. art. 4. * Q. praec. art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, inquantum scilicet facit homo aliquid quod potest ad ingratitudinem pertinere. Formaliter autem ingratitudo est quando actualiter beneficium contemnitur. Et hoc est speciale peccatum.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet formalem rationem alicujus specialis peccati, in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri. Et secundum hoc in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

Ad tertium dicendum, quod illa tria non sunt diversæ species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

### Articulus III.

*Utrum ingratitudo semper sit peccatum mortale.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ingratitudo semper sit peccatum mortale. Deo enim maximè debet aliquis esse gratus: Sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo, alioquin omnes homines essent ingrati: Ergo nulla ingratitudo est peccatum veniale.

* Q. 24. art. 12. † Q. praec. art. 1. ad 3. & art. 6. ad 2. * lib. 2. c. 10. in fin. illius.

¶ 2. Præterea, Ex hoc aliquod peccatum est mortale, quod contrariatur charitati, ut suprà dictum est (q. 24. art. 12.) * Sed ingratitudo contrariatur charitati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est (q. 106. art. 1. ad 3. & art. 6. ad 2.) † Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Senec. dicit in 2 de Beneficiis (cap. 10.) * *Hæc beneficii inter duos lex est: alter statim oblivisci debet dati, alter accepti nunquam.* Sed propter hoc (ut videtur) debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum: quod non oporteret si ingratitudo esset leve peccatum. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

* lib. 2. cap. 9. in fine illius.

Sed contra est, quod nulli est danda via peccandi mortaliter. Sed sicut Seneca dicit ibidem (cap. 9.) * *Interdum & ipse qui juvatur, fallendus est ut habeat, nec à quo acceperit sciat*, quod videtur viam ingratitudinis recipienti præbere: Ergo ingratitudo non semper est peccatum mortale.

### Conclusio.

*Ingratitudo pro diversitate circumstantiarum, interdum lethale, interdum veniale est peccatum.*

Respon-

** Ar. præ. & art. 1. ad 2.* ** Q. præ. art. 6.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex supradictis patet (art. 1.) * ingratus dicitur aliquis dupliciter. Vno modo per solam omissionem; putà, quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto. Et hoc non semper est peccatum mortale; quia, ut suprà dictum est (q. 106. art. 6.) *, debitum gratitudinis est, ut homo etiam aliquid liberaliter tribuat ad quod non tenetur: Et ideo si illud prætermittit, non peccat mortaliter. Est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam: aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere quod etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum; vel propter interiorem contemptum, vel etiam propter conditionem ejus quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur benefico, sive simpliciter, sive in aliquo necessitatis casu. Alio modo dicitur aliquis ingratus; quia non solum prætermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit. Et hoc etiam, secundum conditionem ejus quod agitur, quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Sciendum tamen quod ingratitudo quæ provenit ex peccato mortali, habet perfectam ingratitudinis rationem: Illa verò quæ provenit ex peccato veniali imperfectam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundum perfectam ingratitudinis rationem: Habet tamen aliquid ingratitudinis, inquantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ingratitudo quæ est cum peccato veniali, non est contraria charitati, sed est præter ipsam; quia non tollit habitum charitatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

** lib. 7. c. 22. parum à princip.*

AD TERTIUM dicendum, quod idem Seneca dicit in 7. de Beneficiis (cap. 23.) * *Errat si quis existimat, cum dicimus eum qui beneficium dedit oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei præsertim honestissimæ. Cum ergo dicimus, meminisse non debet: hoc volumus intelligi, prædicare non debet, nec jactare.*

AD QUARTUM dicendum, quòd ille qui ignorat beneficium, non est ingratus si beneficium non recompenset, dummodo sit paratus recompensare si nosset. Est autem laudabile quandoque, ut ille cui providetur, beneficium ignoret, tum propter inanis gloriæ vitationem, sicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum projiciens, vitare voluit humanum favorem: tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit, quod consulit verecundiæ ejus qui beneficium accipit.

### ARTICULUS IV.

*Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.*

*Ar. qu. 13. art. 3. ad 4 infer. ... in §. 1. Inst. de donatio. & §. Inst. de inoff. testam. & §. Sed nostra de succ. liber.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd ingratis sint beneficia subtrahenda. Dicitur enim Sap. 16. *Ingrati spes tanquam hybernalis glacies tabescet.* Non autem ejus spes tabesceret si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

¶ 2. Præterea, Nullus debet alteri præbere occasionem peccandi: Sed ingratus beneficium recipiens sumit occasionem ingratitudinis: Ergo non est ingrato beneficium dandum.

¶ 3. Præterea, *In quo quis peccat, per hoc & torquetur*, ut dicitur Sap. 11. Sed ille qui ingratus est beneficio accepto peccat contra beneficium: Ergo est beneficio privandus.

SED CONTRA est, quod dicitur Luc. 6. quod *altissimus benignus est super ingratos & malos*, sed per ejus imitationem nos filios ejus esse oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus ingratis beneficia subtrahere.

CONCLUSIO.

*Quamquam beneficiorum gratia sit ingratis subtrahenda, id merente ingratitudine, convenientius tamen est tantisper ingratis benefacere, dum à tali vitio quoquo modo resipiscant.*

** lib. 3. de beneficiis, c. 7. non procul à fin.*

RESPONDEO dicendum, quod circa ingratum duo consideranda sunt. Primo quidem, quid est quod ipse dignus sit pati: & sic certum est quod meretur beneficii subtractionem. Alio modo considerandum est quid oporteat beneficum facere. Primò namque non debet esse facilis ad ingratitudinem judicandam: quia frequenter aliquis, ut Seneca dicit (lib. 3. de beneficiis cap. 7.) †, qui non reddit, gratus est: quia fortè non occurrit ei facultas, aut debita opportunitas reddendi. Secundò, debet tendere ad hoc quod de ingrato gratum faciat, quod si non potest primo beneficio facere, fortè faciat secundo. Si verò ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat, & peior fiat; debet à beneficiorum exhibitione cessare.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur, quantum ad id quod ingratus dignus est pati.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ille qui ingrato beneficium exhibet, non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis & amoris. Si verò ille qui accipit, ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

AD TERTIUM dicendum, quòd ille qui beneficium dat non statim se debet exhibere punitorem ingratitudinis, sed prius pium medicum, ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

## QUÆSTIO CVIII.

*De vindicatione, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est, de vindicatione:
¶ Et circa hoc quæruntur quatuor:
¶ Primò, utrum vindicatio sit licita.
¶ Secundò, utrum sit specialis virtus.
¶ Tertiò, de modo vindicandi.
¶ Quartò, in quos sit vindicta exercenda.

SECVNDA SECVNDÆ.

## QUÆSTIONIS CVIII,

De vindicatione,

In quatuor partes divisæ,

AXIOMA.

*Ea vindicatio, quæ non ex livore, neque ex odio aut ma-*
*levolentia, sed ex charitate & nocumenti repellendi vo-*
1 *luntate proficiscitur, non modo licita* 1 *est, verum etiam*
2 *laudāda, ut pote justitiæ virtutis præclarissima pars 2, qua-*
4 *dam, quæ ultro* 4 *delinquentes, boni alicujus externi vel*
3 *corporis (cujusmodi sunt* 3 *vita, incolumitas, libertas, di-*
*vitiæ, honor atque patria) subtractio, à peccando arceantur,*
*vel saltem deterreantur.*

### ARTICULUS I.

*Utrum vindicatio sit licita.*

*Infra q. 158. a. 1. q. 1. 3. a. 9. cor. Et mal. qu. 12. ar. 1. cor. & ad 8 & 14. & art. 3. ad 3. Et Rom. 12. lect. 3. cor. 5. 6. & 7.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod vindicatio non sit licita. Quicunque enim usurpat sibi quod Dei est, peccat: Sed vindicta pertinet ad Deum. Dicitur enim Deut. 32. secundum aliam literam (id est Editionem 70.) *Mihi vindicta, & ego retribuam.* Ergo omnis vindicatio est illicita.

¶ 2. Præterea, Ille de quo vindicta sumitur, non toleratur: Sed mali sunt tolerandi: quia super illud Cant. 2. † *Sicut lilium inter spinas*: dicit glossa. *Non fuit bonus qui malos tolerare non potuit.* Ergo vindicta non est sumenda de malis.

*† ex gl. Gregor. hom. 38. in Evang. ante med.*

¶ 3. Præterea, Vindicta per pœnas fit; ex quibus causatur timor servilis: sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Aug. dicit contra Adamantium (cap. 17.) Ergo ad minus in novo testamento nulla vindicta fieri debet.

** C. 17. inter princip. & medium tom. 6.*

¶ 4. Præterea, Ille dicitur vindicare se qui injurias suas ulciscitur: sed, ut videtur, non licet etiam judici in se delinquentes punire: Dicit enim Chrys. super Matth. † *Discamus exemplo Christi nostras injurias magnanimiter sustinere: Dei autem injurias, nec usque ad auditum sufferre.* Ergo vindicatio videtur esse illicita.

*† Hom. 5. in Matt. in opere imperfecto in 10. a.*

¶ 5. Præterea, Peccatum multitudinis magis est nocivum quàm peccatum unius tantum, dicitur enim Eccles. 26. *A tribus timuit cor meum, delaturam civitatis, & collectionem populi.* Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda, quia super illud Matth. 13. *Sinite utraque crescere; ne fortè eradicetis triticum.* Dicit glossa *, quod *multitudo non est excommunicanda, nec Princeps.* Ergo nec alia vindicatio est licita.

** Gloss. ord. ibid. ex Aug.*

SED CONTRA, Nihil est expectandum à Deo, nisi quod est bonum & licitum: Sed vindicta de hostibus est expectanda à Deo: dicitur enim Luc. 18. *Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte?* quasi diceret, *Imò faciet.* Ergo vindicatio non est per se mala & illicita.

CONCLUSIO.

*Vindicatio orta ex animi quodam livore contra peccantem illicita est: non autem si procedat ex charitate.*

RESPONDEO dicendum, quòd vindicatio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim ejus intentio feratur principaliter in malum illius, de quo vindictam sumit, & ibi quiescat, est omnino illicitum; quia delectari in malo alterius, pertinet ad odium quod charitati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur si malum intendat illius, qui sibi injustè intulit malum, sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem. Non enim debet homo in alium peccare propter hoc, quod ille peccavit prius in ipsum: Hoc enim est *vinci à malo*, quod Apostolus prohibet ad Rom. 12. dicens. *Noli vinci à malo, sed vince in bono malum.* Si verò intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per pœnam peccantis; puta, ad emendationem peccantis: vel saltem ad cohibitionem ejus, & quietem aliorum & ad justitiæ conservationem, & ad Dei honorem; potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod est Dei, sed utitur potestate sibi divinitus concessâ. Dicitur enim ad Rom. 13. de Principe terreno, quod *Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit.* Si autem præter ordinem divinæ institutionis aliquis vindictam exerceat; usurpat sibi quod Dei est, & ideo peccat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd mali tolerantur à bonis in hoc, quod ab eis proprias injurias patienter sustinent secundum quod oportet: Non autem tolerant eos ut sustineant injurias Dei & proximorum. Dicit enim Chrysost. super Matth. † *In propriis injuriis esse quempiam patientem laudabile est: injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium.*

*† Hom. 5. in Matt. in opere imperfecto à med. tom. 2.*

AD TERTIUM dicendum, quòd lex Evangelii est lex amoris: Et ideo illis qui ex amore bonum operantur (qui soli propriè ad Evangelium pertinent) non est timor incutiendus per pœnas; sed solum illis qui ex amore non moventur ad bonum; qui etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito.

AD QUARTUM dicendum, quòd injuria quæ infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum & in Ecclesiam: & tunc debet aliquis propriam injuriam ulcisci. Sicut patet de Helia qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur 4. Reg. 1. Et similiter Helisæus maledixit pueris eum irridentibus

dentibus, ut habetur 4 Regum 2. Et Sylverius * Papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur 23. quæst. 4. inquantum vero injuria in aliquem illata ad ejus personam pertinet; debet eam tolerare patienter, si expediat. Hujusmodi enim præcepta patientiæ intelligenda sunt secundum præparationem animi, ut Aug. * dicit in lib. de sermone Domini in monte (lib. 1. c. 34. ac deinceps.)

[* 23. qu. 4. c. Guilisarius.] [* lib. 1. c. 14. 15. & 16. tom. 4.]

Ad quintum dicendum, quòd quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda: vel quantum ad totam multitudinem, sicut Ægyptii submersi sunt in mari rubro persequentes filios Israël, ut habetur Exod. 14. & sicut Sodomitæ universaliter perierunt vel quantum ad magnam multitudinis partem; sicut patet Exod. 32. in pœna eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque verò si speretur multorum correctio, debet severitas vindictæ exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis cæteri terreantur: sicut Dominus Num. 25. mandavit suspendi Principes populi pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte; tunc si possunt mali secerni à bonis, debet in eos vindicta exerceri, si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum: Alioquin parcendum est multitudini, & detrahendum severitati. Et eadem ratio est de Principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum ejus, si sine scandalo multitudinis puniri non posset: nisi fortè esset tale peccatum Principis, quod magis noceret multitudini, vel spiritualiter, vel temporaliter, quam scandalum quod exinde timeretur.

## ARTICULUS II.

*Utrum vindicatio sit specialis virtus.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ bene agunt, ita puniuntur mali pro his quæ malè agunt: Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem specialem, sed est actus commutativæ justitiæ; ergo pari ratione & vindicatio non debet poni specialis virtus.

¶ 2. Præterea, Ad actum illum non debet ordinari specialis virtus ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes: Sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis & per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur: Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale: ergo non est specialis virtus.

SED CONTRA est, quod Tullius * ponit eam *partem justitiæ*.

[* Lib. 2. de inventione, in fol. 4. ante fin. lib.]

CONCLUSIO.

*Vindicatio est quædam specialis virtus, per quam in unoquoque perficitur naturalis inclinatio repellendi nociva.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Philosoph. dicit in 2. Eth. † aptitudo ad virtutem inest nobis à natura; licet complementum virtutis sit per affuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales quæ pertinent ad jus naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam, ordinatur aliqua virtus specialis. Est autem quædam specialis inclinatio naturæ ad removendum nocumenta. Unde & animalibus datur vis irascibilis separatim à vi concupiscibili; repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra injurias ne ei inferantur, vel jam illatas injurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem. Dicit enim Tullius in sua Rhetorica † quod *vindicatio est per quam vis, aut injuria & omnino quidquid obscurum est*, id est, ignominiosum, *defendendo aut ulciscendo propulsatur*. Unde vindicatio est specialis virtus.

[† lib. 2. Ethic. in princ. lib. tom. 5.] [† Loco jam citato in arg. Sed contra.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad justitiam commutativam; recompensatio autem debiti moralis quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ: ita etiam punitio peccatorum secundum quod pertinet ad publicam justitiam, est actus justitiæ commutativæ; secundum autem quod ad immunitatem alicujus personæ singularis, à qua injuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

AD SECUNDUM dicendum, quod fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis; Zelus autem secundum quod importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat injurias Dei, vel proximorum, quas ex charitate reputat quasi suas. Cujuslibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit: quia ut Gregor. dicit in quadam Homil. * *Nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedit ex radice charitatis.*

[* Hom. 27. in Evang. circ. princ.]

AD TERTIUM dicendum, quòd vindicationi opponuntur duo vitia: unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis vel sævitiæ, quæ excedit mensuram in puniendo. Aliud autem est vitium quod consistit in defectu; sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo. Unde dicitur Proverb. 13. *Qui parcit virgæ, odit filium suum.* Virtus autem vindicationis consistit in hoc, ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

## ARTICULUS III.

*Utrum vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines consuetas.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod vindicatio non debeat fieri per pœnas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quædam eradicatio ejus: Sed Dominus mandavit Matth. 13. quod zizania, per quæ significantur *filii nequam*, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

¶ 2. Præterea, Quicunque mortaliter peccant, eadem pœna videntur digni: Si ergo aliqui peccantes mortaliter, morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri. Quod patet esse falsum.

¶ 3. Præterea, Cum aliquis pro peccato punitur manifestè, ex hoc peccatum ejus manifestatur, quod videtur esse nocivum multitudini; quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi: ergo videtur quod non sit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

SED CONTRA est, quod in lege divina hujusmodi pœnæ determinantur, ut ex supradictis patet. * (1. 2. q. 105. art. 2.)

[* 1. 2. q. 105. a. 2.]

CONCLUSIO.

*Multa ac varia sunt humanis & divinis legibus pœnæ statuta, quibus omnis justè ac dignè vindicatur injuria.*

RESPONDEO dicendum, quod vindicatio intantum licita est & virtuosa, inquantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui à peccando qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua quæ plus amant quam illa quæ peccando adipiscuntur: aliàs timor non compesceret peccatum: Et ideo per subtractionem omnium quæ homo maximè diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Hæc autem sunt quæ homo maximè diligit: vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, & bona exteriora, putà divitias, patriam, & gloriam. Et ideo, ut Aug. refert 21. de Civ. Dei *, octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius, scilicet *mortem*, per quam tollitur vita; verbera, & talionem ut scilicet oculum pro oculo perdat, per quæ amittit quis corporis incolumitatem; *servitutem, & vincula*, per quæ perdit libertatem; *exilium*, per quod perdit patriam; *damnum*, per quod perdit divitias; *ignominiam*, per quam perdit gloriam.

[* lib. 21. c. 11. parum à princip. tom. 5.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur & triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem, non solum sine periculo, sed etiam cum magna utilitate bonorum. Et ideo in tali casu potest pœna mortis peccatoribus infligi.

AD SECUNDUM dicendum, quod omnes peccantes mortaliter digni sunt morte æterna, quantum ad futuram retributionem, quæ est secundum veritatem divini judicii. Sed pœnæ præsentis vitæ sunt magis medicinales: & ideo illis solis peccatis pœna mortis infligitur, quæ in gravem perniciem aliorum cedunt.

AD TERTIUM dicendum, quòd quando simul cum culpa innotescit & pœna vel mortis vel quæcunque alia quam homo horret; ex hoc ipso voluntas ejus à peccando abstrahitur: quia plus terret pœna quam allicit exemplum culpæ.

## ARTICULUS IV.

*Utrum vindicta sit exercenda in eos qui involuntariè peccaverunt.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd vindicta sit exercenda in eos qui involuntariè peccaverunt. Voluntas enim unius non consequitur voluntatem alterius: Sed unus punitur pro alio, secundum illud Exod. 20. *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam & quartam generationem.* Unde & pro peccato Cham, Chanaan filius ejus maledictus est, ut habetur Gen. 9. Giezi etiam peccante lepra transmittitur ad posteros, ut habetur 4. Reg. 5. Sanguis etiam Christi pœnæ reddit obnoxios successores Judæorum, qui dixerunt Matth. 27. *Sanguis ejus super nos & super filios nostros.* Legitur etiam quod pro peccato Achan, populus Israël traditus est in manus hostium, ut habetur Josue 7. & pro peccato filiorum Heli, idem populus corruit in conspectu Philisthinorum, ut habetur 1. Reg. 4. Ergo aliquis involuntarius est puniendus.

¶ 2. Præterea, Illud solum est voluntarium quod est in potestate hominis: Sed quandoque pœna infertur pro eo quod non est in ejus potestate; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; & propter pravitatem aut malitiam civium, Ecclesia perdit cathedram Episcopalem. Ergo non solum pro peccato voluntario vindicta infertur.

¶ 3. Præterea, Ignorantia causat *involuntarium*: Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes. Parvuli enim Sodomitarum licet haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus tamen perierunt, ut legitur Genes. 19. Similiter etiam parvuli pro peccato Dathan & Abiron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur Numer. 16. Bruta etiam animalia quæ carent ratione, jussa sunt interfici pro peccato Amalecitarum, ut habetur 1. Reg. 15. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

¶ 4. Præterea, Coactio maximè repugnat voluntario: Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ evadit. Ergo vindicta exercetur etiam in involuntarios.

¶ 5. Præterea. † Ambr. dicit super Lucam, quod *navicula in qua erat Judas, turbabatur*: Unde & Petrus, *qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis.* Sed Petrus non volebat peccatum Judæ. Ergo quandoque involuntarius punitur.

[* In cap. … Luc. in titulo de ascensu Jesu ad navem Samaritano, § 5. habetur 24. q. 1. c. non turbatur.]

SED CONTRA est, quod pœna debetur peccato: Sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit * Aug. (lib. 1. de lib. arb. cap. 17. & lib. 1. retract. cap. 9.) Ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta.

[* lib. 1. retract. c. 9. § 1. & l. 3. de l. arb. c. 17.]

CONCLUSIO.

*Pœnæ ut pœnæ, nonnisi in eos qui voluntariè peccaverunt, sunt exercendæ: nonnunquam tamen pœnæ, ut medicinæ, justis & involuntariè peccantibus sunt infligendæ.*

RESPON-

RESPONDEO dicendum, quòd pœna dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum rationem pœnæ: Et secundum hoc, pœna non debetur nisi peccato, quia per pœnam reparatur æqualitas justitiæ, inquantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Unde cum omne peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut supra habitum est (1. 2. q. 81. art. 1.) * consequens est quod nullus punitur hoc modo, nisi pro eo quod voluntariè factum est. Alio modo potest considerari pœna, inquantum est medicina non solum sanativa peccati præteriti, sed etiam præservativa à peccato futuro, & promotiva in aliquod bonum. Et secundum hoc, aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa. Sciendum tamen quod nunquam medicina subtrahit majus bonum ut promoveat minus bonum; sicut medicina carnalis nunquam cæcat oculum ut sanet calcaneum: Quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, ut majoribus auxilium præstet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona; bona autem temporalia sunt minima: ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis, absque culpa, cujusmodi sunt plures pœnæ præsentis vitæ divinitus inflictæ ad humiliationem vel probationem. Non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa, neque in præsenti, neque in futuro: quia ibi pœnæ non sunt medicinæ, sed consequuntur spiritualem damnationem.

* 1. 2. q. 81. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd unus homo pœna spirituali nunquam punitur pro peccato alterius: quia pœna spiritualis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber sui. Pœna autem temporali quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primò quidem, quia unus homo temporaliter est res alterius: & ita in pœnam ejus etiam ipse punitur, sicut filii secundum corpus sunt quædam res patris; & servi sunt quædam res dominorum. Alio modo inquantum peccatum unius derivatur in alterum vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, & servi peccata dominorum, ut audacius peccent; vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem prælatum, secundum illud Job 34. *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Unde & pro peccato David populum numerantis, populus Israël punitus est, ut habetur 2. Reg. ult. Sive etiam per aliqualem consensum seu dissimulationem, sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Aug. dicit in 1. de civ. Dei (cap. 9.) * Tertiò, ad commendandum unitatem humanæ societatis, ex qua unus debet pro alio sollicitus esse ne peccet. Et ad detestationem peccati, dum pœna unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Aug. dicit de peccato Achan, (q. 8. super librum Josue) * quod autem Dominus dicit: *Visitans peccata parentum in filios in tertiam & quartam generationem*, magis videtur ad misericordiam quam ad severitatem pertinere: dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posteri corrigantur. Sed crescente malitia posterorum, quasi necesse est ultionem inferri.

* lib. 1. c. 9. t. 5.

* In lq. super Josue, q. 8. tom. 4.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut August. * dicit (super Josue ubi sup.) Judicium humanum debet imitari divinum judicium in manifestis Dei judiciis, quibus homines spiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta verò Dei judicia quibus temporaliter aliquos punit absque culpa non potest humanum judicium imitari: quia homo non potest comprehendere horum judiciorum rationes, ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundum humanum judicium aliquis debet puniri sine culpa, pœna flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Pœna autem damni punitur aliquis etiam secundum humanum judicium, etiam sine culpa, sed non sine causa. Et hoc tripliciter. Uno modo, ex hoc quod aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquod bonum habendum vel consequendum, sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ, & propter bigamiam vel judicium sanguinis aliquis impeditur à sacris ordinibus. Secundò, quia bonum in quo damnificatur, non est proprium bonum sed commune, sicut quod aliqua Ecclesia habeat Episcopatum, pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertiò quia bonum unius dependet ex bono alterius sicut in crimine læsæ majestatis, filius amittit hæreditatem pro peccato parentis.

* Ibid.

AD TERTIUM dicendum, quòd parvuli divino judicio simul puniuntur temporaliter cùm parentibus: tum quia sunt res parentum, & in eis etiam parentes puniuntur: tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne si reservarentur, essent imitatores paternæ malitiæ, & sic graviores pœnas mererentur. In bruta verò animalia & quascunque alias irrationales creaturas vindicta exercetur: quia per hoc puniuntur illi quorum sunt: & iterum, propter detestationem peccati.

AD QUARTUM dicendum, quod coactio timoris non facit simpliciter *involuntarium*, sed habet *voluntarium* mistum, ut suprà habitum est * (1. 2. q. 5. & 6.)

* 1. 2. q. 6. art. 5. & 6.

AD QUINTUM dicendum, quòd hoc modo pro peccato Judæ, cæteri Apostoli turbabantur: sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est (ad 1. & 2.)†.

† In sol. ad 1. & ad 2. arg.

## QUÆSTIO CIX.

*De veritate, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est, de veritate & vitiis oppositis.

¶ Circa veritatem autem quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum veritas sit virtus.
¶ Secundò, utrum sit specialis virtus.
¶ Tertiò, utrum sit pars justitiæ.
¶ Quartò, utrum magis declinet in minus.



## QUÆSTIONIS CIX,

### De Veritate.

Quadrifariam partitæ,

AXIOMA.

2 *Veritas moralis, illa nimirum, qua quis præditus ve-*
1 *rax nominatur,* ² *specialis* ¹ *virtus est,* ³ *justitiæ, ut*
3 *secundaria primariæ annexa, circa cujus violationem sæ-*
4 *penumero* ⁴ *minus, nunquam autem plus quàm res habeat, dicere licet.*

ARTICULUS I.

*Utrum veritas sit virtus.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cujus objectum est veritas: Cùm ergo objectum sit prius habitu & actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute. [1. q. 16. a. 4. ad 4. & q. 17. art. 1. cor. & 3. di. 34. qu. 1. ar. 2. cor. & 4. ar. 6. q. 4. ar. 1. q. 2. co. & di. 17 q. 1. a. 2. q. 3. co. & verit. q 1. a. 3. ad 12.]

¶ 2. Præterea, Sicut Philosoph. dicit in 4. Ethic. (cap. 15. verb. 13.) * *ad veritatem pertinet, quod aliquis confiteatur existentia circa seipsum, & neque majora, neque minora.* Sed hoc non semper est laudabile, neque in bonis (quia dicitur Proverb. 27. *Laudet te alienus, & non os tuum*) nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur Isa 3. *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt*: ergo veritas non est virtus.

* l. 4. c. 7.

¶ 3. Præterea, Omnis virtus aut est Theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus Theologica: quia non habet Deum pro objecto, sed res temporales. Dicit enim Tullius † *quòd veritas est per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur.* Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis: quia non consistit in medio inter *superfluum & diminutum*. Quantò enim aliquis plus dicit verum, tantò melius est. Ergo veritas non est virtus.

† l. 2. de inventione, ante fi.

SED CONTRA est, quod Philosophus in 2. & in 4. Ethic. * ponit *veritatem* inter cæteras virtutes.

* l. 2. c. 7. & lib. 4. etiam c. 7.

CONCLUSIO.

*Cum verum dicere sit actus bonus, veritas qua quis verum dicit, necessario est virtus, non autem veritas à qua denominatur quippiam verum.*

RESPONDEO dicendum, quod *veritas* dupliciter accipi potest: Uno modo secundum quod veritate aliquid dicitur *verum*; & sic veritas non est virtus, sed objectum vel finis virtutis. Sic enim accepta veritas non est habitus, qui est genus virtutis, sed æqualitas quædam intellectus vel signi, ad rem intellectam, & signatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est (q. 16. art. 1.)* Alio modo potest dici *veritas* qua aliquis verum dicit: secundum quod per eam aliquis dicitur *verax*. Et talis veritas, sive veracitas, necesse est quòd sit virtus: quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus: Virtus autem est quæ *bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit.*

* q. 16. art. 1. & qu. 21. art. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

AD SECUNDUM dicendum, quòd confiteri id quod est circa seipsum, inquantum est confessio veri, est bonum ex genere: sed hoc non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus, sed ad hoc requiritur quòd ulteriùs debitis circumstantiis vestiatur: quæ si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc vitiosum est quod aliquis sine debita causa laudet seipsum etiam de vero. Vitiosum est etiam quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercunque inutiliter manifestando.

AD TERTIUM dicendum, quòd ille qui dicit verum, profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascunque res exteriores. Circa hujusmodi autem res sunt solæ virtutes morales, ad quas scilicet pertinet usus exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis. Unde veritas non est virtus Theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter *superfluum & diminutum*, dupliciter. Uno quidem modo, ex parte objecti: Alio modo, ex parte actus. Ex parte quidem objecti, quia *verum* secundum suam rationem importat quandam æqualitatem: Æquale autem est medium inter majus & minus. Unde ex hoc ipso quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui majora dicit de seipso, & inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, inquantum verum dicit, quando oportet, & secundum quod oportet. *Superfluum* autem convenit illi qui importunè ea quæ sua sunt manifestat. *Defectus* autem competit illi qui occultat quando manifestare oportet.

ARTICULUS II.

*Utrum veritas sit specialis virtus.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd veritas non sit specialis virtus. *Verum* enim & *bonum* convertuntur: Sed bonitas non est specialis virtus, quinimo omnis virtus est bonitas, quia *bonum facit habentem*. Ergo veritas non est specialis virtus. [4. di. 16. q. 4. ar. 1. q. 2. cor.]

¶ 2. Præterea, Manifestatio ejus quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

¶ 3. Præterea, *Veritas vitæ* dicitur, qua quis rectè vivit: de qua dicitur Isa. 38. *Memento quæso quomodo ambulaverim coram te in veritate, & in corde perfecto.* Sed qualibet virtute rectè vivitur, ut patet per diffinitionem virtutis supra positam. * Ergo veritas non est specialis virtus.

* 1. 2. q. 55. a. 4.

*quod fit ex sola mentiendi libidine*, quod procedit ex habitu. Unde & Philosoph. dicit in 4. Ethic. * quod *mendax, eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet*. Quatuor verò subsequentes modi diminuunt de culpa mendacii. Nam quintum est *mendacium jocosum, quod fit placendi cupiditate*. Alia verò tria continentur sub mendacio officioso, in quo intenditur quod est alteri utile, vel quantum ad res exteriores; & sic est sextum mendaciū, quod prodest alicui ad pecuniam conservandam: vel est utile corpori, & hoc est septimum mendacium, *in quo impeditur mors hominis*: vel etiam utile est ad honestatem virtutis, & hoc est octavum mendacium; *in quo impeditur illicita pollutio corporalis*. Patet autem quod quanto bonum intentum est melius, tantò magis minuitur culpa mendacii. Et ideo, si quis diligenter consideret, secundum ordinem prædictæ enumerationis, est ordo gravitatis culpæ in istis mendaciis. Nam bonum utile præfertur delectabili, & vita corporalis præfertur pecuniæ: honestas autem ipsi corporali vitæ, & per hoc patet responsio ad objecta.

* lib. 4. cap. 7. tom. 6.

## Articulus III.

*Utrum omne mendacium sit peccatum.*

Sup. q. 69 a. 1. & 2. q. 70. a. 4. cor. & 3. d. 38. a. 3. Et quodl. 8. a. 14.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Manifestum enim est quod Evangelistę scribendo Evangelium non peccaverunt: videntur tamen aliquid falsum dixisse, quia verba Christi, & etiam aliorum frequenter aliter unus, & aliter retulit alius. Unde videtur quod alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

¶ 2. Præterea, Nullus remuneratur à Deo pro peccato: Sed obstetrices Ægypti remuneratæ sunt à Deo propter mendacium. Dicitur enim Exod. 1, quod *ædificavit illis Deus domos*. Ergo mendacium non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Gesta sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitæ humanæ. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur quod sunt mentiti: sicut Gen. 12. & 20. quod Abraham dixit de uxore sua, quod soror sua esset. Iacob etiam mentitus est dicens se esse Esaü; & tamen benedictionem adeptus est, ut habetur Gen. 27. Iudith etiam commendatur (Iudith 15.) quæ tamen Holoferni mentita est: Non ergo omne mendacium est peccatum.

¶ 4. Præterea, Minus malum est eligendum, ut vitetur majus malum; sicut medicus præscindit membrum, ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum est quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicujus, quam quod aliquis occidat, vel occidatur. Ergo licitè potest homo mentiri, ut unum præservet ab homicidio, & alium præservet à morte.

¶ 5. Præterea, Mendacium est si quis non impleat quod promisit: Sed non omnia promissa sunt implenda, dicit enim Isidor. (lib. 2. Synonymorum & in Decretis Causâ 22. qu. 4. cap. 4.) * *In malis promissis rescinde fidem*. Ergo non omne mendacium est peccatum.

* Refertur 22. q. 4. cap. in malis.

¶ 6. Præterea, Mendacium ob hoc videtur esse peccatum, quia per ipsum homo decipit proximum. Unde Aug. * dicit in lib. contra mendacium (versus finem) *Quisquis esse aliquod genus mendacii quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum*. Sed non omne mendacium est deceptionis causa: quia per mendacium jocosum nullus decipitur: Non enim ad hoc dicuntur hujusmodi mendacia, ut credantur, sed propter delectationem solam. Unde & hyperbolicæ locutiones quandoque etiam in Scriptura sacra inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

* c. ult. à med. tom. 4.

SED CONTRA est, quod dicitur Ecclesiastic. 7. *Noli velle mentiri omne mendacium.*

### Conclusio.

*Mendacium omne est ex genere suo malum & peccatum, cum contra naturam sit mentiri.*

RESPONDEO dicendum, quòd illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum, & licitum: quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia rectè concurrant. Bonum enim est ex integra causa, malum verò est ex singularibus defectibus, ut Dionys. dicit 4. cap. * de div. nomin. Mendacium autem est malum ex genere; est enim actus cadens super indebitam materiam. Cùm enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est & indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente. Unde Philos. dicit in 4. Eth. (ubi sup.) † quòd *mendacium est per se pravum, & fugiendum*: verum *autem est bonum & laudabile*. Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Aug. * asserit in lib. contra mendacium (cap. 1.)

* cap. 4 part. 4. inter medium & fin.

† lib. 4. cap. 7. ant. med. tom. 5.

* cap. 1. tom. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd nec in Evangelio, nec in aliqua scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerint: quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati sacræ Scripturæ innititur. In hoc verò quod in Evangelio, & in aliis Scripturis sacris, verba aliquorum diversimodè recitantur, non est mendacium. Unde Aug. * dicit in lib. de consensu Evangelistarum (lib. 2. cap. 12.) *Nullo modo hinc laborandum esse judicat, qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscendæ veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ*. Et in hoc apparet, ut ibidem subdit, *non debere nos arbitrari mentiri quemquam, si pluribus reminiscentibus rem quam audierunt, vel viderunt, non eodem modo atque eisdem verbis eadem res fuerit indicata.*

* lib. 2. cap. 12 parum à med. tom. 4.

AD SECUNDUM dicendum, quòd obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio: sed pro timore Dei, & benevolentia, ex qua processit mendacium. Unde signanter dicitur Exod. 1. *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos.* Mendacium verò postea sequens non fuit meritorium.

AD TERTIUM dicendum, quòd in sacra Scriptura, ut Aug. * dicit (lib. de mendacio cap. 4.) inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos. Si qua tamen in eorum dictis appareant quæ mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter, & propheticè dicta esse. Unde August. † dicit in lib. de mendacio (ubi sup.) *Credendum est illos homines, qui propheticis temporibus, digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quæ scripta sunt de illis, propheticè gessisse atque dixisse.* Abraham tamen, ut Augustinus dicit in quæstionibus super Genes. * *dicens Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, & non mendacium dici, soror enim dicitur, quia filia patris erat.* Unde & ipse Abraham dicit Genes. 20. *Verè soror mea est, filia patris mei, & non matris meæ filia*, quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Iacob vero mysticè dixit se esse Esaü primogenitum Isaac: quia videlicet primogenita illius de jure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiæ, ad designandum mysterium; quia videlicet minor populus scilicet gentilium substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Iudæorum. Quidam vero commendantur in scriptura, non propter perfectam virtutem, sed propter quandam virtutis indolem, scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quædam indebita facienda. Et hoc modo Iudith laudatur non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populo, pro qua periculis se exposuit. Quamvis etiam dici possit, quod verba ejus veritatem habent secundum aliquem mysticum intellectum.

* lib. de mendacio, cap. 5. ant. med. tom. 4.

† Ibid.

* lib. 12. contra Faust. c. 34. circa fin. to. 6.

AD QUARTUM dicendum, quòd mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum * est. Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocumenta, & defectus aliorum: sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat, nisi fortè in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia. Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium à quocunque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Aug. * dicit in lib. de mendacio (cap. 10. propè finem.)

* In corp. art.

* in lib. de mendacio, c. 10. in fin. tom. 4.

AD QUINTUM dicendum, quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur: quia non loquitur contra id quod gerit in mente. Si verò non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus. Uno modo, si promisit id quod manifestè est illicitum, quia promittendo peccavit, mutādo autem propositū bene facit. Alio modo si sunt mutatæ conditiones personarum & negotiorū. Ut enim Seneca dicit in lib. de Beneficiis (lib. 4. cap. 3.) * Ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant: alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus: Nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eædem conditiones non extant. Unde & Apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quò se iturum esse promiserat, ut dicitur 2. ad Cor. 1. Et hoc propter impedimenta quæ supervenerant.

* lib. 4. c. 34. & 35.

AD SEXTUM dicendum, quòd operatio aliqua potest considerari dupliciter. Uno modo secundum seipsam: alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo jocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi, quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi: Nec est simile de hyperbolicis, aut quibuscunque figurativis locutionibus, quæ in sacra Scriptura inveniuntur: quia sicut Aug. * dicit in lib. de mendacio (cap. 5.) *Quidquid figuratè fit aut dicitur, non est mendacium. Omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat, referenda est: Omne autem figuratè, aut factum aut dictum, hoc enuntiat quod significat eis quibus intelligendum prolatum est.*

* in lib. de mendacio, c. 5. ant. med. tom. 4.

## Articulus IV.

*Utrum omne mendacium sit peccatum mortale.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim in Psalm. 5. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*. Et Sap. 1. *Os quod mentitur, occidit animam*: Sed perditio & mors animæ non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

Sup. q. 69 a. 1. & 2. & q. 70. a. 4. cor. Et 3. dist. 38. ar. 4. & 4. dist. 16. qu. 4. ar. 2. q. 3. corp. Et quodl. 8. ar. 14. & quodl. 9. a. 14. cor.

¶ 2. Præterea, Omne quod est contra præceptum decalogi, est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc præceptum decalogi. *Non falsum testimonium dices*. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 1. * de Doct. Christiana (cap. 36.) *Nemo mentiens, in eo quod mentitur, servat fidem. Nam hoc utique vult ut cui mentitur, fidem sibi habeat: quam tamen ei mentiendo non servat. Omnis autem fidei violator iniquus est.* Nullus autem dicitur fidei violator, vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

* lib. 1. cap. 36. à med. to. 3.

¶ 4. Præterea, Merces æterna non perditur nisi pro peccato mortali: Sed pro mendacio perditur merces æterna, commutata in temporalem. Dicit enim Gregor. (lib. 18. Moral. cap. 2.) † quòd *in remuneratione obstetricum cognoscitur quid mendacii culpa mereatur. Nam benignitatis earum merces, quæ eis potuit in æterna vita retribui pro admissa culpa mendacii, in terrenam est remunerationem declinata.* Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

† lib. 18. Moral. c. 2. à med.

¶ 5. Præterea,

* lib. de mendacio c. 17. circ. med. t. 4.

¶ 5. Præterea, Augustinus * dicit in lib. de mendacio (cap. 17.) quòd *perfectorum præceptum est omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri.* Sed facere contra præceptum, est peccatum mortale: Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo ratione, & omnium aliorum; alioquin essent superioris conditionis.

* Super illum versiculum. Perdes omnes qui loquuntur mendacium, tom. 7.

Sed contra est, quòd August. * dicit in 5. Psalm. *Duo sunt genera mendaciorum in quibus non est magna culpa, sed tamen non sunt sine culpa; cum aut jocamur, aut proximo consulendo mentimur.* Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam. Ergo mendacium *jocosum* & *officiosum* non sunt peccata mortalia.

### Conclusio.

*Mendacium* perniciosum *peccatum mortale est:* officiosum *verò ac* jocosum, *veniale esse contingit.*

* qu. 24. art. 12. & q. 35 a. 3.

Respondeo dicendum, quòd peccatum mortale propriè est quod repugnat charitati, per quam anima vivit Deo conjuncta, ut dictum est. * Potest autem mendacium contrariari charitati tripliciter. Uno modo, secundum se: Alio modo secundum finem intentum: Tertiò modo per accidens. Secundum se quidem charitati contrariatur ex ipsa falsa significatione. Quæ quidem si sit circa res divinas, contrariatur charitati Dei, cujus veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit. Unde hujusmodi mendacium non solum opponitur virtuti veritatis, sed etiam virtuti fidei, & religionis. Et ideo, hoc mendacium est gravissimum, & mortale. Si verò falsa significatio sit circa aliquid, cujus cognitio pertineat ad hominis bonū, putà quæ pertineat ad perfectionem scientiæ & informationē morum, tale mendacium inquantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi. Unde est peccatum mortale. Si verò falsa opinio ex mendacio generata, sit circa aliquid de quo non referat utrum sic vel aliter cognoscatur; tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus; sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus, ad se non pertinentibus. Unde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale. Ratione verò finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati; putà, quod dicitur aut in injuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpotè religioni contrarium; aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, divitias, vel famam. Et hoc etiam est peccatum mortale, cum nocere proximo sit peccatum mortale: Ex sola autem intentione peccati mortalis, aliquis mortaliter peccat. Si verò finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale. Sicut apparet in mendacio jocoso, in quo intenditur aliqua levis delectatio; & in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi. Per accidens autem potest contrariari charitati, ratione scandali, vel cujuscunque damni consequentis: Et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum, publicè mentiri.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioso, ut exponit Gloss. super illud Psalm. 5. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium.*

* qu. 44. art. 1. & 3. q. 100. art. 5.

Ad secundum dicendum, quòd cum omnia præcepta decalogi ordinentur ad dilectionem Dei & proximi, sicut suprà dictum est, * intantum mendacium est contra præceptum decalogi, inquantum est contra dilectionem Dei, & proximi. Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium.

Ad tertium dicendum, quòd etiam peccatum veniale largo modo potest dici *iniquitas*, inquantum est præter æquitatem justitiæ. Unde dicitur primæ Ioan. 3. *Omne peccatum est iniquitas.* Et hoc modo loquitur Aug.

Ad quartum dicendum, quòd mendacium obstetricum potest dupliciter considerari: Uno modo, quantum ad affectum benevolentiæ in Iudæos, & quantum ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis: & sic debetur eis remuneratio æterna. Unde Hieron. exponit, quod Deus *ædificavit illis domos spirituales.* Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacij; quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, sed fortè aliquam remunerationem temporalem, cujus merito non repugnabat deformitas illius mendacij, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et sic intelligenda sunt verba Gregor. † non quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam quam jam ex præcedenti affectu meruerant, ut ratio procedebat.

† Cit. in arg.

Ad quintum dicendum, quòd quidam dicunt, quod perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nulla enim circumstantia aggravat in infinitum, nisi quæ transfert in aliam speciem: Circumstantia autem personæ non transfert in aliam speciem, nisi fortè ratione alicujus annexi, putà si sit contra votum ipsius: Quod non potest dici de mendacio officioso vel jocoso. Et ideo mendacium officiosum vel jocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi fortè per accidens, ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod August. dicit, * *perfectis esse præceptum non solum non mentiri, sed nec velle mentiri.* Quamvis hoc August. * non assertivè, sed sub dubitatione dicat. Præmittit enim: *Nisi fortè ita, ut perfectorum,* &c. Nec obstat quod ipsi ponuntur in statu conservandæ veritatis, quia veritatem tenentur conservare ex suo officio, in judicio vel doctrina; contra quæ si mentiantur, erit mendacium, quod est peccatum mortale. In aliis autem non oportet quod mortaliter peccent mentiendo.

* lib. de mendacio, c. 17. circ. med. to. 4.
* Ibid.

## Quæstio CXI.

*De Simulatione & Hypocrisi, in quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de simulatione & hypocrisi.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum omnis simulatio sit peccatum.

¶ Secundò, utrum hypocrisis sit simulatio.

¶ Tertiò, utrum opponatur veritati.

¶ Quartò, utrum sit peccatum mortale.

## Quæstionis CXI.

### De Simulatione, & Hypocrisi, Quadrifariam partitæ,

### Axioma.

1 1 *Simulatio, est quoddam mendacij genus, quo aliud facto, seu habitu externo indicatur, & aliud, vel potius*
2 *contrarium, in abditis animi recessibus occultatur.* 2 *Huic subjecta est hypocrisis, externa sanctitatis specie, inter-*
3 *nam occultans improbitatem: quia licet* 3 *veritati semper adversetur, ob idque nunquam à peccati labe sit immunis, quia tamen non semper charitati repugnat, fre-*
4 *quenter fit* 4 *ut à lethali libera, venialem tantummodo contineat culpam.*

### Articulus primus.

*Utrum omnis simulatio sit peccatum.*

C. utilem simulationem, 22. q. 2.
* lib. de Abraham, cap. 8 in med. t. 4.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim Lucæ ult. quod Dominus *se finxit longius ire*, & Ambros. dicit de Abraham * in lib. de Patriarchis (cap. 8.) quòd *captiosè loquebatur cum servulis, cum dixit* Genes. 22. *Ego puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos.* Fingere autem, & captiosè loqui ad simulationem pertinet. Sed non est dicendum, quod in Christo & in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

* ad Galat. 2. super illud. Cum venisset Petrus Antiochiam tom. 9.

¶ 2. Præterea, Nullum peccatum est utile. Sed sicut Hieron. * dicit (ad Gal. 2.) *Utilem simulationem, & in tempore assumendam, Iehu Regis Israel nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal, fingens se idola colere velle,* ut habetur 4. Reg. 10. *& David immutavit faciem suam coram Achis Rege Geth*, ut habetur 1. Reg. 21. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

¶ 3. Præterea, Bonum est malo contrarium. Si ergo simulare bonum, est malum: Ergo simulare malum, erit bonum.

¶ 4. Præterea, Isaiæ 3. contra quosdam dicitur, *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.* Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile. Ergo simulatio non semper est peccatum.

* Est Gl. Hier ibi. tom. 5.

Sed contra est, quod Isa. 16. super illud, *In tribus annis,* &c. dicit Gloss. * *in comparatione duorum malorum levius est apertè peccare, quàm sanctitatem simulare.* Sed apertè peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

### Conclusio.

*Simulatio omnis peccatum est, cùm sit mendacium, in exteriorum factorum signis consistens.*

* q. 109. art. 1. ad 3. & qu. 110. a. 1.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (q. 106. art. 3. & q. 110. a. 1.) * ad virtutem veritatis, pertinet, ut quis talem se exhibeat exterius per signa exteriora qualis est. Signa autem exteriora non solùm sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quod aliquis per verba exteriora aliud significet quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet, ita etiam opponitur veritati, quòd aliquis per aliqua signa factorum, vel rerum aliquid significet contrarium ejus quod in eo est: quod propriè simulatio dicitur. Unde simulatio propriè est *mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens.* Non refert autem utrum aliquis mentiatur verbo vel quocunque alio facto, ut suprà habitum est (q. 110. a. 1.) * Unde cum omne mendacium sit peccatum, ut suprà dictum est (qu. 110. art. 3.) † consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum.

* q. præced. art. 1.
† q. præc. art. 3.
* lib. 2. c. 51. in prin. to. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Aug. dicit in lib. * de quæstionibus Evangelij (lib. 2. qu. 51.) *non omne quod fingimus, mendacium est: sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium. Cùm autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis.* Et subjungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quædam res, non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius, quod asserere volumus. Sic ergo Dominus in Evangelio *finxit se longius ire*, quia composuit motum suum quasi volentis longius ire, ad aliud figuratè significandum, scilicet quod *ipse ab eorum fide longè erat*, ut Greg. dicit (homil. 23. in Evang.) * vel ut Aug. dicit (ubi sup. qu. 111.) † quia *cùm longiùs recessurus esset ascendendo in cœlum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra.* Abraham etiam figurativè locutus est. Unde Ambros. * dicit de Abraham (cap. 8.) quod *prophetavit quod ignorabat. Ipse enim solus disponebat redire immolato filio: Sed Dominus per os ejus locutus est quod parabat.* Unde patet quod neuter simulavit.

* Greg. hom. 23. in Evang. non longè a princ.
† Aug. l. 2 q. Evangel. c. ult. a me t. 4.
* Ambr. in lib. de Abraham c. 8 t. 4.

Ad secundum dicendum, quòd Hieron. utitur largè nomine simulationis pro quacunque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut glossa exponit in titulo illius Psalmi, *Benedicam Dominum in omni tempore.* Simulationem verò Iehu non est necesse excusari à peccato, vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatria Hieroboam non recedens. Commendatur

*buta fuit minor, tanto minorem, quàm perpetua innocentia conservator Deo gratias agendi obligationem sustinet.*

### Articulus Primus.

*Vtrum gratia sit specialis virtus ab aliis distincta.*

*Infr. qu. 187. a. 1. con. & 1. 2. q. 6. ar. 3. co.* AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod gratia non sit virtus specialis ab aliis distincta. Maxima enim beneficia à Deo & à parentibus accepimus: Sed honor quem Deo retribuimus pertinet ad virtutem *religionis*; Honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem *pietatis*: Ergo gratia sive gratitudo non est virtus ab aliis distincta.

¶ 2. Præterea, Retributio proportionalis pertinet ad justitiam *† l. 5. c. 4. tom. 5.* commutativam ut patet per Philosophum in 5. Ethic. † Sed gratiæ redduntur ut retributio fit, ut ibidem dicitur: Ergo redditio gratiarum quæ pertinet ad gratitudinem, est actus justitiæ. Non ergo gratitudo est specialis virtus ab aliis distincta.

¶ 3. Præterea, Recompensatio requiritur ad amicitiam conservandam, ut patet per Philosophum in 8. & 9. Ethic. * Sed amicitia se habet ad omnes virtutes, propter quas homo amatur: Ergo gratia sive gratitudo, ad quam pertinet recompensare beneficia, non est specialis virtus. ** l. 8. cap. penult. & l. 9. c. 2. to. 5.*

SED CONTRA est, quòd Tullius † ponit *gratiam* specialem justitiæ partem. *† l. 2. de inventione fol. 4. ante fin. l.*

### Conclusio.

*Gratia, quæ benefactoribus beneficium reddit, est specialis virtus à religione, & pietate, & observantia distincta.*

** q. 104. a. 1. & 1. 2. q. 60. art. 3.* RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (qu. 104. art. 1.) secundum diversas causas ex quibus aliquid debetur, necesse est diversificari debiti reddendi rationem: ita tamen quod semper in majori illud quod minus est, contineatur. In Deo autem primò & principaliter invenitur causa debiti, eo quod ipse est primum principium omnium bonorum nostrorum. Secundariò autem, in parte, quia est proximum nostræ generationis & disciplinæ principium. Tertiò autem in persona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt. Quartò autem in aliquo benefactore: à quo aliqua particularia & privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur. Quia ergo non quidquid debemus Deo, vel patri, vel personæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, à quo aliquod particulare beneficium recipimus; inde est quòd post *religionem*, qua debitum cultum Deo impendimus; & *pietatem*, qua colimus parentes; & *observantiam* qua colimus personas dignitate præcellentes, est *gratia* sive *gratitudo*, quæ benefactoribus gratiam recompensat; & distinguitur è præmissis virtutibus, sicut quodlibet posteriorum distinguitur à priori quasi ab eo deficiens.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut religio est quædam superexcellens pietas, ita est quædam excellens gratia sive gratitudo. Unde & gratiarum actio ad Deum, suprà posita † est inter ea quæ ad religionem pertinent. *† qu. 63. art. 17.*

AD SECUNDUM dicendum, quod retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, quando attenditur secundum debitum legale; putà, si pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiæ sive gratitudinis retributio pertinet, quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit. Vnde & gratitudo est minus grata si sit coacta, ut Seneca dicit in libro de beneficiis.

AD TERTIUM dicendum, quòd cùm vera amicitia supra virtutem fundetur, quidquid est virtuti contrarium in amico, est amicitiæ impeditivum, & quidquid est virtuosum, est amicitiæ provocativum. Et secundum hoc, per recompensationem beneficiorum amicitia conservatur; quamvis recompensatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis, specialiter pertineat.

### Articulus II.

*Vtrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quàm pœnitens.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens, quàm pœnitens. Quantò enim aliquis majus donum à Deo percepit, tantò magis ad gratiarum actiones tenetur: Sed majus est donum innocentiæ quàm justitiæ restitutæ: Ergo videtur quòd magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quàm pœnitens.

¶ 2. Præterea, Sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita & dilectio. Sed August. dicit in 2. Confess. (cap. 7.) * *Quis hominum suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus fuerit ei necessaria misericordia tua, qua condonas peccata conversis ad te.* Et postea † subdit: *Et ideo tantundem, imò amplius, te diligat; quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum se videt tantis peccatorum languoribus non implicari.* Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quàm pœnitens. ** lib. 2. confes. c. 7 in med. tom. 1.* *† Eo l. 2. c 7 in fin. tom. 1.*

¶ 3. Præterea, Quantò gratuitum beneficium est magis continuatum, tantò major pro eo debetur gratiarum actio: Sed in innocente magis continuatur divinæ gratiæ beneficium, quàm in pœnitente: Dicit enim Aug. ibid. * *Gratiæ tuæ deputo & misericordiæ tuæ, quòd peccata mea tanquam glaciem solvisti: Gratiæ tuæ deputo & quæcunque non feci mala: Quid enim non facere potui; Et omnia mihi dimissa esse fateor: & quæ mea sponte feci mala, & quæ te duce non feci.* Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quàm pœnitens. ** l. 2. c. 7. circ. med. tom. 1.*

SED CONTRA est, quòd dicitur Luc. 7. *Cui plus dimittitur, plus diligit.* Ergo eadem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones.

### Conclusio.

*Innocens magis tenetur ad gratias Deo agendas quàm pœnitens, si ad gratiam ei datam attendatur: pœnitens verò magis quàm innocens, si dicatur gratia major, quæ magis gratis datur.*

RESPONDEO dicendum, quòd actio gratiarum in accipiente respicit gratiam dantis: Unde ubi est major gratia ex parte dantis, ibi requiritur major gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem est quod gratis datur. Unde dupliciter potest esse ex parte dantis major gratia: Uno modo, ex quantitate dati: & hoc modo innocens tenetur ad majores gratiarum actiones, quia majus bonum ei datur à Deo, & magis continuatum, cæteris paribus, absolutè loquendo. Alio modo potest dici major gratia, quia magis datur gratis. Et secundum hoc magis tenetur ad gratiarum actiones pœnitens quàm innocens, quia magis gratis datur illud, quod ei datur à Deo, cùm enim esset dignus pœna, datur ei gratia. Et sic, licet illud donum quod datur innocenti, sit (absolutè consideratum) majus, tamen donum quod datur pœnitenti, est majus in comparatione ad ipsum. Sicut etiam parvum donum pauperi datum, est ei majus, quàm diviti magnum. Et quia actus circa singularia sunt: in his quæ agenda sunt, magis consideratur quod est hic vel nunc tale, quam quod est simpliciter tale, sicut Philosophus dicit in 3. Ethic. * de voluntario & involuntario. Et per hoc patet responsio ad objecta. ** l. 3. c. 1. tom. 1.*

### Articulus III.

*Vtrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd homo non teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. Potest enim aliquis sibiipsi benefacere, sicut & sibiipsi nocere, secundum illud Ecclesi. 14. *Qui sibi nequam est, cui alij bonus erit.* Sed homo sibiipsi non potest gratias agere, quia gratiarum actio videtur transire ab uno in alterum: Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

¶ 2. Præterea, Gratiarum actio est quædam gratiæ recompensatio: Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, sed magis cum contumelia, & tarditate, vel tristitia. Ergo non semper benefactori sunt gratiæ reddendæ.

¶ 3. Præterea, Nulli debetur gratiarum actio ex eo quod suam utilitatem procurat; sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter suam utilitatem: Ergo eis non debetur gratiarum actio.

¶ 4. Præterea, Servo non debetur gratiarum actio; quia hoc ipsum quod est, domini est. Sed quandoque contingit servum in dominum beneficum esse: Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

¶ 5. Præterea, Nullus tenetur ad id quod facere non potest honestè & utiliter. Sed quandoque contingit quod ille qui beneficium tribuit, est in statu magnæ felicitatis, cui inutiliter aliquid recompensaretur pro suscepto beneficio. Quandoque etiam contingit quòd benefactor mutatur de virtute in vitium; & sic videtur quòd ei honestè recompensari non potest. Quandoque etiam ille qui accipit beneficium, pauper est, & omnino recompensare non potest: Ergo videtur quòd non semper teneatur homo ad gratiarum recompensationem.

¶ 6. Præterea, Nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, sed est ei nocivum: Sed quandoque contingit quòd recompensatio beneficij est nociva vel inutilis ei cui recompensatur: Ergo non est semper beneficium recompensandum per gratiarum actionem.

SED CONTRA est, quod dicitur primæ ad Thess. ult. *In omnibus gratias agite.*

### Conclusio.

*Cùm benefactor sit causa, & principium quoddam beneficiati, tenetur is cui benefit, suo benefactori gratias agere.*

RESPONDEO dicendum, quòd omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur. Vnde Dionys. dicit 1. c. de div. nom. * quòd *Deus omnia in se convertit, tanquam omnium causa.* Semper enim oportet quòd effectus ordinetur ad finem agentis. Manifestum est autem quod benefactor, inquantum hujusmodi, est causa beneficiati. Et ideo, naturalis ordo requirit, ut ille qui suscepit beneficium, per gratiarum recompensationem convertatur ab benefactorem, secundum modum utriusque. Et sicut de patre dictum est suprà (qu. 10. art. 2.) * benefactori quidem inquantum hujusmodi debetur honor & reverentia, eo quod habet rationem principij: sed per accidens debetur ei subventio, vel sustentatio si indigeat. ** Art. 1. de finando ad fin.* ** q. 101. art. 2. & q. 31. a. 3.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut Seneca dicit in lib. de beneficiis (lib. 5. cap. 9.) † sicut *non est liberalis qui sibi donat, nec clemens, qui sibi ignoscit, nec misericors qui malis suis tangitur, sed qui aliis: ita etiam nemo sibiipsi beneficium dat; sed naturæ suæ paret, quæ movet ad refutanda nociva & ad appetenda proficua.* Vnde in his quæ sunt ad seipsum, non habet locum gratitudo & ingratitudo: Non enim potest homo sibi aliquid denegare, nisi sibi retinendo. Metaphoricè tamen, illa quæ ad alterum propriè dicuntur, accipiuntur in his quæ sunt ad seipsum; sicut de justitia dicit Philosophus in 5. Ethic. (cap. ult.) * inquantum scilicet accipiuntur diversæ partes hominis sicut diversæ personæ. *† lib. 5. c. 9. parum à princ.* ** lib. 5. cap. ult. tom. 5.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd boni animi est ut magis attendat ad bonum quam ad malum. Et ideo si aliquis beneficium dedit, non eo modo quo debuit, nō ideo debet recipiens à gratiarum

rum actione cessare. Minus tamen quàm si modo debito præstitisset, quia etiam beneficium minus est: quia ut Seneca dicit in lib. de Beneficiis, (lib. 2. cap. 6.) *Multum celeritas, fecit, multum abstulit mora.*

* lib. 2. c. 6. in pr. † lib. 6. c. 12 circa med.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Seneca dicit in 6. de Beneficiis (cap. 12.) †, *multum interest, utrum aliquis beneficium nobis det sua causa, an nostra, an sua & nostra. Ille qui totus ad se spectat, & nobis prodest, quia aliter sibi prodesse non potest; eo mihi loco habendus videtur, quo qui pecori suo pabulum prospicit.* Et mox (cap. 13.) *si modo me in consortium admisit: si duos cogitavit: ingratus sum non solum injustus, nisi gaudeo hoc, illi profuisse. quod proderat mihi: summa malignitatis est non vocare beneficium, nisi quod dantem aliquo incommodo afficit.*

* lib. 3. ca. 21. in princip.

Ad quartum dicendum, quod sicut Senec. dicit in 3. de Beneficiis (cap. 21.) *, *quamdiu servus præstat quod à servo exigi solet, ministerium est: Ubi plusquam quod servo necesse est, beneficium est: Ubi enim in affectum amici transit, desinit vocari ministerium.* Et ideo etiam servis ultra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.

Ad quintum dicendum, quòd etiam pauper ingratus non est, si faciat quod possit. Sicut enim beneficium magis in affectu consistit, quam in effectu, ita etiam recompensatio magis in affectu consistit. Unde Senec. dicit in 2. de Beneficiis (cap. 22.) † *Qui gratè beneficium accipit, primam ejus pensionem solvit. Quod gratè autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effusis affectibus. Quod non ipso tantum audiente, sed ubique testemur.* Ex hoc patet, quod quantumcunque in felicitate existenti potest recompensatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiæ & honoris: unde Philos. dicit in 8. Ethic. (cap. ult.) * quod *super excellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri.* Et Senec. dicit in 5. de Beneficiis (cap. 19.) * *Multa sunt per quæ, quidquid debemus, reddere & felicibus possumus; fidele consilium, assidua conversatio, sermo comis, & sine adulatione jucundus.* Et ideo non oportet, ut homo optet indigentiam ejus seu miseriam, qui beneficium dedit ad hoc quod beneficium recompensetur, quia, ut Senec. dicit in 6. de Benefic. (cap. 26.) * *Si hoc ei optares, cujus nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quantò contum inhumanius ei optas cui beneficium debes?* Si autem ille qui beneficium dedit in pejus mutatus est, debet tamen sibi fieri recompensatio secundum statum ipsius, ut scilicet ad virtutem reducatur, si sit possibile. Si autem sit insanabilis propter malitiam, tunc aliter est affectus quàm prius erat: Et ideo non debetur ei recompensatio beneficii sicut priùs: Et tamen quantum fieri potest salva honestate, memoria debet haberi præstiti beneficii, ut patet per Philosophum in 9.* Ethicorum.

† lib. 2. cap. 22. in fin. illius.

* lib. 8. c. ult. circ. med. c. 5.

* Videretur inferrilex c. 2. 3. lib.

* lib. 2. cap. 27. in fin. illius.

* lib. 9. c. 3. t. 5.

† In sol. ad prae.

† arg.

* lib. 6. c. 6. paulò a prim.

Ad sextum dicendum, quod sicut dictum est (ad 5.) † recompensatio beneficii præcipuè pendet ex affectu: Et ideo eo modo debet recompensatio fieri, quo magis sit utilis. Si tamen postea per ejus incuriam in damnum ipsius vertatur, non imputatur recompensanti. Unde Seneca dicit in 7. de Beneficiis (cap. 19.) * *Reddendum mihi est, non servandum cùm reddidero, ac tuendum.*

## Articulus IV.

*Utrum homo debeat statim beneficium recompensare.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd homo debeat statim beneficium recompensare. Illa enim quæ debemus sine certo termino, tenemur restituere statim: Sed non est aliquis terminus præscriptus recompensationi beneficiorum: quæ tamen cadit sub debito, ut dictum est (art. 3.) * ergo tenetur homo statim beneficium recompensare.

* Ar. pra.

¶ 2. Præterea, Quanto aliquod bonum fit ex majori animi fervore, tanto videtur esse laudabilius: Sed ex fervore animi videtur procedere quod homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet: ergo videtur esse laudabilius quod statim homo beneficium reddat.

¶ 3. Præterea, Seneca dicit in 2. de Beneficiis (cap. 5.) * quod *proprium benefactoris est libenter & cito facere.* Sed recompensatio debet beneficium adæquare: Ergo debet statim recompensare.

* lib. 2. ex cap. 5. circa fin.

* lib. 5. in fin. illius.

Sed contra est, quod Senec. dicit in 4. de beneficiis (prope finem.) * *Qui festinat reddere, non animum habet grati hominis, sed debitoris.*

### Conclusio.

*Nonnisi secundum animi affectum oportet statim beneficium recompensare.*

Respondeo dicendum, quòd sicut in beneficio dando duo considerantur, scilicet affectus & donum: ita etiam hæc duo considerantur in recompensatione beneficii. Et quantum quidem ad affectum recompensatio statim fieri debet. Unde Seneca dicit in 2. de Beneficiis (cap. 35.) * *Vis reddere beneficium? benigne accipe.* Quantum autem ad donum, debet expectari tempus, quo recompensatio sit benefactori opportuna. Si autem non convenienti tempore statim velit aliquod munus pro munere reddere, non videtur esse virtuosa recompensatio, sed invita. Ut enim Seneca dicit in 4. de Beneficiis (ubi supr.) † *Qui nimis cito cupit solvere, invitus debet; qui invitus debet ingratus est.*

* lib. 2. cap. 35. in fin. illius.

† lib. 4. in fine illius.

Ad primum ergo dicendum, quòd debitum legale est statim solvendum: alioquin non esset conservata justitiæ æqualitas, si unus retineret rem alterius absque ejus voluntate. Sed debitum morale dependet ex honestate debentis: Et ideo oportet reddi debito tempore, secundum quod exigit rectitudo virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd fervor voluntatis non est virtuosus, nisi sit ratione ordinatus. Et ideo, si aliquis ex fervore animi præoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

Ad tertium dicendum, quod beneficia etiam sunt opportuno tempore danda: & tunc non est amplius tardandum cum opportunum tempus advenerit. Et idem etiam observari oportet in beneficiorum recompensatione.

## Articulus V.

*Utrum gratiarum actio sit attendenda secundum affectum benefactoris, an secundum effectum.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod beneficiorum recompensatio non sit attendenda secundum affectum beneficientis, sed secundum effectum. Recompensatio enim beneficii debetur: Sed beneficium in effectu consistit, ut ipsum nomen sonat: ergo recompensatio debet attendi secundum effectum.

Sup. a. 3. ad 5. & 6. & infrà ar. 6. ad 8.

¶ 2. Præterea, Gratia quæ recompensat beneficia, est pars justitiæ: Sed justitia respicit æqualitatem dati & accepti: ergo & in gratiarum recompensatione attendendus est magis effectus; quam affectus benefacientis.

¶ 3. Præterea, Nullus potest attendere ad id quod ignorat: Sed solus Deus cognoscit interiorem affectum: ergo non potest fieri gratiæ recompensatio secundum affectum.

Sed contra est, quod Seneca dicit in 1. de Beneficiis (c. 7.) † *Nonnunquam magis nos obligat qui dedit parva magnificè, & qui exiguum tribuit, sed libenter.*

† l. 1. c. 7. circa princip.

### Conclusio.

*Recompensatio, quæ fit secundum justitiam, vel utilem amicitiam, secundum effectum magis, quàm secundum affectum attendenda est: In honesta autem amicitia & gratia magis secundum affectum.*

Respondeo dicendum, quod recompensatio beneficii potest ad tres virtutes pertinere, scilicet ad justitiam, ad gratiam, & ad amicitiam. Ad justitiam quidem pertinet, quando recompensatio habet rationem debiti legalis sicut in mutuo & in aliis hujusmodi, & in tali, recompensatio debet attendi secundum quantitatem dati. Ad amicitiam autem pertinet recompensatio beneficii, & similiter ad virtutem gratiæ secundum quod habet rationem debiti moralis: Aliter tamen & aliter. Nam in recompensatione amicitiæ, oportet respectum haberi ad amicitiæ causam, Unde in amicitia utilis debet recompensatio fieri secundum utilitatem, quam quis ex beneficio consecutus est: In amicitia autem honesti; debet in recompensatione haberi respectus ad electionem sive ad affectum dantis, quia hoc præcipuè requiritur ad virtutem, ut dicitur in 8. Eth. (cap. 13. vel 15.) † Et similiter, quia, gratia respicit beneficium secundum quod est gratis impensum, quod quidem pertinet ad affectum; & ideo etiam gratiæ recompensatio attendit magis affectum dantis, quam effectum.

† lib. 8. c. 13. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnis actus moralis ex voluntate dependet: Unde beneficium secundum quod est laudabile, prout ei gratiæ recompensatio debetur, materialiter quidem consistit in effectu, sed formaliter & principaliter in voluntate: Unde Seneca dicit in 1. de Beneficiis: * *Beneficium non in eo quod fit, aut datur, consistit; sed in ipso dantis aut facientis animo.*

* lib. 1. c. 6. circa princip.

Ad secundum dicendum, quod gratia est pars justitiæ, non quidem sicut species generis; sed per quandam reductionem ad genus justitiæ, ut supra dictum est (q. 80.) † Unde non oportet, quod eadem ratio debiti attendatur in utraque virtute.

† Q. 80.

Ad tertium dicendum, quod affectum hominis per se quidem solus Deus videt; sed secundum quod per aliqua signa manifestatur, potest etiam ipsum homo cognoscere. Et hoc modo affectus benefacientis cognoscitur ex ipso modo quo beneficium tribuitur: puta, quia gaudenter & promptè aliquis beneficium impendit.

## Articulus VI.

*Utrum oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione, quàm susceperit in beneficio.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod non oporteat aliquem plus exhibere in recompensatione quàm susceperit in beneficio. Quibusdam enim (sicut parentibus) nec etiam æqualis recompensatio fieri potest. sicut Philos. dicit in 8. Eth.* Sed virtus non conatur ad impossibile. Non ergo gratiæ recompensatio tendit ad aliquid majus.

Infr. qui 107. a. 2. cor. * lib. 8. circa fin. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Si aliquis plus recompensat quàm in beneficio acceperit; ex hoc ipso quasi aliquid de novo dat: Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompensare: Ergo ille qui primò beneficium dederat, tenebitur aliquid majus recompensare. Et sic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia *infinitum aufert naturam boni*, ut dicitur in 2. Metaph. (text. 8.) † Ergo gratiæ recompensatio non debet excedere acceptum beneficium.

† lib. 2. text. 8. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Justitia, in æqualitate consistit: Sed majus est quidam æqualitatis excessus: cùm ergo in qualibet virtute excessus sit vitiosus, videtur quòd recompensare aliquid majus accepto beneficio, sit vitiosum & justitiæ oppositum.

Sed contra est, quod Philosoph. dicit in 5. Eth. * *Refamulari oportet ei qui gratiam fecit, & rursum ipsum incipere:* quod quidem fit, dum aliquid magis retribuitur. Ergo recompensatio debet tendere ad hoc quod aliquid majus faciat.

* lib 5. c. 5. paulò post princ. tom. 5.

### Conclusio.

*Honestatis ratio atque debitum postulat: ut compensatio non tantummodo æquet, sed ut superet acceptum beneficium.*

Respondeo dicendum, quod sicut † dictum est (a. 3. & 4.) recompensatio gratiæ respicit beneficium secundum voluntatem benefacientis

† Ar. pra. & art. 3.

cientis: in qua quidem præcipuè hoc commendabile videtur, quod gratis beneficium contulit ad quod non tenebatur. Et ideo, qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honestatis, ut similiter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, nisi excedat quantitatem accepti beneficii: quia quamdiu recompensat minus vel æquale: non videtur facere gratis, sed reddere quod accepit. Et ideo gratiæ recompensatio semper tendit ut pro suo *posse* aliquid majus retribuat.

† In resp. & art. 3. & ad 5. & 6. * lib. 8. Eth. cap. ult. to. 5. † lib. 3. c. 11. & 37.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 5.) † in recompensatione beneficii magis est considerandus affectus quam effectus. Si ergo consideremus effectum beneficii quod filius à parentibus accepit, scilicet *esse* & *vivere*; nihil æquale filius recompensare potest, ut Philosoph. dicit (ubi sup.) * Si autem attendamus ad ipsam voluntatem dantis & retribuentis; sic potest filius aliquid majus patri retribuere, ut Seneca dicit in 3. de Beneficiis †. Si tamen non posset, sufficeret ad gratitudinem recompensandi voluntas.

AD SECUNDUM dicendum, quòd debitum gratitudinis ex charitate derivatur; quæ quantò plus solvitur, tantò magis debetur, secundum illud ad Rom. 13. *Nemini quidquam debeatis nisi ut invicem diligatis.* Et ideo non est inconveniens, si obligatio gratitudinis interminabilis sit.

AD TERTIUM dicendum, quod sicut in justitia, quæ est virtus cardinalis attenditur æqualitas rerum; ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum: ut scilicet sicut ex promptitudine voluntatis beneficus aliquid exhibuit ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui suscepit beneficium aliquid suprà debitum recompenset.

## QUÆSTIO CVII.

*De Ingratitudine, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est de ingratitudine.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum ingratitudo semper sit peccatum.

¶ Secundò, utrum ingratitudo sit peccatum speciale.

¶ Tertiò, utrum omnis ingratitudo sit peccatum mortale.

¶ Quartò, utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.

## QUÆSTIONIS CVII,

### De Ingratitudine,

In quatuor partes divisæ,

AXIOMA.

2 *Ingratitudo,* [2] *speciale est* [1] *peccatum, veniale* [3] *frequen-*
1 *ter: nonnunquam etiam lethale, pro ingrati animo, & ejus*
3 *cui beneficium subtrahitur, conditione:* [4] *non sunt tamen*
4 *ingrato statim beneficia deneganda, sed tum demum, cùm beneficiorum multitudine, accipientem ingratiorem, deterioremque reddi comperimus.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum ingratitudo sit semper peccatum.*

Infra q. 161. a. 4. ad 1. * lib. 3. c. 1. circa medium.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod ingratitudo non semper sit peccatum. Dicit enim Seneca in 3. de Beneficiis (c. 1.) * quod *ingratus est qui non reddit beneficium*; Sed quandoque aliquis non posset recompensare beneficium, nisi peccando: puta si auxiliatus est homini ad peccandum. Cum ergo abstinere à peccato non sit peccatum; videtur quod ingratitudo non sit semper peccatum.

† l. 3. de lib. arb. c. 17. Et lib. 1. retract. c. 9. aut med. tom. 1. * lib. 3. cap. 1. in medio. † Q. praec. art. 5. ad 1. & a. 6.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum est in potestate peccantis, quia secundum Aug. (lib. 3. de lib. arb. cap. 17. & lib. 1. retract. cap. 1.) † *nullus peccat in eo quod vitare non potest.* Sed quandoque non est in potestate peccantis ingratitudinem vitare: putà, cùm non habet unde reddat, oblivio etiam non est in potestate nostra; cùm tamen Seneca dicat in 3. de Beneficiis (cap. 1.)*, quod *ingratissimus omnium est qui oblitus est*: ergo ingratitudo non est semper peccatum.

¶ 3. Præterea, Non videtur peccare qui non vult aliquid debere, secundum illud Apostoli ad Rom. 13. *Nemini quidquam debeatis.* Sed *qui invitus debet, ingratus est*, ut Senec. dicit in 4. de Benefici s (prope finem ut supra) † Ergo non semper ingratitudo est peccatum.

SED CONTRA est, quòd 2. ad Timoth. 3. Ingratitudo connumeratur aliis peccatis; cum dicitur, Parentibus non obedientes, ingrati, scelesti.

CONCLUSIO.

*Quævis ingratitudo, cùm gratitudini adversetur, peccatum est.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est, (q. 106. art. 4. & 6.) * debitum gratitudinis est quoddam debitum honestatis, quam virtus requirit: Et hoc autem aliquid est peccatum, quod repugnat virtuti. Unde manifestum est quod omnis ingratitudo est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd gratitudo respicit beneficium: Ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, sed magis nocumentum: Et ideo non debetur ei gratiarum actio; nisi fortè propter voluntatem bonam, si sit deceptus dum credidit adjuvare ad bonum, & adjuvit ad peccandum. Sed tunc non debetur talis recompensatio, ut adjuvetur ad peccandum: quia hoc non esset recompensare bonum, sed malum; quod contrariatur gratitudini.

† Q. praec. a. 6. ad 1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd nullus propter impotentiam reddendi, ab ingratitudine excusatur; ex quo ad debitum gratitudinis reddendum sufficit sola voluntas, ut dictum † est (q. 106. art. 6.) Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet. non quidem illa quæ provenit ex naturali defectu, qui non subjacet voluntati; sed illa quæ ex negligentia provenit. Ut enim dicit Seneca in 3. de Beneficiis: (cap. 1.) * *Apparet illum non sæpè de reddendo cogitasse, cui obrepsit oblivio.*

* lib. 3. c. 1. in fine illum.

AD TERTIUM dicendum, quòd debitum ingratitudinis ex debito amoris derivatur, à quo nullus debet velle absolvi. Unde quod aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

### ARTICULUS II.

*Utrum ingratitudo sit speciale peccatum.*

2. q. 88. art. 4. & 4. d. 21. q. 1. a. 2. qu. 1.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod ingratitudo non sit speciale peccatum. Quicunque enim peccat, contra Deum agit, qui est summus benefactor: sed hoc pertinet ad ingratitudinem. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

¶ 2. Præterea, Nullum speciale peccatum sub diversis peccatorum generibus continetur: Sed diversis peccatorum generibus potest aliquis esse ingratus; putà, si quis benefactori detrahat, si quis furetur, vel aliquid hujusmodi contra eum committat: ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

† lib. 3. c. 1. circa medium.

¶ 3. Præterea, Seneca dicit in 3. de beneficiis (cap. 1.) †: *Ingratus est qui dissimulat, ingratus qui non reddit, ingratissimus omnium qui oblitus est.* Sed ista non videntur ad unam peccati speciem pertinere: ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

SED CONTRA est, quod ingratitudo opponitur gratitudini sive gratiæ, quæ est specialis virtus: ergo est speciale peccatum.

CONCLUSIO.

*Sicut gratitudo specialis est virtus, cui ingratitudo adversatur, ita ingratitudo speciale peccatum est, in varios distinctum gradus vel modos.*

† Ar. pra. & q. 106. art. 6. * Q. praec. art. 6.

RESPONDEO dicendum, quòd omne vitium ex defectu virtutis nominatur, quia magis virtuti opponitur: sicut illiberalitas magis opponitur liberalitati, quàm prodigalitas. Potest autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per excessum: puta, si recompensatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citius quàm debet, ut ex dictis patet. † Sed magis opponitur gratitudini vitium quod est per defectum: quia virtus gratitudinis (ut suprà habitum est *) in aliquid amplius tendit. Et ideo propriè ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus seu privatio speciem sortitur secundum habitum oppositum. Differunt enim cæcitas & surditas secundum differentiam visus & auditus. Unde sicut gratitudo vel gratia est una specialis virtus; ita etiam ingratitudo est unum speciale peccatum. Habet tamen diversos gradus, secundum ordinem eorum quæ ad gratitudinem requiruntur. In qua primum est quòd homo acceptum beneficium recognoscat: secundum, est quod laudet & gratias agat: tertium est quod retribuat pro loco & tempore secundum suam facultatem. Sed quia *quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione*: ideo primus ingratitudinis gradus est, ut homo beneficium non retribuat. Secundus est ut dissimulet, quasi non demonstrans se beneficium accepisse. Tertius & gravissimus est, quod non recognoscat, sive per oblivionem, sive quocunque alio modo. Et quia in affirmatione opposita intelligitur negatio; ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet: quod aliquis retribuat mala pro bonis: ad secundum, quod beneficium vituperet: ad tertium, quod beneficium quasi maleficium reputet.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in quolibet peccato est materialis ingratitudo ad Deum, inquantum scilicet facit homo aliquid quod potest ad ingratitudinem pertinere. Formaliter autem ingratitudo est quando actualiter beneficium contemnitur. Et hoc est speciale peccatum.

AD SECUNDUM dicendum, quod nihil prohibet formalem rationem alicujus specialis peccati, in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri. Et secundum hoc in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

AD TERTIUM dicendum, quod illa tria non sunt diversæ species, sed diversi gradus unius specialis peccati.

### ARTICULUS III.

*Utrum ingratitudo semper sit peccatum mortale.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod ingratitudo semper sit peccatum mortale. Deo enim maximè debet aliquis esse gratus: Sed peccando venialiter homo non est ingratus Deo, alioquin omnes homines essent ingrati: Ergo nulla ingratitudo est peccatum veniale.

* Q. 24. art. 12. † Q. praec. art. 1. ad 3. & art. 6. ad 2. * lib. 2. c. 10. in fin. illum.

¶ 2. Præterea, Ex hoc aliquod peccatum est mortale, quod contrariatur charitati, ut suprà dictum est (q. 24. art. 12.) * Sed ingratitudo contrariatur charitati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut supra dictum est (q. 106. art. 1. ad 3. & art. 6. ad 2.) † Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Senec. dicit in 2 de Beneficiis (cap. 10.) * *Hæc beneficii inter duos lex est: alter statim oblivisci debet dati, alter accepti nunquam.* Sed propter hoc (ut videtur) debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, si contingat eum esse ingratum: quod non oporteret si ingratitudo esset leve peccatum. Ergo ingratitudo semper est peccatum mortale.

* lib. 2. cap. 9. in finalibus.

SED CONTRA est, quod nulli est danda via peccandi mortaliter. Sed sicut Seneca dicit ibidem (cap. 9.) * *Interdum & ipse qui juvatur, fallendus est ut habeat, nec à quo acceperit sciat*, quod videtur viam ingratitudinis recipienti præbere: Ergo ingratitudo non semper est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

*Ingratitudo pro diversitate circumstantiarum, interdum lethale, interdum veniale est peccatum.*

RESPON

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex supradictis patet [art. 1.] * ingratus dicitur aliquis dupliciter. Vno modo per solam omissionem; putà, quia non recognoscit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto. Et hoc non semper est peccatum mortale; quia, ut suprà dictum est (q. 106. art. 6.) *, debitum gratitudinis est, ut homo etiam aliquid liberaliter tribuat ad quod non tenetur: Et ideo si illud prætermittit, non peccat mortaliter. Est tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam: aut ex aliqua indispositione hominis ad virtutem. Potest tamen contingere quod etiam talis ingratitudo sit mortale peccatum; vel propter interiorem contemptum, vel etiam propter conditionem ejus quod subtrahitur, quod ex necessitate debetur benefico, sive simpliciter, sive in aliquo necessitatis casu. Alio modo dicitur aliquis ingratus; quia non solum prætermittit implere gratitudinis debitum, sed etiam contrarium agit. Et hoc etiam, secundum conditionem ejus quod agitur, quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale. Sciendum tamen quod ingratitudo quæ provenit ex peccato mortali, habet perfectam ingratitudinis rationem: Illa verò quæ provenit ex peccato veniali imperfectam.

*Art. præ. & art. 1. ad 1.* — *Q. præ. art. 6.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd per peccatum veniale non est aliquis ingratus Deo secundum perfectam ingratitudinis rationem; Habet tamen aliquid ingratitudinis, inquantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obsequitur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ingratitudo quæ est cum peccato veniali, non est contraria charitati, sed est præter ipsam; quia non tollit habitum charitatis, sed aliquem actum ipsius excludit.

AD TERTIUM dicendum, quod idem Seneca dicit in 7. de Beneficiis (cap. 23.) * *Erras si quis existimat, cum dicimus eum qui beneficium dedit oblivisci oportere, excutere nos illi memoriam rei præsertim honestissimæ. Cum ergo dicimus, meminisse non debet: hoc volumus intelligi, prædicare non debet, nec jactare.*

*lib. 7. c. 22. parum à princip.*

AD QUARTUM dicendum, quòd ille qui ignorat beneficium, non est ingratus si beneficium non recompenset, dummodo sit paratus recompensare si nosset. Est autem laudabile quandoque, ut ille cui providetur, beneficium ignoret, tum propter inanis gloriæ vitationem, sicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum projiciens, vitare voluit humanum favorem: tum etiam quia in hoc ipso amplius beneficium facit, quod consulit verecundiæ ejus qui beneficium accipit.

ARTICULUS IV.

*Utrum ingratis sint beneficia subtrahenda.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd ingratis sint beneficia subtrahenda. Dicitur enim Sap. 16. *Ingrati spes tanquam hybernalis glacies tabescet.* Non autem ejus spes tabesceret si non esset ei beneficium subtrahendum. Ergo sunt subtrahenda beneficia ingratis.

*Sup. quæst. 106. art. 5. ad 4. conser. textus ex § 1. Inst. de donation. & § fi. Inst. de inoffic. testam. & § Sed nostro. de sacrosf. Ecclesiis.*

¶ 2. Præterea, Nullus debet alteri præbere occasionem peccandi: Sed ingratus beneficium recipiens sumit occasionem ingratitudinis: Ergo non est ingrato beneficium dandum.

¶ 3. Præterea, *In quo quis peccat, per hoc & torquetur*, ut dicitur Sap. 11. Sed ille qui ingratus est beneficio accepto peccat contra beneficium: Ergo est beneficio privandus.

SED CONTRA est, quod dicitur Luc. 6. quod *altissimus benignus est super ingratos & malos*, sed per ejus imitationem nos filios ejus esse oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus ingratis beneficia subtrahere.

CONCLUSIO.

*Quanquam beneficiorum gratia sit ingratis subtrahenda, id merente ingratitudine, conveniențius tamen est tantisper ingratis benefacere, dum à tali vitio quoquo modo resipiscant.*

RESPONDEO dicendum, quod circa ingratum duo consideranda sunt. Primo quidem, quid est quod ipse dignus sit pati: & sic certum est quod meretur beneficii subtractionem. Alio modo considerandum est quid oporteat beneficium facere. Primò namque non debet esse facilis ad ingratitudinem judicandam: quia frequenter aliquis, ut Seneca dicit (lib. 3. de beneficiis cap. 7.) †, qui non reddit, gratus est: quia fortè non occurrit ei facultas, aut debita opportunitas reddendi. Secundò, debet tenere ad hoc quod de ingrato gratum faciat, quod si non potest primo beneficio facere, fortè faciat secundo. Si verò ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat, & pejor fiat; debet à beneficiorum exhibitione cessare.

*lib. 3. de beneficiis, c. 7. non procul à fin.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur, quantum ad id quod ingratus dignus est pati.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ille qui ingrato beneficium exhibet, non dat ei occasionem peccandi, sed magis gratitudinis & amoris. Si verò ille qui accipit, ingratitudinis exinde occasionem sumat, non est danti imputandum.

AD TERTIUM dicendum, quòd ille qui beneficium dat non statim se debet exhibere punitorem ingratitudinis, ad prius pium medicum, ut scilicet iteratis beneficiis ingratitudinem sanet.

## QUÆSTIO CVIII.

*De vindicatione, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est, de vindicatione:

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum vindicatio sit licita.

¶ Secundò, utrum sit specialis virtus.

¶ Tertiò, de modo vindicandi.

¶ Quartò, in quos sit vindicta exercenda.



QUÆSTIONIS CVIII,

De vindicatione,

In quatuor partes divisæ,

AXIOMA.

*Ea vindicatio, quæ non ex livore, neque ex odio aut malevolentia, sed ex charitate & nocumenti repellendi voluntate proficiscitur, non modo licita 1 est, verum etiam laudãda, ut potè justitiæ virtutis præclarissima pars 2, quadam, qua ultro 4 delinquentes, boni alicujus externi vel 3 corporis (cujusmodi sunt, vita, incolumitas, libertas, divitiæ, honor atque patria) subtractio, à peccando arcentur, vel saltem deterrentur.*

ARTICULUS I.

*Utrum vindicatio sit licita.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod vindicatio non sit licita. Quicunque enim usurpat sibi quod Dei est, peccat: Sed vindicta pertinet ad Deum. Dicitur enim Deut. 32. secundum aliam literam (id est Editionem 70.) *Mihi vindicta, & ego retribuam.* Ergo omnis vindicatio est illicita.

*Infra q. 158. a. 1. q. 15. a. 4. 9. cor. Et mal. quæ. 12. art. 1. cor. & ad 8 & 14. & art. 3. ad 3. Et Rom. 12. lect. 3. cor. 5. 6. & 7.*

¶ 2. Præterea, Ille de quo vindicta sumitur, non toleratur: Sed mali sunt tolerandi: quia super illud Cant. 2. † *Sicut lilium inter spinas*: dicit glossa. *Non fuit bonus qui malos tolerare non potuit.* Ergo vindicta non est sumenda de malis.

*† ex gl. Gregor. hom. 38. in Evang. ante me.*

¶ 3. Præterea, Vindicta per pœnas fit; ex quibus causatur timor servilis: sed lex nova non est lex timoris, sed amoris, ut Aug. dicit contra Adamantium (cap. 17.) Ergo ad minus in novo testamento nulla vindicta fieri debet.

** C. 17. inter princip. & medium tom. 6.*

¶ 4. Præterea, Ille dicitur vindicare se qui injurias suas ulciscitur: sed, ut videtur, non licet etiam judici in se delinquentes punire: Dicit enim Chrys. super Matth. † *Discamus exemplo Christi nostras injurias magnanimiter sustinere: Dei autem injurias, nec usque ad auditum sufferre.* Ergo vindicatio videtur esse illicita.

*† Hom. 5. in Matth. in opere imperfecto to. 2.*

¶ 5. Præterea, Peccatum multitudinis magis est nocivum quàm peccatum unius tantum, dicitur enim Eccles. 26. *A tribus timuit cor meum, delaturam civitatis, & collectionem populi.* Sed de peccato multitudinis non est vindicta sumenda, quia super illud Matth. 13. *Sinite utraque crescere, ne fortè eradicetis triticum.* Dicit glossa *, quod *multitudo non est excommunicanda, nec Principes.* Ergo nec alia vindicatio est licita.

** Gloss. ord. ibid. ex Aug.*

SED CONTRA, Nihil est expectandum à Deo, nisi quod est bonum & licitum: Sed vindicta de hostibus est expectanda à Deo: dicitur enim Luc. 18. *Deus non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte?* quasi diceret, *Imò faciet.* Ergo vindicatio non est per se mala & illicita.

CONCLUSIO.

*Vindicatio orta ex animi quodam livore contra peccantem illicita est: non autem si procedat ex charitate.*

RESPONDEO dicendum, quòd vindicatio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandus vindicantis animus. Si enim ejus intentio feratur principaliter in malum illius, de quo vindictam sumit, & ibi quiescat, est omnino illicitum; quia delectari in malo alterius, pertinet ad odium quod charitati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excusatur si malum intendat illius, qui sibi injustè intulit malum, sicut non excusatur aliquis per hoc quod odit se odientem. Non enim debet homo in alium peccare propter hoc, quod ille peccavit prius in ipsum: Hoc enim est *vinci à malo*, quod Apostolus prohibet ad Rom. 12. dicens. *Noli vinci à malo, sed vince in bono malum.* Si verò intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per pœnam peccantis; puta, ad emendationem peccantis; vel saltem ad cohibitionem ejus, & quietem aliorum & ad justitiæ conservationem, & ad Dei honorem; potest esse vindicatio licita, aliis debitis circunstantiis servatis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ille qui secundum gradum sui ordinis vindictam exercet in malos, non usurpat sibi quod est Dei, sed utitur potestate sibi divinitus concessâ. Dicitur enim ad Rom. 13. de Principe terreno, quod *Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit.* Si autem præter ordinem divinæ institutionis aliquis vindictam exerceat, usurpat sibi quod Dei est, & ideo peccat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd mali tolerantur à bonis in hoc, quod ab eis proprias injurias patienter sustinent secundum quod oportet: Non autem tolerant eos ut sustineant injurias Dei & proximorum. Dicit enim Chrysost. super Matth. † *In propriis injuriis esse quempiam patientem laudabile est: injurias autem Dei dissimulare, nimis est impium.*

*† Hom. 5. in Matt. in opere imperfecto à med. tom. 2.*

AD TERTIUM dicendum, quòd lex Evangelii est lex amoris: Et ideo illis qui ex amore bonum operantur (qui soli propriè ad Evangelium pertinent) non est timor incutiendus per pœnas; sed solum illis qui ex amore non moventur ad bonum; qui etsi numero sint de Ecclesia, non tamen merito.

AD QUARTUM dicendum, quòd injuria quæ infertur personæ alicui, quandoque redundat in Deum & in Ecclesiam: & tunc debet aliquis propriam injuriam ulcisci. Sicut patet de Helia qui fecit ignem descendere super eos qui venerant ad ipsum capiendum, ut legitur 4. Reg. 1. Et similiter Helisæus maledixit pueris eum irri-

dentibus, ut habetur 4 Regum 2. Et Sylverius * Papa excommunicavit eos qui eum in exilium miserunt, ut habetur 23. quæst. 4. inquantum vero injuria in aliquem illata ad ejus personam pertinet; debet eam tolerare patienter, si expediat. Hujusmodi enim præcepta patientiæ intelligenda sunt secundum præparationem animi, ut Aug. * dicit in lib. de sermone Domini in monte (lib. 2. c. 34. ac deinceps.)

** 23. qu. 4. c. Guilisarius.*

** lib. 1. c. 14. 15. & 16. tom. 4.*

Ad quintum dicendum, quòd quando tota multitudo peccat, est de ea vindicta sumenda: vel quantum ad totam multitudinem, sicut Ægyptii submersi sunt in mari rubro persequentes filios Israël, ut habetur Exod. 14. & sicut Sodomitæ universaliter perierunt vel quantum ad magnam multitudinis partem; sicut patet Exod. 32. in pœna eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque verò si speretur multorum correctio, debet severitas vindictæ exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis cæteri terreantur: sicut Dominus Num. 25. mandavit suspendi Principes populi pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, sed pro parte; tunc si possunt mali secerni à bonis, debet in eos vindicta exerceri, si tamen hoc fieri possit sine scandalo aliorum: Alioquin parcendum est multitudini, & detrahendum severitati. Et eadem ratio est de Principe, quem sequitur multitudo. Tolerandum enim est peccatum ejus, si sine scandalo multitudinis puniri non posset: nisi fortè esset tale peccatum Principis, quod magis noceret multitudini, vel spiritualiter, vel temporaliter, quam scandalum quod exinde timeretur.

## Articulus II.

*Utrum vindicatio sit specialis virtus.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vindicatio non sit specialis virtus ab aliis distincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ bene agunt, ita puniuntur mali pro his quæ malè agunt: Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem specialem, sed est actus commutativæ justitiæ; ergo pari ratione & vindicatio non debet poni specialis virtus.

¶ 2. Præterea, Ad actum illum non debet ordinari specialis virtus ad quem homo sufficienter disponitur per alias virtutes: Sed ad vindicandum mala sufficienter disponitur homo per virtutem fortitudinis & per zelum. Non ergo vindicatio debet poni specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Cuilibet speciali virtuti aliquod speciale vitium opponitur: Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium speciale: ergo non est specialis virtus.

Sed contra est, quod Tullius * ponit eam *partem justitiæ.*

** Lib. 2. de inventione, in fol. 4. ante fin. libri.*

### Conclusio.

*Vindicatio est quædam specialis virtus, per quam in unoquoque perficitur naturalis inclinatio repellendi nociva.*

Respondeo dicendum, quòd sicut Philosoph. dicit in 2. Eth. † aptitudo ad virtutem inest nobis à natura; licet complementum virtutis sit per assuetudinem, vel per aliquam aliam causam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad prosequendum debito modo inclinationes naturales quæ pertinent ad jus naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam, ordinatur aliqua virtus specialis. Est autem quædam specialis inclinatio naturæ ad removendum nocumenta. Unde & animalibus datur vis irascibilis separatim à vi concupiscibili; repellit autem homo nocumenta per hoc quod se defendit contra injurias ne ei inferantur, vel jam illatas injurias ulciscitur, non intentione nocendi, sed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem. Dicit enim Tullius in sua Rhetorica † quod *vindicatio est per quam vis, aut injuria & omnino quidquid obscurum est*, id est, ignominiosum, *defendendo aut ulciscendo propulsatur.* Unde vindicatio est specialis virtus.

*† lib. 2. Ethic. in princ. lib. tom. 5.*

*† Loco jam citato in arg. Sed contra.*

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut recompensatio debiti legalis pertinet ad justitiam commutativam; recompensatio autem debiti moralis quod nascitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ: ita etiam punitio peccatorum secundum quod pertinet ad publicam justitiam, est actus justitiæ commutativæ; secundum autem quod ad immunitatem alicujus personæ singularis, à qua injuria propulsatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Ad secundum dicendum, quod fortitudo disponit ad vindictam removendo prohibens, scilicet timorem periculi imminentis; Zelus autem secundum quod importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat injurias Dei, vel proximorum, quas ex charitate reputat quasi suas. Cujuslibet autem virtutis actus ex radice charitatis procedit: quia ut Gregor. dicit in quadam Homil. * *Nihil habet viriditatis ramus boni operis, si non procedit ex radice charitatis.*

** Hom. 27. in Evang. circ. princ.*

Ad tertium dicendum, quòd vindicationi opponuntur duo vitia: unum quidem per excessum, scilicet peccatum crudelitatis vel sævitiæ, quæ excedit mensuram in puniendo. Aliud autem est vitium quod consistit in defectu; sicut cum aliquis est nimis remissus in puniendo. Unde dicitur Proverb. 13. *Qui parcit virgæ; odit filium suum.* Virtus autem vindicationis consistit in hoc, ut homo secundum omnes circumstantias debitam mensuram in vindicando conservet.

## Articulus III.

*Utrum vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines consuetas.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod vindicatio non debeat fieri per pœnas apud homines consuetas. Occisio enim hominis est quædam eradicatio ejus: Sed Dominus mandavit Matth. 13. quod zizania, per quæ significantur *filii nequam*, non eradicarentur. Ergo peccatores non sunt occidendi.

¶ 2. Præterea, Quicunque mortaliter peccant, eadem pœna videntur digni: Si ergo aliqui peccantes mortaliter, morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri. Quod patet esse falsum.

¶ 3. Præterea, Cum aliquis pro peccato punitur manifestè, ex hoc peccatum ejus manifestatur, quod videtur esse nocivum multitudini: quæ ex exemplo peccati sumit occasionem peccandi: ergo videtur quod non sit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

Sed contra est, quod in lege divina hujusmodi pœnæ determinantur, ut ex supradictis patet. * (1. 2. q. 105. art. 2.)

** 1. 2. q. 105. a. 2.*

### Conclusio.

*Multa ac varia sunt humanis & divinis legibus pœna statuta, quibus omnis justè ac dignè vindicatur injuria.*

Respondeo dicendum, quod vindicatio intantum licita est & virtuosa, inquantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui à peccando qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua quæ plus amant quam illa quæ peccando adipiscuntur: aliàs timor non compesceret peccatum: Et ideo per subtractionem omnium quæ homo maximè diligit, est vindicta de peccatis sumenda. Hæc autem sunt quæ homo maximè diligit: vitam, incolumitatem corporis, libertatem sui, & bona exteriora, putà divitias, patriam, & gloriam. Et ideo, ut Aug. refert 21. de Civ. Dei *, octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius, scilicet *mortem*, per quam tollitur vita; verbera, & talionem ut scilicet oculum pro oculo perdat, per quæ amittit quis corporis incolumitatem; *servitutem*, & *vincula*, per quæ perdit libertatem; *exilium*, per quod perdit patriam; *damnum*, per quod perdit divitias; *ignominiam*, per quam perdit gloriam.

** lib. 21. c. 11. parum à princip. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne simul cum eis eradicetur & triticum. Sed quandoque possunt eradicari mali per mortem, non solum sine periculo, sed etiam cum magna utilitate bonorum. Et ideo in tali casu potest pœna mortis peccatoribus infligi.

Ad secundum dicendum, quod omnes peccantes mortaliter digni sunt morte æterna, quantum ad futuram retributionem, quæ est secundum veritatem divini judicii. Sed pœnæ præsentis vitæ sunt magis medicinales: & ideo illis solis peccatis pœna mortis infligitur, quæ in gravem perniciem aliorum cedunt.

Ad tertium dicendum, quòd quando simul cum culpa innotescit & pœna vel mortis vel quæcunque alia quam homo horret; ex hoc ipso voluntas ejus à peccando abstrahitur; quia plus terret pœna quam allicit exemplum culpæ.

## Articulus IV.

*Utrum vindicta sit exercenda in eos qui involuntariè peccaverunt.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd vindicta sit exercenda in eos qui involuntariè peccaverunt. Voluntas enim unius non consequitur voluntatem alterius: Sed unus punitur pro alio, secundum illud Exod. 20. *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam & quartam generationem.* Unde & pro peccato Cham, Chanaan filius ejus maledictus est, ut habetur Gen. 9. Giezi etiam peccante lepra transmittitur ad posteros, ut habetur 4. Reg. 5. Sanguis etiam Christi pœnæ reddit obnoxios successores Judæorum, qui dixerunt Matth. 27. *Sanguis ejus super nos & super filios nostros.* Legitur etiam quod pro peccato Achan, populus Israel traditus est in manus hostium, ut habetur Josue 7. & pro peccato filiorum Heli, idem populus corruit in conspectu Philisthinorum, ut habetur 1. Reg. 4. Ergo aliquis involuntarius est puniendus.

¶ 2. Præterea, Illud solum est voluntarium quod est in potestate hominis: Sed quandoque pœna infertur pro eo quod non est in ejus potestate; sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ; & propter pravitatem aut malitiam civium, Ecclesia perdit cathedram Episcopalem. Ergo non solum pro peccato voluntario vindicta infertur.

¶ 3. Præterea, Ignorantia causat *involuntarium*: Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes. Parvuli enim Sodomitarum licet haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus tamen perierunt, ut legitur Genes. 19. Similiter etiam parvuli pro peccato Dathan & Abiron pariter cum eis absorpti sunt, ut habetur Numer. 16. Bruta etiam animalia quæ carent ratione, jussa sunt interfici pro peccato Amalecitarum, ut habetur 1. Reg. 15. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

¶ 4. Præterea, Coactio maximè repugnat voluntario: Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ evadit. Ergo vindicta exercetur etiam in involuntarios.

¶ 5. Præterea. † Ambr. dicit super Lucam, quod *navicula in qua erat Judas, turbabatur*: Unde & Petrus, *qui erat firmus meritis suis, turbabatur alienis.* Sed Petrus non volebat peccatum Judæ. Ergo quandoque involuntarius punitur.

*† In cap. 5. Luc. in titulo de ascensione ad navem Simonis. 5. habetur 24. q. 1. c. non turbatur.*

Sed contra est, quod pœna debetur peccato: Sed omne peccatum est voluntarium, ut dicit * Aug. (lib. 3. de lib. arb. cap. 17. & lib. 1. retract. cap. 9.) Ergo in solos voluntarios exercenda est vindicta.

** lib. 1. retract. c. 9. & l. 3. de l. arb. c. 17.*

### Conclusio.

*Pœna ut pœna, nonnisi in eos qui voluntariè peccaverunt, sunt exercenda: nonnunquam tamen pœna, ut medicina, justis & involuntariè peccantibus sunt infligenda.*

Respon

RESPONDEO dicendum, quòd pœna dupliciter potest considerari. Vno modo, secundum rationem pœnæ: Et secundum hoc, pœna non debetur nisi peccato, quia per pœnam reparatur æqualitas justitiæ, inquantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur. Vnde cum omne peccatum sit voluntarium, etiam originale, ut supra habitum est (1. 2. q.81. art.1.) * consequens est quod nullus punitur hoc modo, nisi pro eo quod voluntariè factum est. Alio modo potest considerari pœna, inquantum est medicina non solum sanativa peccati præteriti, sed etiam præservativa à peccato futuro, & promotiva in aliquod bonum. Et secundum hoc, aliquis interdum punitur sine culpa, non tamen sine causa. Sciendum tamen quod nunquam medicina subtrahit majus bonum ut promoveat minus bonum; sicut medicina carnalis nunquam cæcat oculum ut sanet calcaneum: Quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, ut majoribus auxilium præstet. Et quia bona spiritualia sunt maxima bona; bona autem temporalia sunt minima: ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis, absque culpa, cujusmodi sunt plures pœnæ præsentis vitæ divinitus inflictæ ad humiliationem vel probationem. Non autem punitur aliquis in spiritualibus bonis sine propria culpa, neque in præsenti, neque in futuro: quia ibi pœnæ non sunt medicinæ, sed consequuntur spiritualem damnationem.

* 1.2.q.81.art.1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd unus homo pœna spirituali nunquam punitur pro peccato alterius: quia pœna spiritualis pertinet ad animam, secundum quam quilibet est liber sui. Pœna autem temporali quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primò quidem, quia unus homo temporaliter est res alterius: & ita in pœnam ejus etiam ipse punitur, sicut filii secundum corpus sunt quædam res patris; & servi sunt quædam res dominorum. Alio modo inquantum peccatum unius derivatur in alterum vel per imitationem, sicut filii imitantur peccata parentum, & servi peccata dominorum, ut audacius peccent: vel per modum meriti, sicut peccata subditorum merentur peccatorem prælatum, secundum illud Job 34. *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Vnde & pro peccato David populum numerantis, populus Israël punitus est, ut habetur 2. Reg. ult. Sive etiam per aliqualem consensum seu dissimulationem, sicut etiam interdum boni simul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Aug. dicit in 1. de civ. Dei (cap. 9.)* Tertiò, ad commendandum unitatem humanæ societatis, ex qua unus debet pro alio solicitus esse ne peccet. Et ad detestationem peccati, dum pœna unius redundat in omnes, quasi omnes essent unum corpus, ut Aug. dicit de peccato Achan, (q.8. super librum Josue)* quod autem Dominus dicit: *Visitans peccata parentum in filios in tertiam & quartam generationem*, magis videtur ad misericordiam quam ad severitatem pertinere: dum non statim vindictam adhibet, sed expectat in posterum, ut vel saltem posteri corrigantur. Sed crescente malitia posterorum, quasi necesse est ultionem inferri.

* lib 1. c.9. t.5.

* In l.q. super Josue q.8. tom.4.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut August.* dicit (super Josue ubi sup.) Judicium humanum debet imitari divinum judicium in manifestis Dei judiciis, quibus hominem spiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta verò Dei judicia quibus temporaliter aliquos punit absque culpa non potest humanum judicium imitari: quia homo non potest comprehendere horum judiciorum rationes; ut sciat quid expediat unicuique. Et ideo nunquam secundum humanum judicium aliquis debet puniri sine culpa, pœna flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Pœna autem damni punitur aliquis etiam secundum humanum judicium, etiam sine culpa, sed non sine causa. Et hoc tripliciter. Vno modo, ex hoc quod aliquis ineptus redditur sine sua culpa ad aliquod bonum habendum vel consequendum, sicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab administratione Ecclesiæ, & propter bigamiam vel judicium sanguinis aliquis impeditur à sacris ordinibus. Secundò, quia bonum in quo damnificatur, non est proprium bonum sed commune, sicut quod aliqua Ecclesia habeat Episcopatum, pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertiò quia bonum unius dependet ex bono alterius sicut in crimine læsæ majestatis, filius amittit hæreditatem pro peccato parentis.

* Ibid.

AD TERTIUM dicendum, quòd parvuli divino judicio simul puniuntur temporaliter cùm parentibus: tum quia sunt res parentum, & in eis etiam parentes puniuntur: tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne si reservarentur, essent imitatores paternæ malitiæ, & sic graviores pœnas mererentur. In bruta verò animalia & quascunque alias irrationales creaturas vindicta exercetur: quia per hoc puniuntur illi quorum sunt: & iterum, propter detestationem peccati.

AD QUARTUM dicendum, quod coactio timoris non facit simpliciter *involuntarium*, sed habet *voluntarium* mistum, ut suprà habitum est * (1. 2. q.5. & 6.)

* 1.2.q.6.art.5. & 6.

AD QUINTUM dicendum, quòd hoc modo pro peccato Judæ, cæteri Apostoli turbabantur: sicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum est (ad 1. & 2.)†.

† In sol. ad 1. & ad 2. arg.

## QUÆSTIO CIX.

*De veritate, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est, de veritate & vitiis oppositis.

¶ Circa veritatem autem quæruntur quatuor:

¶ Primò, utrum veritas sit virtus.

¶ Secundò, utrum sit specialis virtus.

¶ Tertiò, utrum sit pars justitiæ.

¶ Quartò, utrum magis declinet in minus.

## QUÆSTIONIS CIX,

### De Veritate.

Quadrifariam partitæ,

AXIOMA.

2 *Veritas moralis, illa nimirum, qua quis præditus ve-*
1 *rax nominatur, ² specialis ¹ virtus est, ³ justitiæ, ut*
3 *secundaria primariæ annexa, circa cujus violationem sæ-*
4 *penumero ⁴ minus, nunquam autem plus quàm res habeat, dicere licet.*

### ARTICULUS I.

*Vtrum veritas sit virtus.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd veritas non sit virtus. Prima enim virtutum est fides, cujus objectum est veritas: Cùm ergo objectum sit prius habitu & actu, videtur quod veritas non sit virtus, sed aliquid prius virtute.

1.q.16.a.4.ad 4. & q.17.art.1.cor. & 3.di.34.qu.1.ar.2.cor. co.2.& 4. ar.6.q.4. ar.1.q.2. co.& di.37.q.1.a.2.q.3.co. & verit. q.1.a.3. ad 12.

¶ 2. Præterea, Sicut Philosoph. dicit in 4. Ethic. (cap.15. verb. 13.)* *ad veritatem pertinet, quod aliquis confiteatur existentia circa seipsum, & neque majora, neque minora.* Sed hoc non semper est laudabile, neque in bonis (quia dicitur Proverb.27. *Laudet te alienus, & non os tuum*) nec etiam in malis, quia contra quosdam dicitur Isa 3. *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt*: ergo veritas non est virtus.

¶ 3. Præterea, Omnis virtus aut est Theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non est virtus Theologica: quia non habet Deum pro objecto, sed res temporales. Dicit enim Tullius † *quòd veritas est per quam immutata ea quæ sunt, aut fuerunt, aut futura sunt, dicuntur.* Similiter etiam non est virtus intellectualis, sed finis earum. Neque etiam est virtus moralis: quia non consistit in medio inter *superfluum & diminutum.* Quantò enim aliquis plus dicit verum, tantò melius est. Ergo veritas non est virtus.

* l.4.c.7.
† l.2. de inventione ans 4. aut.fi lis.

SED CONTRA est, quod Philosophus in 2. & in 4. Ethic. * ponit *veritatem* inter cæteras virtutes.

* l.2.c.7. & lib.4. etiam c.7.

CONCLUSIO.

*Cùm verum dicere sit actus bonus, veritas qua quis verum dicit, necessario est virtus, non autem veritas à qua denominatur quippiam verum.*

RESPONDEO dicendum, quod *veritas* dupliciter accipi potest: Vno modo secundum quod veritate aliquid dicitur *verum*; & sic veritas non est virtus, sed objectum vel finis virtutis. Sic enim accepta veritas non est habitus, qui est genus virtutis, sed æqualitas quædam intellectus, vel signi, ad rem intellectam, & signatam, vel etiam rei ad suam regulam, ut in primo habitum est (q.16. art.1.)* Alio modo potest dici *veritas* qua aliquis verum dicit: secundum quod per eam aliquis dicitur *verax*. Et talis veritas, sive veracitas, necesse est quòd sit virtus: quia hoc ipsum quod est dicere verum, est bonus actus: Virtus autem est quæ *bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit.*

* q.16. art.1.& q.21. art.2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

AD SECUNDUM dicendum, quòd confiteri id quod est circa seipsum, inquantum est confessio veri, est bonum ex genere: sed hoc non sufficit ad hoc quod sit virtutis actus, sed ad hoc requiritur quòd ulteriùs debitis circumstantiis vestiatur: quæ si non observentur, erit actus vitiosus. Et secundum hoc vitiosum est quod aliquis sine debita causa laudet seipsum etiam de vero. Vitiosum est etiam quod aliquis peccatum suum publicet, quasi se de hoc laudando, vel qualitercunque inutiliter manifestando.

AD TERTIUM dicendum, quòd ille qui dicit verum, profert aliqua signa conformia rebus, scilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quascunque res exteriores. Circa hujusmodi autem res sunt solæ virtutes morales, ad quas scilicet pertinet usus exteriorum membrorum, secundum quod fit per imperium voluntatis. Vnde veritas non est virtus Theologica, neque intellectualis, sed moralis. Est autem in medio inter *superfluum & diminutum*, dupliciter. Vno quidem modo, ex parte objecti: Alio modo, ex parte actus. Ex parte quidem objecti, quia *verum* secundum suam rationem importat quandam æqualitatem: Æquale autem est medium inter majus & minus. Vnde ex hoc ipso quod aliquis dicit verum de seipso, medium tenet inter eum qui majora dicit de seipso, & inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, inquantum verum dicit, quando oportet, & secundum quod oportet. *Superfluum* autem convenit illi qui importunè ea quæ sua sunt manifestat. *Defectus* autem competit illi qui occultat quando manifestare oportet.

### ARTICULUS II.

*Vtrum veritas sit specialis virtus.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd veritas non sit specialis virtus. *Verum* enim & *bonum* convertuntur: Sed bonitas non est specialis virtus, quinimo omnis virtus est bonitas, quia *bonum facit habentem.* Ergo veritas non est specialis virtus.

4.di.16. q.4.art.1. q.2.cor.

¶ 2. Præterea, Manifestatio ejus quod ad ipsum hominem pertinet, est actus veritatis, de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Quilibet enim virtutis habitus manifestatur per proprium actum. Ergo veritas non est specialis virtus.

¶ 3. Præterea, *Veritas vitæ* dicitur, qua quis rectè vivit: de qua dicitur Isa.38. *Memento quæso quomodo ambulaverim coram te in veritate, & in corde perfecto.* Sed qualibet virtute rectè vivitur, ut patet per diffinitionem virtutis supra positam. * Ergo veritas non est specialis virtus.

* 1.2.q.55.a.4.

¶ 4. Præterea, Veritas videtur idem esse simplicitati: quia utrique opponitur simulatio: Sed simplicitas non est specialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non est specialis virtus.

Sed contra est, quòd in 2. Eth. connumeratur aliis virtutibus.

Conclusio.

*Veritas est quædam specialis virtus, per quam homo exteriora sua vel verba, vel facta, vel signa, debito ordine disponit.*

Respondeo dicendum, quòd ad rationem virtutis humanæ pertinet quòd opus hominis bonum reddat: Unde ubi in actu hominis invenitur specialis ratio bonitatis, necesse est quòd ad hoc disponatur homo per specialem virtutem. Cùm autem bonum secundum Aug. * in lib. de Natura boni (c.3.) consistat in ordine; necesse est specialem rationem boni considerari ex determinato ordine. Est autem quidam specialis ordo, secundum quod exteriora nostra vel verba, vel facta debitè ordinantur ad aliquid, sicut signum ad signatum, & ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis. Unde manifestum est quod veritas est specialis virtus.

* Cap.3. tom.6.

Ad primum ergo dicendum, quòd *verum* & *bonum* subjecto quidem convertuntur, quia omne *verum* est bonum, & omne *bonum* est verum: sed secundum rationem invicem se excedunt, sicut intellectus & voluntas invicem se excedunt. Nam intellectus intelligit voluntatem, & multa alia: Et voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, & multa alia. Unde *verum* secundum rationem propriam, quæ est perfectio intellectus, est quoddam particulare bonum, inquantum appetibile quoddam est. Et similiter *bonum* secundum propriam rationem, prout est finis appetitus, est quoddam verum, inquantum est quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, potest esse quod veritas sit specialis virtus; sicut *verum* est speciale bonum. Non autem potest esse quod bonitas sit specialis virtus, cùm magis secundum rationem sit genus virtutis.

Ad secundum dicendum, quòd habitus virtutum & vitiorum sortiuntur speciem ex eo quod est per se intentum, non autem ab eo quod est per accidens & præter intentionem. Quod autem aliquis manifestet quod circa ipsum est, pertinet quidem ad virtutem veritatis, sicut per se intentum: Ad alias autem virtutes potest pertinere ex consequenti, præter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere: Quod autem fortiter agendo aliquis manifestet fortitudinem quam habet, hoc consequitur præter ejus principalem intentionem.

Ad tertium dicendum, quòd *veritas vitæ* est veritas secundum quam aliquid est verum, non veritas secundùm quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita *vera*, sicut & quælibet alia res, ex hoc quod attingit suam regulam & mensuram, scilicet divinam legem, per cujus conformitatem, rectitudinem habet. Et talis veritas sive rectitudo, communis est ad quamlibet virtutem.

Ad quartum dicendum, quod simplicitas dicitur per oppositum duplicitati, qua scilicet aliquis aliud habet in corde, & aliud ostendit exteriùs. Et sic simplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem directè, quia hoc pertinet ad omnem virtutem, sed excludendo duplicitatem: qua homo unum prætendit, & aliud intendit.

## Articulus III.

*Utrum veritas sit pars justitiæ.*

Ver.q.1. art.5. ad 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd veritas non sit pars justitiæ. Justitiæ enim proprium esse videtur quod reddat alteri debitum: Sed ex hoc quod aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere, sicut fit in omnibus præmissis justitiæ partibus. Ergo veritas non est pars justitiæ.

* q.58. art.4.

¶ 2. Præterea, Veritas pertinet ad intellectum, justitia autem est in voluntate, ut suprà habitum est (q.58. art.4.) * Ergo veritas non est pars justitiæ.

† H beatur in gl. ord. in Matth. 15 super illud: audito hoc, scandali. zati sunt

¶ 3. Præterea, Triplex distinguitur veritas secundum Hier. † scilicet *veritas vitæ*, & *veritas justitiæ*, & *veritas doctrinæ*. Sed nulla istarum est pars justitiæ. Nam *veritas vitæ* continet in se omnem virtutem, ut dictum est. * *Veritas* autem *justitiæ* est idem justitiæ, unde non est pars ejus. *Veritas* autem *doctrinæ* pertinet magis ad virtutes intellectuales: Ergo veritas nullo modo est pars justitiæ.

* Ar. præc. ad 3.

Sed contra est, quòd Tullius (lib.2. de invent. ubi sup.) † ponit *veritatem* inter partes justitiæ.

† l.2. de inventione in fol. 4. ante fin. lib.

Conclusio.

*Veritas est justitiæ pars, prout annectitur ei sicut virtus secundaria principali.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu.80. art.1.) * ex hoc aliqua virtus justitiæ annectitur, sicut secundaria principali, quod partim quidem cum justitia convenit, partim autem deficit ab ejus perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum justitia, in duobus. Uno quidem modo, in hoc quod est ad alterum. Manifestatio enim, quam diximus esse actum veritatis, est ad alterum, inquantum scilicet ea quæ circa ipsum sunt, unus homo alteri manifestat. Alio modo, inquantum justitia æqualitatem quandam in rebus constituit. Et hoc etiam facit virtus veritatis: Adæquat enim signa rebus existentibus circa ipsum. Deficit autem à propria ratione justitiæ, quantum ad rationem debiti. Non enim hæc virtus attendit *debitum legale*, quod attendit justitia, sed potiùs *debitum morale*, inquantum scilicet ex honestate unus homo alteri debet veritatis manifestationem. Unde veritas est pars justitiæ, inquantum annectitur ei sicut virtus secundaria principali.

* qu.80. art.1.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo alteri debet id sine quo societas humana servari non posset. Non autem possent homines adinvicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tanquam sibi invicem veritatem manifestantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

Ad secundum dicendum, quòd veritas secundum quod est cognita, pertinet ad intellectum: Sed homo per propriam voluntatem, per quam utitur & habitibus & membris, profert exteriora signa ad veritatem manifestandam, & secundum hoc manifestatio veritatis est actus voluntatis.

Ad tertium dicendum, quòd veritas de qua nunc loquimur, differt à veritate vitæ, ut dictum * est (art.2. ad 3.) Veritas autem justitiæ dicitur dupliciter. Uno modo, secundum quod ipsa justitia est rectitudo quædam regulata secundum regulam divinæ legis. Et secundum hoc differt veritas justitiæ à veritate vitæ: quia *veritas vitæ* est secundum quam aliquis rectè vivit in seipso. *Veritas* autem *justitiæ*, est secundum quam aliquis rectitudinem legis in judiciis quæ sunt ad alterum, servat. Et secundum hoc *veritas justitiæ* non pertinet ad veritatem, de qua nunc loquimur: sicut nec *veritas vitæ*. Alio modo potest intelligi *veritas justitiæ* secundum quod aliquis ex justitia veritatem manifestat, putà cum aliquis in judicio veritatem confitetur, aut verum testimonium dicit. Et hæc veritas est quidam particularis actus justitiæ, & non pertinet directè ad hanc veritatem, de qua nunc loquimur: quia scilicet in hac manifestatione veritatis principaliter homo intendit jus suum alteri reddere. Unde Phil. in 4. Eth. * de hac virtute determinans dicit. *Non de veridicè in confessionibus dicimus, neque quæcunque ad justitiam vel injustitiam contendunt.* Veritas autem doctrinæ consistit in quadam manifestatione verborum, de quibus est scientia. Unde nec ista veritas directè pertinet ad hanc veritatem, sed solum veritas qua aliquis & vita, & sermone talem se demonstrat qualis est: & non alia quàm circa ipsum sint, nec majora nec minora. Veruntamen quia moralia, inquantum sunt à nobis cognita, circa nos sunt, & ad nos pertinent: secundum hoc *veritas doctrinæ* potest ad hanc virtutem pertinere; & quæcunque alia veritas, qua quis manifestat verbo vel facto quod cognoscit.

* Art. 1. pr. ad 3.

* l.4. c.7. parum a med. t.3.

## Articulus IV.

*Utrum virtus veritatis magis declinet in minus.*

Infr. q. 139. a.3. ad 7.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd virtus veritatis non declinet in minus, sicut enim aliquis dicendo majus, incurrit falsitatem, ita & dicendo minus; non enim magis est falsum quatuor esse quinque, quàm quatuor esse tria. Sed *omne falsum est secundum se malum & fugiendum*, ut Phil. dicit in 4. Eth. * ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quàm in majus.

* l.4. c.7. ante me. tom 5.

¶ 2. Præterea, Quod una virtus magis declinet ad unum extremum, quàm ad aliud, contingit ex hoc, quòd virtutis medium est propinquius uni extremo quàm alteri; sicut fortitudo est propinquior audaciæ quàm timiditati. Sed veritatis medium non est propinquius uni extremo quàm alteri; quia veritas, cùm sit æqualitas quædam, in medio punctuali consistit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

¶ 3. Præterea, In minus videtur à veritate recedere, qui veritatem negat, veritati aliquid subtrahens: in majus autem qui veritati aliquid superaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat, quàm qui superaddit, quia veritas non compatitur secum negationem veritatis, compatitur autem superadditionem. Ergo videtur quòd veritas magis debeat declinare in majus quam in minus.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in * 4. Eth. quod *homo secundum hanc virtutem, magis à verò declinat in minus.*

* l.4. c.7. circa me. tom.5.

Conclusio.

*Declinare in minus affirmando, ut videlicet quispiam de seipso minus boni dicat, quàm in ipso est ad veritatis virtutem pertinet: non autem declinare in minus negando, ut videlicet quispiam neget bonum sibi inesse quod verè inest.*

Respondeo dicendum, quòd *declinare in minus à veritate*, contingit dupliciter. Uno modo affirmando †, putà cùm aliquis non manifestat totum bonum quod in ipso est: putà scientiam, vel sanctitatem, vel aliquid hujusmodi, quod fit sine præjudicio veritatis, quia in majori etiam est minus. Et secundum hoc, hæc virtus declinat in minus. Hoc enim ut Philosophus * dicit ibidem, *videtur esse prudentius, propter onerosas superabundantias. Homines enim qui majora de seipsis dicunt quàm sint, sunt aliis onerosi, quasi excellere alios volentes. Homines autem qui minora de seipsis dicunt, gratiosi sunt, quasi aliis condescendentes per quandam moderationem.* Unde Apostolus dicit 2. ad Cor. 12. *Si voluero gloriari, non ero insipiens: veritatem enim dicam; parco autem ne quis me existimet suprà id quod videt in me, aut audit ex me.* Alio modo potest aliquis declinare in minus, negando, scilicet ut neget sibi inesse quod inest. Et sic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurreret falsum. Et tamen hoc ipsum esset minus repugnans veritati, non quidem secundum propriam rationem veritatis, sed secundum rationem prudentiæ, quam oportet salvari in omnibus virtutibus. Magis enim repugnat prudentiæ (quia periculosius est & onerosius aliis quod aliquis existimet, vel jactet se habere quod non habet, quàm quòd existimet, vel dicat se non habere quod habet. Et per hoc patet responsio ad objecta.

† Alias non affirmando.

* lib.4. Eth. c. 7. circa me. tom.5.

QUÆ

## QUÆSTIO CX.

*De vitiis oppositis veritati, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est de vitiis oppositis veritati.

¶ Et primò, de mendacio. Secundò, de simulatione sive hypocrisi. Tertiò, de jactantia & opposito vitio.

¶ Circa mendacium quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum mendacium semper opponatur veritati, quasi continens falsitatem.

¶ Secundò, de speciebus mendacij.

¶ Tertiò, utrum mendacium semper sit peccatum.

¶ Quartò, utrum semper sit peccatum mortale.

### QUÆSTIONIS CX, De Mandacio, In quatuor partes divisæ,

AXIOMA.

1 *Mendacium, vitij genus est, veritati [1] contrarium quo*
2 *quispiam contra assentit, enuntiat, [2] dividiturque in exuperantiæ & defectus mendacium, quorum utrumque ulterius in jocosum, utile seu officiosum, atque perniciosum distribui potest, quæ omnia ut sunt vitij species, ita vitij*
3 *seu peccati [3] culpam, licet [4] dissimilem continent: Primum*
4 *si quidem & secundum levem, seu venialem, tertium verò gravem seu lethalem culpam sibi annexam habet.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum mendacium semper opponatur veritati.*

Infr. a. 2. cor. Et 3. d. 83. a. 2.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd mendacium non semper opponatur veritati. Opposita enim non possunt esse simul. Sed mendacium simul potest esse cum veritate. Qui enim verum loquitur quod falsum esse credit, mentitur, ut Aug. * dicit in lib. contra mendacium (cap. 3.) Ergo mendacium non opponitur veritati.

* in l. de mendacio, c. 3. a med. c. 4.

¶ 2. Præterea, Virtus veritatis non solum consistit in verbis, sed etiam in factis; quia secundum Philosophum in 4. Ethic. (ca. 15. vel 13. ut jam sup.) † secundum hanc virtutem aliquis *verum dicit & in sermone & in vita*: sed mendacium consistit solum in verbis. Dicitur enim (ab Augustino lib. contra mendacium c. 12.) quod *mendacium est falsa vocis significatio*. Sic ergo videtur quod mendacium non directè opponatur virtuti veritatis.

† lib. 4. c. 7. paulò à princ. tom. 5.

¶ 3. Præterea, August. † dicit in lib. contra mendacium (cap. 3. ut jam sup.) quod *culpa mentientis est fallendi cupiditas*. Sed hoc non opponitur veritati, sed magis benevolentiæ, vel justitiæ. Ergo mendacium non opponitur veritati.

† lib. de mendacio c. 3. à med. c. 4.

SED CONTRA est, quòd dicit August. † lib. contra mendacium (cap. 4.) *Nemo dubitet mentiri eum qui falsum enuntiat de causa fallendi. Quapropter enuntiatio falsi cum voluntate ad fallendum prolata manifestum est mendacium.* Sed hoc opponitur veritati: Ergo mendacium veritati opponitur.

† lib. de mendacio c. 4. non procul à fin. tom. 4.

CONCLUSIO.

*Mendacium directè & formaliter virtuti opponitur.*

RESPONDEO dicendum, quòd actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex objecto & ex fine. Nam finis est objectum voluntatis, quæ est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem à voluntate mota habet suum objectum, quod est proximum objectum voluntarij actus: & se habet in actu voluntatis ad finem sicut materiale ad formale, ut ex suprà dictis * patet (1. 2. qu. 18. art. 6. & 7.) Dictum est autem (qu. 109. art. 1. ad 3.) † quod virtus veritatis (& per consequens opposita vitia) in manifestatione consistit, quæ fit per aliqua signa: quæ quidem manifestatio sive enuntiatio est rationis actus conferentis signum ad signatum. Omnis enim repræsentatio consistit in quadam collatione, quæ propriè pertinet ad rationem. Unde etsi bruta animalia aliquid manifestent, non tamen manifestationem intendunt, sed naturali instinctu aliquid agunt, ad quod manifestatio sequitur. Inquantum tamē hujusmodi manifestatio sive enuntiatio est actus moralis, oportet quod sit voluntarius, & ex intentione voluntatis dependens. Objectum autem proprium manifestationis sive enuntiationis est *verum* vel *falsum*. Intentio vero voluntatis inordinatæ potest ad duo ferri: quorum unum est, ut falsum enuntietur: aliud est effectus proprius falsæ enuntiationis, ut scilicet aliquis fallatur. Si ergo ista tria concurrant, scilicet quod falsum sit id quod enuntiatur, & quod adsit voluntas falsum enuntiandi, & iterum intentio fallendi, tunc est falsitas *materialiter*, quia falsum dicitur, & *formaliter* propter voluntatem falsum dicendi, & *effectivè* propter voluntatem falsitatem imprimendi.

* 1. 2. q. 18. artic. 6. & 7.
† q. præc. art. 1. ad 3.

Sed tamen ratio mendacij sumitur à formali falsitate, ex hoc scilicet quod aliquis habet voluntatem falsum enuntiandi: Unde & mendacium nominatur, ex eo quod contra mentem dicitur. Et ideo, si quis falsum enuntiet, credens id esse verum, est quidem falsum materialiter, sed non formaliter: quia falsitas est præter intentionem dicentis. Unde non habet perfectam rationem mendacij. Id enim quod præter intentionem dicentis est, per accidens est: Unde non potest esse specifica differentia. Si vero aliquis formaliter falsum dicat, habens voluntatem falsum dicendi, licet sit verum id quod dicitur; inquantum tamen hujusmodi actus est voluntarius & moralis, habet per se falsitatem, & per accidens veritatem. Unde ad speciem mendacij pertingit. Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacij, sed ad quandam perfectionem ipsius; sicut & in rebus naturalibus aliquid speciem sortitur, si formam habeat, etiam si desit formæ effectus; sicut patet in gravi quod violenter sursum detinetur ne descendat secundum exigentiam suæ formæ. Sic ergo patet quod mendacium directè & formaliter opponitur virtuti veritatis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd unumquodque magis judicatur secundum id quod est in eo formaliter, & per se; quam secundum id quod est in eo, materialiter, & per accidens. Et ideo magis opponitur veritati inquantum est virtus moralis, quod aliquis dicat verum, intendens dicere falsum; quam quod dicat falsum, intendens dicere verum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut Aug. dicit in secundò de Doct. Christ. (cap. 3.) * voces præcipuum locum tenent inter alia signa. Et ideo, cum dicitur quod *mendacium est falsa vocis significatio*, nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset à mendacio immunis.

* lib. 2. c. 3. circa med. t. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacij, non autem ad speciem ipsius; sicut nec aliquis effectus pertinet ad speciem suæ causæ.

### ARTICULUS II.

*Utrum mendacium sufficienter dividatur per mendacium officiosum, jocosum, & perniciosum.*

3. di. 18. art. 2. & 5. & op. 64 c. 25. & 26. & vs 5. 10. 5.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod mendacium insufficienter dividatur per mendacium *officiosum*, *jocosum* & *perniciosum*. Divisio enim est danda secundum ea quæ per se conveniunt rei, ut patet per Philos. in 7. Metaph. (text. 43.) * Sed intentio effectus est præter speciem actus moralis, & per accidens se habet ad ipsum, ut videtur: Unde & infiniti effectus possunt consequi ex uno actu. Sed hæc divisio datur secundum intentionem effectus. Nam mendacium *jocosum* est quod fit causa ludi: Mendacium autem *officiosum* est quod fit causa utilitatis: Mendacium autem *perniciosum* est quod fit causa nocumenti. Ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

* lib. 7. text. 43. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Aug. * in lib. contra mendacium (cap. 14.) dividit mendacium in octo partes. Quorum primum est *in doctrina religionis*. Secundum est, quòd *nulli prosit & obsit alicui*. Tertium est, *quod prodest ita uni, ut alteri obsit*. Quartum est, *quod fit sola mentiendi fallendique libidine*. Quintum est, *quod fit placendi cupiditate*. Sextum est, *quod nulli obest, & prodest alicui ad conservandam pecuniam*. Septimum est, *quod nulli obest, & prodest alicui ad vitandam mortem*. Octavum, *quod nulli obest, & prodest alicui ad vitandam immunditiam corporalem*. Ergo videtur quòd prima divisio mendacij sit insufficiens.

* in l. de mendacio, c. 14. t. 4.

¶ 3. Præterea, Phil. in 4. Eth. (cap. 15. vel 13. ut jam sup.) * dividit mendacium in *jactantiam* quæ verum excedit in dicendo, & *ironiam*, quæ deficit à vero in minus, quæ duo sub nullo prædictorum membrorum continentur. Ergo videtur quod divisio prædicta mendacij sit incompetens.

* lib. 4. c. 7. t. 3.

SED CONTRA est, quod super illud Psal. 5. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dicit Gloss. † quod *sunt tria genera mendaciorum. Quædam enim sunt pro salute, & commodo alicujus. Est etiam aliud genus mendacij quod fit joco. Tertium verò mendacij genus est quod fit ex malignitate.* Primum autem horum trium dicitur *officiosum*, secundum *jocosum*, tertium *perniciosum*. Ergo mendacium in tria prædicta dividitur.

† Est August. ibid. tom. 8. Et lib de mendacio cap. 14. tom. 4.

CONCLUSIO.

*Mendacium rectè & sufficienter dividitur in mendacium officiosum, jocosum & perniciosum.*

RESPONDEO dicendum, quòd mendacium tripliciter dividi potest. Uno modo, secundum ipsam mendacij rationem, quæ est propria, & per se mendacij divisio. Et secundum hoc, mendacium in duo dividitur, scilicet in mendacium quod transcendit veritatem in majus, quod pertinet ad *jactantiam*; & in mendacium quod deficit à veritate in minus, quod pertinet ad *ironiam* ut patet per Philosophum in 4. Eth. (ut sup.) * Hæc autem divisio ideo per se est ipsius mendacij, quia mendacium, inquantum hujusmodi, opponitur veritati, ut † dictum est: Veritas autem æqualitas quædam est, cui per se opponitur majus & minus. Alio modo potest dividi mendacium inquantum habet rationem culpæ, secundum ea quæ aggravant, vel diminuunt culpam mendacij, ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacij, si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum; quod vocatur *mendacium perniciosum*. Diminuitur autem culpa mendacij, si ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile, & sic est *mendacium jocosum*, vel utile, & sic est *mendacium officiosum*; quo intenditur juvamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et secundum hoc dividitur mendacium in tria prædicta. * Tertiò modo dividitur mendacium universalius, secundum ordinem ad finem, sive ex hoc addatur vel diminuatur ad culpam mendacij, sive non. Et secundum hoc est divisio octo membrorum, quæ dicta est, † in qua quidem tria prima membra continentur sub mendacio pernicioso, quod quidem fit vel contra Deum; & ad hoc pertinet primum mendacium, quod est in *doctrina religionis*: vel est contra hominem, sive sola intentione nocendi alicui; & sic est mendacium secundum, quod scilicet *nulli prodest & obest alicui*, sive etiam intendatur in nocumento unius, utilitas alterius; & hoc est tertium mendacium, quod *uni prodest, & alteri obest*. Inter quæ tria, primum est gravissimum, quia semper peccata contra Deum sunt graviora, ut suprà dictum * est. Secundum autem est gravius tertiò, quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Post hæc autem tria, quæ superaddunt ad gravitatem culpæ mendacij, ponitur quartum quod habet propriam quantitatem, sine additione vel diminutione. Et hoc est mendacium

* lib. 4. c. 7. to. 5.
† Art. præc.
* In art. ad oppositum.
† Art. 2. hujus q.
* 1. 2. q. 73. art. 9.

quod fit ex sola mentiendi libidine, quod procedit ex habitu. Unde & Philosoph. dicit in 4. Ethic. * quod *mendax, eo quod talis est secundum habitum, ipso mendacio gaudet.* Quatuor verò subsequentes modi diminuunt de culpa mendacij. Nam quintum est *mendacium iocosum, quod fit placendi cupiditate.* Alia verò tria continentur sub mendacio officioso, in quo intenditur quod est alteri utile, vel quantum ad res exteriores; & sic est sextum mendaciũ, quod prodest alicui ad pecuniam conservandam: vel est utile corpori, & hoc est septimum mendacium, *in quo impeditur mors hominis*: vel etiam utile est ad honestatem virtutis, & hoc est octavum mendacium; *in quo impeditur illicita pollutio corporalis.* Patet autem quod quanto bonum intentum est melius, tantò magis minuitur culpa mendacij. Et ideo, si quis diligenter consideret, secundum ordinem prædictæ enumerationis, est ordo gravitatis culpæ in istis mendaciis. Nam bonum utile præfertur delectabili, & vita corporalis præfertur pecuniæ: honestas autem ipsi corporali vitæ, & per hoc patet responsio ad objecta.

* lib. 4. cap. 7. tom. 5.

## ARTICULUS III.

*Utrum omne mendacium sit peccatum.*

Sup. q. 69 a. 1. & 2. q. 70. a. 4. cor. & 3. d. 38. a. 3. Et quodl. 8. a. 14.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod non omne mendacium sit peccatum. Manifestum enim est quod Evangelistæ scribendo Evangelium non peccaverunt: videntur tamen aliquid falsum dixisse, quia verba Christi, & etiam aliorum frequenter aliter unus, & aliter retulit alius. Unde videtur quod alter eorum dixerit falsum. Non ergo omne mendacium est peccatum.

¶ 2. Præterea, Nullus remuneratur à Deo pro peccato: Sed obstetrices Ægypti remuneratæ sunt à Deo propter mendacium. Dicitur enim Exod. 1, quod *ædificavit illis Deus domos.* Ergo mendacium non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Gesta sanctorum narrantur in sacra Scriptura ad informationem vitæ humanæ. Sed de quibusdam sanctissimis viris legitur quod sunt mentiti: sicut Gen. 12. & 20. quod Abraham dixit de uxore sua, quod soror sua esset. Jacob etiam mentitus est dicens se esse Esaü: & tamen benedictionem adeptus est, ut habetur Gen. 27. Judith etiam commendatur (Judith 15.) quæ tamen Holoferni mentita est: Non ergo omne mendacium est peccatum.

¶ 4. Præterea, Minus malum est eligendum, ut vitetur majus malum; sicut medicus præscindit membrum, ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum est quod aliquis generet falsam opinionem in animo alicujus, quam quod aliquis occidat, vel occidatur. Ergo licitè potest homo mentiri, ut unum præservet ab homicidio, & alium præservet à morte.

¶ 5. Præterea, Mendacium est si quis non impleat quod promisit: Sed non omnia promissa sunt implenda, dicit enim Isidor. (lib. 2. Synonymorum & in Decretis Causâ 22. qu. 4. cap. 4.) * *In malis promissis rescinde fidem.* Ergo non omne mendacium est peccatum.

* Refertur 22. q. 4. cap. in malis.

¶ 6. Præterea, Mendacium ob hoc videtur esse peccatum, quia per ipsum homo decipit proximum. Unde Aug. * dicit in lib. contra mendacium (versus finem) *Quisquis esse aliquod genus mendacij quod peccatum non sit, putaverit, decipiet seipsum turpiter, cum honestum se deceptorem arbitratur aliorum.* Sed non omne mendacium est deceptionis causa: quia per mendacium jocosum nullus decipitur: Non enim ad hoc dicuntur hujusmodi mendacia, ut credantur, sed propter delectationem solam. Unde & hyperbolicæ locutiones quandoque etiam in Scriptura sacra inveniuntur. Non ergo omne mendacium est peccatum.

* c. ult. à med. tom. 4.

SED CONTRA est, quod dicitur Ecclesiastic. 7. *Noli velle mentiri omne mendacium.*

### CONCLUSIO.

*Mendacium omne est ex genere suo malum & peccatum, cum contra naturam sit mentiri.*

RESPONDEO dicendum, quòd illud quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum, & licitum: quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia rectè concurrant. Bonum enim est ex integra causa, malum verò est ex singularibus defectibus, ut Dionys. dicit 4. cap. * de div. nomin. Mendacium autem est malum ex genere; est enim actus cadens super indebitam materiam. Cùm enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est & indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente. Unde Philos. dicit in 4. Eth. (ubi sup.) † quòd *mendacium est per se pravum, & fugiendum: verum autem est bonum & laudabile.* Unde omne mendacium est peccatum, sicut etiam Aug. * asserit in lib. contra mendacium (cap. 1.)

* cap. 4 part. 4. inter medium & fin.

† lib. 4. cap. 7. ant. med. tom. 5.

* cap. 1. tom. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd nec in Evangelio, nec in aliqua scriptura canonica fas est opinari aliquod falsum asseri, nec quod scriptores earum mendacium dixerunt: quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati sacræ Scripturæ innititur. In hoc verò quod in Evangelio, & in aliis Scripturis sacris, verba aliquorum diversimodè recitantur, non est mendacium. Unde Aug. * dicit in lib. de consensu Evangelistarum (lib. 2. cap. 12.) *Nullo modo hinc laborandum esse judicat, qui prudenter intelligit ipsas sententias esse necessarias cognoscenda veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ.* Et in hoc apparet, ut ibidem subdit, *non debere nos arbitrari mentiri quemquam, si pluribus reminiscentibus rem quam audierunt, vel viderunt, non eodem modo atque iisdem verbis eadem res fuerit indicata.*

* lib 2. cap. 12 parum à med. tom. 4.

AD SECUNDUM dicendum, quòd obstetrices non sunt remuneratæ pro mendacio: sed pro timore Dei, & benevolentia, ex qua processit mendacium. Unde signanter dicitur Exod. 1. *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos.* Mendacium verò postea sequens non fuit meritorium.

AD TERTIUM dicendum, quòd in sacra Scriptura, ut Aug. * dicit (lib. de mendacio cap. 5.) inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos. Si qua tamen in eorum dictis appareant quæ mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter, & prophetice dicta esse. Unde August. † dicit in lib. de mendacio (ubi sup.) *Credendum est illos homines, qui propheticis temporibus, digni auctoritate fuisse commemorantur, omnia quæ scripta sunt de illis, prophetice gessisse atque dixisse.* Abraham tamen, ut Augustinus dicit in quæstionibus super Genes. * *dicens Saram esse suam sororem, veritatem voluit celari, & non mendacium dici, soror enim dicitur, quia filia patris erat.* Unde & ipse Abraham dicit Genes. 20. *Verè soror mea est, filia patris mei, & non matris meæ filia*, quia scilicet ex parte patris ei attinebat. Iacob vero mysticè dixit se esse Esaü primogenitum Isaac: quia videlicet primogenita illius de jure ei debebantur. Usus autem est hoc modo loquendi per spiritum prophetiæ, ad designandum mysterium; quia videlicet minor populus scilicet gentilium substituendus erat in locum primogeniti, scilicet in locum Judæorum. Quidam vero commendantur in scriptura, non propter perfectam virtutem, sed propter quandam virtutis indolem, scilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quædam indebita facienda. Et hoc modo Judith laudatur non quia mentita est Holoferni, sed propter affectum quem habuit ad salutem populi, pro qua periculis se exposuit. Quamvis etiam dici possit, quod verba ejus veritatem habeant secundum aliquem mysticum intellectum.

* lib. de mendacio, cap. 5. ant. med. tom. 4.

† Ibid.

* lib. 22. contra Faust. c. 34. circa fin. to. 6.

AD QUARTUM dicendum, quòd mendacium non solum habet rationem peccati ex damno quod infertur proximo, sed ex sua inordinatione, ut dictum * est. Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum nocumenta, & defectus aliorum: sicut non licet furari ad hoc quod homo eleemosynam faciat, nisi fortè in casu necessitatis, in quo omnia sunt communia. Et ideo non est licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium à quocunque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione, ut Aug. * dicit in lib. de mendacio (cap. 10. propè finem.)

* In cor. art.

* in lib. de mendacio, c. 10. in fin. tom. 4.

AD QUINTUM dicendum, quod ille qui aliquid promittit, si habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur: quia non loquitur contra id quod gerit in mente. Si verò non faciat quod promisit, tunc videtur infideliter agere per hoc quod animum mutat. Potest tamen excusari ex duobus. Uno modo, si promisit id quod manifestè est illicitum, quia promittendo peccavit, mutãdo autem propositũ bene facit. Alio modo si sunt mutatæ conditiones personarum & negotiorũ. Ut enim Seneca dicit in lib. de Beneficiis (lib. 4. cap. 3.) * Ad hoc quod homo teneatur facere quod promisit, requiritur quod omnia immutata permaneant: alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promisit quod habebat in mente, subintellectis debitis conditionibus; Nec etiam est infidelis non implendo quod promisit, quia eædem conditiones non extant. Unde & Apostolus non est mentitus, qui non ivit Corinthum, quò se iturum esse promiserat, ut dicitur 2. ad Cor. 1. Et hoc propter impedimenta quæ supervenerant.

* lib. 4. c. 34. & 35.

AD SEXTUM dicendum, quòd operatio aliqua potest considerari dupliciter. Uno modo secundum seipsam: alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo jocosum ex ipso genere operis habet rationem fallendi, quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi: Nec est simile de hyperbolicis, aut quibuscunque figurativis locutionibus, quæ in sacra Scriptura inveniuntur: quia sicut Aug. * dicit in lib. de mendacio (cap. 5.) *Quidquid figuratè fit aut dicitur, non est mendacium. Omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat, referenda est: Omne autem figuratè, aut factum aut dictum, hoc enuntiat quod significat eis quibus intelligendum prolatum est.*

* in lib. de mendacio c. 5. ant. med. tom. 4.

## ARTICULUS IV.

*Utrum omne mendacium sit peccatum mortale.*

Sup. q. 69 a. 1. & 2. & q. 70. a. 4. cor. Et 3. d. 38. ar. 4. & 4 dist. 16. qu. 4. ar. 1. q. 2. corp. Et quodl. 8. ar. 14. & quodl. 9. a. 14. cor.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd omne mendacium sit peccatum mortale. Dicitur enim in Psalm. 5. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium.* Et Sap. 1. *Os quod mentitur, occidit animam*: Sed perditio & mors animæ non est nisi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Omne quod est contra præceptum decalogi, est peccatum mortale. Sed mendacium est contra hoc præceptum decalogi. *Non falsum testimonium dices.* Ergo omne mendacium est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 1. * de Doct. Christiana (cap. 36.) *Nemo mentiens, in eo quod mentitur, servat fidem. Nam hoc utique vult ut cui mentitur, fidem sibi habeat: quam tamen ei mentiendo non servat. Omnis autem fidei violator iniquus est.* Nullus autem dicitur fidei violator, vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium est peccatum veniale.

* lib. 1. cap. 36. à med. to. 3.

¶ 4. Præterea, Merces æterna non perditur nisi pro peccato mortali: Sed pro mendacio perditur merces æterna, commutata in temporalem. Dicit enim Gregor. (lib. 18. Moral. cap. 2.) † quòd *in remuneratione obstetricum cognoscitur quid mendacij culpa mereatur. Nam benignitatis earum merces, quæ eis potuit in æterna vita retribui pro admissa culpa mendacij, in terrenam est remunerationem declinata.* Ergo etiam mendacium officiosum, quale fuit obstetricum quod videtur esse levissimum, est peccatum mortale.

† lib. 18. mor. c. 2. à med.

¶ 5. Præterea,

¶ 5. Præterea, Augustinus * dicit in lib. de mendacio (cap. 17.) quòd *perfectorum præceptum est omnino non solum non mentiri, sed nec velle mentiri.* Sed facere contra præceptum, est peccatum mortale: Ergo omne mendacium perfectorum est peccatum mortale. Pari ergo ratione, & omnium aliorum; alioquin essent superioris conditionis.

* lib. de mendacio, c. 17. circ. med. t. 4.

Sed contra est, quòd August. * dicit in 5. Psalm. *Duo sunt genera mendaciorum in quibus non est magna culpa, sed tamen non sunt sine culpa; cum aut jocamur, aut proximo consulendo mentimur.* Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam. Ergo mendacium *jocosum* & *officiosum* non sunt peccata mortalia.

* Super illum versiculum, Perdes omnes qui loquuntur mendacium, tom. 7.

CONCLUSIO.

*Mendacium* perniciosum *peccatum mortale est*: officiosum *verò ac* jocosum, *veniale esse contingit.*

Respondeo dicendum, quòd peccatum mortale propriè est quod repugnat charitati, per quam anima vivit Deo conjuncta, ut dictum est. * Potest autem mendacium contrariari charitati tripliciter. Uno modo, secundum se: Alio modo secundum finem intentum: Tertiò modo per accidens. Secundum se quidem charitati contrariatur ex ipsa falsa significatione. Quæ quidem si sit circa res divinas, contrariatur charitati Dei, cujus veritatem aliquis tali mendacio occultat vel corrumpit. Unde hujusmodi mendacium non solum opponitur virtuti veritatis, sed etiam virtuti fidei, & religionis. Et ideo, hoc mendacium est gravissimum, & mortale. Si verò falsa significatio sit circa aliquid, cujus cognitio pertineat ad hominis bonũ, putà quæ pertineat ad perfectionem scientiæ & informationẽ morum, tale mendacium inquantum infert damnum falsæ opinionis proximo, contrariatur charitati quantum ad dilectionem proximi. Unde est peccatum mortale. Si verò falsa opinio ex mendacio generata, sit circa aliquid de quo non referat utrum sic vel aliter cognoscatur; tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus; sicut si quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus, ad se non pertinentibus. Unde tale mendacium secundum se non est peccatum mortale. Ratione verò finis intenti aliquod mendacium contrariatur charitati; putà, quod dicitur aut in injuriam Dei, quod semper est peccatum mortale, utpotè religioni contrarium; aut in nocumentum proximi, quantum ad personam, divitias, vel famam. Et hoc etiam est peccatum mortale, cum nocere proximo sit peccatum mortale: Ex sola autem intentione peccati mortalis, aliquis mortaliter peccat. Si verò finis intentus non sit contrarius charitati, nec mendacium secundum hanc rationem erit peccatum mortale. Sicut apparet in mendacio jocoso, in quo intenditur aliqua levis delectatio; & in mendacio officioso, in quo intenditur etiam utilitas proximi. Per accidens autem potest contrariari charitati, ratione scandali, vel cujuscunque damni consequentis: Et sic erit etiam peccatum mortale, dum scilicet aliquis non veretur propter scandalum, publicè mentiri.

* qu. 24. ar. 12. & q. 35. a. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioso, ut exponit Gloss. super illud Psalm. 5. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium.*

Ad secundum dicendum, quòd cum omnia præcepta decalogi ordinentur ad dilectionem Dei & proximi, sicut suprà dictum est, * intantum mendacium est contra præceptum decalogi, inquantum est contra dilectionem Dei, & proximi. Unde signanter prohibetur contra proximum falsum testimonium.

* qu. 44. art. 1. & 1. q. 100. art. 5.

Ad tertium dicendum, quòd etiam peccatum veniale largo modo potest dici *iniquitas*, inquantum est præter æquitatem justitiæ. Unde dicitur primæ Ioan. 3. *Omne peccatum est iniquitas.* Et hoc modo loquitur Aug.

Ad quartum dicendum, quòd mendacium obstetricum potest dupliciter considerari: Uno modo, quantum ad affectum benevolentiæ in Iudæos, & quantum ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis: & sic debetur eis remuneratio æterna. Unde Hieron. exponit, quod Deus *ædificavit illis domos spirituales.* Alio modo potest considerari quantum ad ipsum exteriorem actum mendacij: quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, sed fortè aliquam remunerationem temporalem, cujus merito non repugnabat deformitas illius mendacij, sicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et sic intelligenda sunt verba Gregor. † non quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam quam jam ex præcedenti affectu meruerant, ut ratio procedebat.

† Cit. in arg.

Ad quintum dicendum, quòd quidam dicunt, quod perfectis viris omne mendacium est peccatum mortale. Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nulla enim circunstantia aggravat in infinitum, nisi quæ transfert in aliam speciem: Circunstantia autem personæ non transfert in aliam speciem, nisi fortè ratione alicujus annexi, putà si sit contra votum ipsius: Quod non potest dici de mendacio officioso vel jocoso. Et ideo mendacium officiosum vel jocosum non est peccatum mortale in viris perfectis, nisi fortè per accidens, ratione scandali. Et ad hoc potest referri quod August. dicit, * *perfectis esse præceptum non solum non mentiri, sed nec velle mentiri.* Quamvis hoc August. * non assertivè, sed sub dubitatione dicat. Præmittit enim: *Nisi fortè ita, ut perfectorum,* &c. Nec obstat quod ipsi ponuntur in statu conservandæ veritatis, quia veritatem tenentur conservare ex suo officio, in judicio vel doctrina; contra quæ si mentiantur, erit mendacium, quod est peccatum mortale. In aliis autem non oportet quod mortaliter peccent mentiendo.

* lib. de mendacio, c. 17. circ. med. to. 4.
* Ibid.

# QUÆSTIO CXI.

*De Simulatione & Hypocrisi, in quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de simulatione & hypocrisi.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum omnis simulatio sit peccatum.

¶ Secundò, utrum hypocrisis sit simulatio.

¶ Tertiò, utrum opponatur veritati.

¶ Quartò, utrum sit peccatum mortale.

## QUÆSTIONIS CXI.

## De Simulatione, & Hypocrisi, Quadrifariam partitæ,

AXIOMA.

1 1 *Simulatio, est quoddam mendacij genus, quo aliud facto, seu habitu externo indicatur, & aliud, vel potius*
2 *contrarium, in abditis animi recessibus occultatur.* 2 *Huic subjecta est hypocrisis, externa sanctitatis specie, inter-*
3 *nam occultans improbitatem: quia licet* 3 *veritati semper adversetur, ob idque nunquam à peccati labe sit immunis, quia tamen non semper charitati repugnat, fre-*
4 *quenter fit* 4 *ut à lethali libera, venialem tantummodo contineat culpam.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum omnis simulatio sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non omnis simulatio sit peccatum. Dicitur enim Lucæ ult. quod Dominus *se finxit longius ire*, & Ambros. dicit de Abraham * in lib. de Patriarchis (cap. 8.) quòd *captiosè loquebatur cum servulis, cum dixit* Genes. 22. *Ego puer illuc usque properantes, postquam adoraverimus, revertemur ad vos.* Fingere autem, & captiosè loqui ad simulationem pertinet. Sed non est dicendum, quod in Christo, & in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

C. utilem simulationem, 22. q. 2.
* lib. de Abraham, cap. 8 in med. t. 4.

¶ 2. Præterea, Nullum peccatum est utile. Sed sicut Hieron. * dicit (ad Gal. 2.) *Utilem simulationem, & in tempore assumendam, Iehu Regis Israel nos doceat exemplum, qui interfecit sacerdotes Baal, fingens se idola colere velle,* ut habetur 4. Reg. 10. *& David immutavit faciem suam coram Achis Rege Geth*, ut habetur 1. Reg. 21. Ergo non omnis simulatio est peccatum.

* ad Galat. 2. super illud, Cum venisset Petrus Antiochiam tom. 9.

¶ 3. Præterea, Bonum est malo contrarium. Si ergo simulare bonum, est malum: Ergo simulare malum, erit bonum.

¶ 4. Præterea, Isaiæ 3. contra quosdam dicitur, *Peccatum suum quasi Sodoma prædicaverunt, nec absconderunt.* Sed abscondere peccatum ad simulationem pertinet. Ergo non uti simulatione interdum est reprehensibile. Vitare autem peccatum nunquam est reprehensibile. Ergo simulatio non semper est peccatum.

Sed contra est, quod Isa. 16. super illud, *In tribus annis,* &c. dicit Gloss. * *in comparatione duorum malorum levius est apertè peccare, quàm sanctitatem simulare.* Sed apertè peccare semper est peccatum. Ergo simulatio semper est peccatum.

* Est Gl. Hier. ibi. tom. 5.

CONCLUSIO.

*Simulatio omnis peccatum est, cùm sit mendacium, in exteriorum factorum signis consistens.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (q. 106. art. 3. & q. 110. a. 1.) * ad virtutem veritatis, pertinet, ut quis talem se exhibeat exterius per signa exteriora qualis est. Signa autem exteriora non solùm sunt verba, sed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quod aliquis per verba exteriora aliud significet quam quod habet apud se, quod ad mendacium pertinet, ita etiam opponitur veritati, quòd aliquis per aliqua signa factorum, vel rerum aliquid significet contrarium ejus quod in eo est: quod propriè simulatio dicitur. Unde simulatio propriè est *mendacium quoddam in exteriorum signis factorum consistens.* Non refert autem utrum aliquis mentiatur verbo vel quocunque alio facto, ut suprà habitum est (q. 110. a. 1.) * Unde cum omne mendacium sit peccatum, ut suprà dictum est (qu. 110. art. 3.) † consequens est etiam quod omnis simulatio est peccatum.

* q. 109. art. 1. ad 3. & qu. 110. a. 1.
* q. præced. art. 1.
† q. præc. art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Aug. dicit in lib. * de quæstionibus Evangelij (lib. 2. qu. 51.) *non omne quod fingimus, mendacium est: sed quando id fingimus quod nihil significat, tunc est mendacium. Cùm autem fictio nostra refertur ad aliquam significationem, non est mendacium, sed aliqua figura veritatis.* Et subjungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quædam res, non ut asseratur ita esse, sed eam proponimus ut figuram alterius, quod asserere volumus. Sic ergo Dominus in Evangelio *finxit se longius ire*, quia composuit motum suum quasi volentis longius ire, ad aliud figuratè significandum, scilicet quod *ipse ab eorum fide longè erat*, ut Greg. dicit (homil. 23. in Evang.) * vel ut Aug. dicit (ubi sup. qu. 51.) † quia *cùm longiùs recessurus esset ascendendo in cœlum, per hospitalitatem quodammodo retinebatur in terra.* Abraham etiam figurativè locutus est. Unde Ambros. * dicit de Abraham (cap. 8.) quod *prophetavit quod ignorabat. Ipse enim solus disponebat redire immolato filio: Sed Dominus per os ejus locutus est quod parabat.* Unde patet quod neuter simulavit.

* lib. 2. q. 51. in prin. to. 4.
* Greg. hom. 23. in Evang. non longe a princ.
† Aug. l. 2. q. Evangel. c. ult. a me t. 4.
* Ambr. in lib. de Abraham c. 8 t. 4.

Ad secundum dicendum, quòd Hieron. utitur largè nomine simulationis pro quacunque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, sicut glossa exponit in titulo illius Psalmi, *Benedicam Dominum in omni tempore.* Simulationem verò Iehu non est necesse excusari à peccato, vel mendacio, quia malus fuit, utpote ab idololatria Hieroboam non recedens. Commendatur

datur tamen, & temporaliter remuneratur à Deo non pro simulatione, sed pro zelo quo destruxit cultum Baal.

AD TERTIUM dicendum, quòd quidam dicunt quòd nullus potest se simulare esse malum: quia per opera bona nullus simulat se malum: Si autem opera mala faciat, malus est, sed hæc ratio non cogit. Potest enim aliquis se simulare malum per opera quæ in se non sunt mala, sed habent in se quandam speciem mali: & tamen ipsa simulatio est mala, tum ratione mendacij, tum ratione scandali. Et quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia quam simulat. Et quia ipsa simulatio secundum se mala est non ratione ejus de quo est, sive sit de bono, sive sit de malo peccatum est.

AD QUARTUM dicendum, quòd sicut aliquis verbo mentitur quando significat quod non est; non autem quando tacet quod est, quod aliquando licet: ita etiam simulatio est, quando aliquis per exteriora signa factorum vel rerum, significat aliquid quod non est: non autem si aliquis prætermittat significare quod est. Unde aliquis potest peccatum suum occultare absque simulatione. Et secundum hoc intelligendum est quod Hier. dicit ibidem, quòd *secundum remedium post naufragium est peccatum abscondere*, ne scilicet exinde aliis scandalum generetur.

## ARTICULUS II.

*Utrum hypocrisis sit idem quod simulatio.*

4. d. 16. q. 4. a. 1. q. 1 per tot. & qu. 2. ad 1.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd hypocrisis non sit idem quod simulatio. Simulatio enim consistit in quodam factorum mendacio: Sed hypocrisis potest etiam esse si aliquis ostendat exterius quæ interius agit, secundum illud Matth. 6. *Cum facis eleemosynam, noli tuba canere ante te, sicut hypocritæ faciunt.* Ergo hypocrisis non est idem simulationi.

* lib. 31. Moral. c. 21. in pr.

¶ 2. Præterea, Greg. dicit 31. * Moral. *Sunt nonnulli qui & sanctitatis habitum tenent, & perfectionis meritum exequi non valent. Hos nequaquam credendum est in hypocritarum numerum currere: quia aliud est infirmitate, aliud malitia peccare.* Sed illi qui tenent habitum sanctitatis, & meritum perfectionis non exequuntur, sunt simulatores; quia exterior habitus sanctitatis opera perfectionis significat. Non ergo simulatio est idem quod hypocrisis.

* lib. 31. Moral. c. 11. paulò à princ.

¶ 3. Præterea, Hypocrisis in sola intentione consistit. Dicit enim Dominus de hypocritis Matth. 23. quòd *omnia opera sua faciunt ut ab hominibus videantur*: Et Gregor. dicit 31. Mor. * quod *nunquam quid agant, sed quomodo de actione qualibet hominibus possint placere, considerant.* Sed simulatio non consistit in sola intentione, sed in exteriori operatione. Unde super illud Iob. 36. *Simulatores & callidi provocant iram Dei*, dicit Gloss. quod *simulator aliud simulat, aliud agit: castitatem prafert, & lasciviam sequitur: ostentat paupertatem, & marsupium replet.* Ergo hypocrisis non est idem quod simulatio.

* l. 10. c. 8. incip. humilis circ. medium.

SED CONTRA est, quod Isidor. dicit in lib. * Etymologiarum (vel originum lib. 10. tit. 11.) *Hypocrita Græco sermone, in Latino simulator interpretatur, qui cum intus malus sit, ut bonum se palam ostendit, hypo enim falsum, crisis judicium interpretatur.*

## CONCLUSIO.

*Hypocrisis omnis, simulatio est, non omnis autem simulatio hypocrisis, sed ea tantum, qua alterius personam quis simulat.*

* lib. 10. Etym. c. humilis à med. † l 2. c. 3. circ pr. tom. 4.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Isidor. dicit ibidem * *nomen hypocritæ tractum est à specie eorum, qui in spectaculis contecta facie incedunt, distinguentes vultum vario colore, ut ad personæ quam simulant colorem perveniant: modo in specie viri, modo in specie fœminæ, ut in ludis populum fallant.* Unde Aug. † dicit in lib. de serm. Domini in monte, quod *sicut hypocritæ, simulatores aliarum personarum, agunt partes illius quod non sunt: non enim qui agit partes Agamemnonis, verè ipse est, sed simulat eum, sic in Ecclesiis, & in omni vita humana, quisquis se vult videri quod non est, hypocrita est: simulat enim se justum, non exhibet.* Sic igitur dicendum est, quod hypocrisis simulatio est; non autem omnis simulatio, sed solum illa qua quis simulat personam alterius; sicut cum peccator simulat personam justi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd opus exterius naturaliter significat intentionem. Quando ergo aliquis per bona opera quæ facit ex suo genere ad Dei servitium pertinentia, non quærit Deo placere, sed hominibus, simulat rectam intentionem quam non habet. Unde Gregor. dicit 31. Moral. * quod *hypocritæ per causas Dei deserviunt intentioni sæculi: quia per ipsa quoque quæ se agere sancta ostendunt, non conversionem quærunt hominum, sed auras favorum.* Et ita simulant mendaciter intentionem rectam quam non habent, quamvis non simulent aliquod rectum opus quod non agunt.

* lib. 31. c. 11. ante med.

AD SECUNDUM dicendum, quòd habitus sanctitatis (putà religionis vel clericatus) significat statum quo quis obligatur ad opera perfectionis. Et ideo cum quis habitum sanctitatis assumit intendens se ad statum perfectionis transferre, si per infirmitatem deficiat, non est simulator vel hypocrita; quia non tenetur manifestare suum peccatum, sanctitatis habitum deponendo. Si autem ad hoc sanctitatis habitum assumeret, ut se justum ostentaret, esset hypocrita & simulator.

AD TERTIUM dicendum, quòd in simulatione, sicut in mendacio, duo sunt. Unum quidem sicut signum, & aliud sicut signatum. Mala ergo intentio, in hypocrisi, consideratur sicut signatum quod non respondet signo. Exteriora autem, vel verba, vel opera, vel quæcunque sensibilia, considerantur in omni simulatione & mendacio, sicut signa.

## ARTICULUS III.

*Utrum hypocrisis opponatur virtuti veritatis.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd hypocrisis non opponatur virtuti veritatis. In simulatione enim sive hypocrisi est signum, & signatum. Sed quantum ad utrumque, non videtur opponi alicui speciali virtuti. Hypocrita enim simulat quamcumque virtutem, & etiam per quæcunque virtutis opera: putà per jejunium, orationem, eleemosynam, ut habetur Matth. 6. Ergo hypocrisis non opponitur specialiter virtuti veritatis. 4. di. 16. q. 4. art. 1. q. 2.

¶ 2. Præterea, Omnis simulatio ex aliquo dolo videtur procedere: unde & simplicitati opponitur: Dolus autem opponitur prudentiæ, ut suprà habitum est (qu. 55. art. 4.) * Ergo hypocrisis, quæ est simulatio non opponitur veritati, sed magis prudentiæ, vel simplicitati. * qu. 55. art. 4.

¶ 3. Præterea, Species moralium considerantur ex fine: Sed finis hypocrisis est acquisitio lucri vel inanis gloriæ. Unde super illud Iob 27. *Quæ est spes hypocritæ, si avarè rapiat*, &c. dicit † Gloss. *Hypocrita, qui Latinè dicitur simulator, avarus raptor est: qui dum iniquè agens desiderat de sanctitate venerari, laudem vitæ rapit alienæ.* Cùm ergo avaritia, vel inanis gloria non directè opponatur veritati, videtur quod nec simulatio sive hypocrisis. † Est Gregor. illâ lib. 19. c. 2.

SED CONTRA est, quia omnis simulatio est mendacium quoddam, ut dictum est (art. 1.) * Mendacium autem directè opponitur veritati: Ergo & simulatio sive hypocrisis. * Art. 1. hujus q.

## CONCLUSIO.

*Hypocrisis, cum simulatio sit, qua simulat quis se habere personam quam non habet, veritati per se adversatur, qua aliquis talem se exterius exhibet vita ac sermone, qualis est; quamquam per accidens multis aliis virtutibus contraria esse possit.*

RESPONDEO dicendum, quòd secundum Phil. in 10. * Metaph. (text. 17. & 22.) Contrarietas est *oppositio secundum formam*: à qua scilicet res speciem habet. Et ideo dicendum est, quod simulatio sive hypocrisis potest opponi alicui virtuti dupliciter. Uno modo, directè: alio modo indirectè. Directa quidem oppositio ejus, sive ejus contrarietas, est attendenda secundum ipsam speciem actus, quæ accipitur secundum proprium objectum. Unde cum hypocrisis sit quædam simulatio, qua quis simulat se habere personam quam non habet ut dictum est (art. 2.) * consequens est quod directè opponatur veritati, *per quam aliquis exhibet se talem vita & sermone, qualis est*, ut dicitur in 4. † Ethicor. Indirecta autem oppositio sive contrarietas hypocrisis, potest attendi secundum quodcunque accidens; putà, secundum aliquem finem remotum; vel secundum aliquod instrumentum actus, vel quodcunque aliud hujusmodi. * lib. 10. text. 13. & 24. tom. 3. * Art. prac. † lib. 4. c. 7. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd hypocrita simulans aliquam virtutem, assumit eam, ut finem, non quidem secundum existentiam, quasi volens eam habere, sed secundum apparentiam, quasi volens videri eam habere: ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, sed quod opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem, illius virtutis non assumit, quasi per se intenta, sed instrumentaliter, quasi signa illius virtutis. Unde ex hoc non habet directam oppositionem ad illam virtutem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut suprà * dictum est (qu. 55. art. 3. 4. 5.) prudentiæ directè opponitur astutia, ad quam pertinet adinvenire quasdam vias apparentes & non existentes, ad propositum consequendum. Executio autem astutiæ est propriè per dolum, in verbis; per fraudem autem in factis. Et sicut astutia se habet ad prudentiam, ita dolus, & fraus ad simplicitatem: Dolus autem vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, & quandoque secundariò ad nocendum. Unde ad simplicitatem pertinet directè, se præservare à deceptione: Et secundum hoc, ut suprà dictum est (qu. 109. art. 2. ad 3.) * virtus simplicitatis est eadem virtuti veritatis: Sed differt sola ratione, quia *veritas* dicitur secundum quod signa concordant signatis. *Simplicitas* autem dicitur secundum quod non tendit in diversa, ut scilicet aliud intendat interius, & aliud prætendat exterius. * q. 55. a. 3. 4. & 5. * q. 109. a. 2. ad 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd lucrum vel gloria est finis remotus simulatoris, sicut & mendacis: Unde ex hoc fine speciem non sortitur, sed ex fine proximo, qui est ostendere se alium quam sit. Unde quandoque contingit quod aliquis fingit de se magna, nullius alterius gratia, sed sola libidine simulandi, sicut Philosoph. dicit in 4. Ethic. * & sicut etiam suprà de mendacio dictum est (qu. 110. art. 2.) † * lib. 4. c. 7. to. 5. † q. 110. art. 2.

## ARTICULUS IV.

*Utrum hypocrisis semper sit peccatum mortale.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd hypocrisis semper sit peccatum mortale. Dicit enim Hieron. Isaiæ 16. in Gloss. * quod *in comparatione duorum malorum levius est apertè peccare quàm sanctitatem simulare.* Et super illud Iob 1. *Sicut autem Domino placuit*, &c. Gloss. dicit quod *simulata æquitas non est æquitas, sed duplex peccatum.* Et super illud Thren. 4. *Major effecta est iniquitas populi mei peccato Sodomorum*, dicit Gloss. † *Scelera animæ planguntur quæ in hypocrisim labitur, cujus major est iniquitas * peccato Sodomorum.* Peccata autem Sodomorum sunt peccata mortalia. Ergo & hypocrisis semper est peccatum mortale. 4. di. 16. q. 4. art. 1. qu. 1. * in fine comment. ad c. 16. Esa. to. 5. † Gl. ord. ibid. * Vlias peccatis.

¶ 2. Præterea, Greg. dicit 31. Moral. (11. cap. vel 8. ut suprà) † quod *hypocritæ ex malitia peccant.* Sed hoc est gravissimum: quia pertinet ad peccatum in Spiritum sanctum. Ergo hypocrita semper mortaliter peccat. † lib. 31. c. 11.

¶ 3. Præterea, Nullus meretur iram Dei, & exclusionem à Dei visione, nisi propter peccatum mortale. Sed per hypocrisim aliquis

quis meretur iram Dei secundum illud Iob 36. *Simulatores, & callidi provocant iram Dei.* Excluditur etiam hypocrita à visione Dei, secundum illud Iob 13. *Non veniet in conspectu ejus omnis hypocrita.* Ergo hypocrisis semper est peccatum mortale.

¶ 4. Præterea, Intentio hypocritæ est ad hoc quod videatur bonus: Sed hoc non opponitur charitati. Ergo hypocrisis non est secundum se peccatum mortale.

¶ 5. Præterea, Hypocrisis nascitur ex inani gloria, ut Greg. dicit 31.* Moral. (cap. 31. vel 17.) sed inanis gloria non semper est peccatum mortale: Ergo neque hypocrisis.

* lib. 31. c. 31. a. 2.

SED CONTRA est, quod hypocrisis est mendacium operis, cùm sit simulatio quædam: Non autem omne mendacium operis est peccatum mortale: Ergo nec omnis hypocrisis.

CONCLUSIO.

*Hypocrisis, qua quis non curat sanctitatem, sed tantum sanctus videri, peccatum mortale est: qua vero aliquis intendit simulare sanctitatem, quamvis sanctus non sit, potest & veniale & mortale peccatum esse, secundum quod contingit eam adversari vel non adversari charitati.*

RESPONDEO dicendum, quòd in hypocrisi duo sunt, scilicet defectus sanctitatis, & simulatio ipsius. Si ergo hypocrita dicatur ille cujus intentio fertur ad utrumque, ut scilicet aliquis non curet sanctitatem habere, sed solum sanctus apparere, sicut consuevit accipi in sacra Scriptura, sic manifestum est quod est peccatum mortale. Nullus enim totaliter privatur sanctitate, nisi per peccatum mortale. Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit simulare sanctitatem, à qua deficit per peccatum mortale, tunc quamvis sit in peccato mortali ex quo privatur sanctitate, non tamen semper ipsa simulatio est ei peccatum mortale, sed quandoque veniale. Quod discernendum est ex fine: qui si repugnat charitati Dei vel proximi, erit peccatum mortale: putà, cùm simulat sanctitatem ut falsam doctrinam disseminet, vel ut adipiscatur Ecclesiasticam dignitatem indignus, vel quæcunque alia temporalia bona in quibus finem constituit. Si vero finis intentus non repugnet charitati, erit peccatum veniale: putà, cùm aliquis in ipsa fictione delectatur, de quo dicitur * 4. Ethicor. quod *magis videtur vanus quam malus.* Eadem enim est ratio de mendacio, & simulatione. Contingit tamen quandoque quod aliquis simulat perfectionem sanctitatis, quæ non est de salutis necessitate, & talis simulatio nec semper est peccatũ mortale, nec semper est cum peccato mortali. Et per hoc patet responsio ad objecta.

* l. 4. c. 7. à med.

## QUÆSTIO CXII.

*De Iactantia, in duos articulos divisa.*

POSTEA considerandum est de jactantia, & ironia, quæ sunt partes mendacij secundum Philosophum in 4. Ethic.

¶ Primò autem circa jactantiam quæruntur duo.

¶ Primò, cui virtuti opponatur.

¶ Secundò, utrum sit peccatum mortale.

## QUÆSTIONIS CXII, De Iactantia, Bifariam divisæ,

AXIOMA.

1 *Iactantia vitij genus est veritati, contrarium, quo quispiam laudes suas immodicè prædicando, rationis & veritatis limites transgreditur: culpámque conti-*
2 *net, lethalem; quandocunque charitatis violationem implicatam habet, alias ad levium venialiúmque delictorum genus est referenda.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum jactantia opponatur virtuti veritatis.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd jactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium: Sed quandoque potest esse jactantia etiam sine mendacio, sicut cum aliquis suam excellentiam ostentat. Dicitur enim Esther primo, quòd *Assuerus fecit grande convivium, ut ostenderet divitias gloriæ suæ, ac regni sui ac magnitudinem atque jactantiam potentiæ suæ.* Ergo jactantia non opponitur virtuti veritatis.

¶ 2. Præterea, Iactantia ponitur à Gregor. 23. Moral. (cap. 4. vel 7.) * una de quatuor speciebus superbiæ, cum scilicet quis jactat se habere quod non habet. Unde dicitur Hier. 48. *Audivimus superbiam Moab: superbus est valde, sublimitatem ejus & arrogantiam, & superbiam, & altitudinem cordis ejus ego scio, ait Dominus: jactantiam ejus, & quod non sit juxta eam virtus ejus.* Et * 31. Moral. Gregor. (cap. 17. vel 31.) dicit, quod jactantia oritur ex inani gloria. Superbia autem, & inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis: Ergo jactantia non opponitur veritati, sed humilitati.

* lib. 23. c. 7. circa princ.

* lib. 31. cap. 31. à med.

¶ 3. Præterea, Iactantia ex divitiis causari videtur. Unde dicitur Sap. 5. *Quid nobis profuit superbia, aut divitiarum jactantia, quid contulit nobis?* Sed superfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiæ, quod opponitur justitiæ vel liberalitati. Non ergo jactantia opponitur veritati.

SED CONTRA est, quòd Philosophus dicit in 2. & 4. Ethic. jactantiam opponi veritati.

* lib. 2. c. 7. & l. 4. cap. 7. tom. 5.

CONCLUSIO.

*Iactantia opponitur veritati per modum cujusdam excessus.*

RESPONDEO dicendum, quòd jactantia propriè importare videtur quod homo verbis se extollat: illa enim quæ vult homo longè jactare, in altum elevat. Tunc autem propriè aliquis se extollit, quando de se supra se aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquis loquitur de se, non quidem supra id quod in se est, sed supra id quod de eo homines opinantur. Quod Apostolus refugiens, dicit secundæ ad Corinth. 12. *Parco, ne quis me existimet supra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me.* Alio modo aliquis per verba se extollit, loquens de se supra id quod in se est secundum rei veritatem. Et quia magis est aliquid judicandum secundum quod in se est, quàm secundum quod est in opinione aliorum, inde est quòd magis propriè dicitur jactantia, quando aliquis effert se supra id quod in ipso est, quàm quando effert se suprà id quod est in opinione aliorum, quamvis utroque modo jactantia dici possit. Et ideo jactantia propriè dicta opponitur veritati per modum excessus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de jactantia secundum quod excedit opinionem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd jactantiæ peccatum considerari potest dupliciter. Uno modo, secundum speciem actus: & sic opponitur veritati, ut dictum * est. Alio modo, secundum causam suam, ex qua, etsi non semper, tamen frequentius accidit: Et sic procedit quidem ex superbia, sicut ex causa interius motiva & impellente. Ex hoc enim quod aliquis interius per arrogantiam supra seipsum elevatur, sequitur plerumque quòd exterius majora quædam de se jactet; licet quandoque nõ ex arrogantia, sed ex quadam vanitate aliquis ad jactantiam procedat, & in hoc delectetur quia talis est secundum habitum. Et ideo arrogantia, per quam aliquis supra seipsum extollitur, est species superbiæ, non tamen est idem jactantiæ, sed ut frequentius ejus causa. Et propter hoc Greg. (ut suprà) * jactantiam ponit inter superbiæ species. Tendit autem jactator plerunque ad hoc quod gloriam consequatur per suam jactantiam: Et ideo secundum Greg. ibidem † ex inani gloria oritur secundum rationem finis.

* In cor. art. & q. 100. a. 1.

* Loco citato in arg.

† lib. 31. cap. 31.

AD TERTIUM dicendum, quod opulentia etiam jactantiam causat dupliciter. Uno modo occasionaliter, inquantum de divitiis aliquis superbit. Unde & signanter Proverb. 8. opes dicuntur superbæ. Alio modo per modum finis, quia ut dicitur in 4. Ethic. * aliqui seipsos jactant non solum propter gloriam, sed etiam propter lucrum, qui de seipsis fingunt ea ex quibus lucrari possunt, puta, quod sint medici, vel sapientes, vel divini.

* l. 4. c. 7. à med. tom. 5.

### ARTICULUS II.

*Utrum jactantia sit peccatum mortale.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd jactantia sit peccatum mortale. Dicitur enim Proverb. 28. *Qui se jactat & dilatat, jurgia concitat.* Sed concitare jurgia est peccatum mortale: Detestatur enim Deus eos *qui seminant discordias,* ut habetur Proverb. 6. Ergo jactantia est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Omne quod prohibetur in lege Dei est peccatum mortale: sed super illud Ecclesiast. 6. *Non te extollas in cogitatione animæ tuæ,* dicit * Gloss. *Iactantiam & superbiam prohibet.* Ergo jactantia est peccatum mortale.

* Gloss. interlin. ibid.

¶ 3. Præterea, Iactantia est mendacium quoddam: Non est autem mendacium officiosum vel jocosum. Quod patet ex fine mendacij, quia, ut Philosophus dicit in 4. Ethic. † *Iactator fingit de se majora existentibus, quandoque nullius gratia, quandoque gratia gloriæ vel honoris, quandoque autem gratia argenti.* Et sic patet quod neque est mendacium jocosum, neque officiosum: Unde relinquitur quod semper sit perniciosum. Videtur ergo quod semper sit peccatum mortale.

† lib. 4. c. 7. circa medium tom. 5.

SED CONTRA est, quod jactantia oritur ex inani gloria, secundum Greg. 31. Moralium (ut suprà) † sed inanis gloria non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale, quod vitare est valde perfectorum. Dicit enim Gregor. quòd *valde est perfectorum sic ex ostenso opere auctoris gloriam quærere, ut de illata laude, privata nesciant exultatione gaudere.* Ergo jactantia non semper est peccatum mortale.

† lib. 31. cap. 31. à medio.

CONCLUSIO.

*Iactanter quippiam de se proferre, contra gloriam Dei, & ad proximi contemptum, vel contumeliam, peccatum est mortale, aliàs autem veniale, vel mortale, pro sua causa gravitate vel levitate.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 100. art. 4.) † peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Dupliciter ergo jactantia considerari potest. Uno modo, secundum se, prout est mendacium quoddam: & sic quandoque est peccatum mortale, quandoque veniale: Mortale quidem, quando aliquis jactanter de se profert quod est contra gloriam Dei, sicut ex persona Regis Tyri dicitur Ezech. 28. *Elevatum est cor tuum, & dixisti, Deus ego sum.* Vel etiam contra charitatem proximi, sicut cum aliquis jactando seipsum prorumpit in contumelias aliorum, sicut habetur Luc. 18. de Pharisæo, qui dicebat: *Non sum sicut cæteri hominum, raptores, injusti, adulteri, velut etiam hic Publicanus.* Quandoque verò est peccatum veniale, quando scilicet aliquis de se talia jactat, quæ neque sunt contra Deum neque contra proximum. Alio modo, potest considerari secundum suam causam, scilicet superbiam, vel appetitum lucri, aut inanis gloriæ. Et sic, si procedat ex superbia vel inani gloria quæ sit peccatũ mortale, etiã ipsa jactantia erit peccatũ mortale: alioquin erit peccatum veniale. Sed quandoque aliquis prorumpit in jactantiam propter appetitum lucri: Et hoc videtur jam pertinere ad proximi deceptionem & damnum. Et ideo talis jactantia magis est peccatum mortale. Unde & Philosoph. dicit in 4. Ethic. (cap. 13. vel 15. ut sup.) quod *turpior est qui se jactat*

† q. 100. art. 4.

† Cap. 7.

*jactat causa lucri, quàm qui se jactat causa gloriæ vel honoris.* Non tamen semper est peccatum mortale, quia potest esse tale lucrum ex quo alius non damnificatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui jactat se ad hoc quòd jurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit quod jactantia est causa jurgiorum, non per se, sed per accidens. Unde ex hoc jactantia non est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd glossa illa loquitur de jactantia secundum quod procedit ex superbia quæ est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quòd non semper jactantia importat mendacium perniciosum, sed solum quando est contra charitatem Dei, aut proximi; aut secundum se, aut secundum suam causam. Quòd autem aliquis se jactet quasi ex hoc ipso delectatus, est quoddam vanum, ut Philosophus dicit (ubi sup.) * Unde reducitur ad mendacium jocosum, nisi fortè hoc divinæ dilectioni præferret, ut propter hoc Dei præcepta contemneret. Sic enim esset contra charitatem Dei, in quo solo mens nostra debet quiescere, sicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officiosum pertinere, cùm aliquis ad hoc se jactat, ut gloriam vel lucrum acquirat, dummodo hoc sit sine damno aliorum; quia hoc jam pertineret ad mendacium perniciosum.

* lib. 4. Eth. c. 7. parum à medio. tom. 5.

## QUÆSTIO CXIII.

*De Ironia, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de Ironia.

¶ Et circa quam quæruntur duo.

¶ Primò, utrum ironia sit peccatum.

¶ Secundò, de comparatione ejus ad jactantiam.

### QUÆSTIONIS CXIII, De Ironia, Bifariam partitæ,

AXIOMA.

*Id Ironiæ genus, quo aliquis vel eam præstantiam quam in se esse putat, inficiatur, aut utilitatem cujus sibi*
1 *conscius non est, in se esse profitetur vitium, [1] est veri-*
2 *tati repugnans. [2] Iactantia levius ferè semper, gravius autem rarissimè.*

### ARTICULUS I.

*Vtrum Ironia (per quam aliquis de se fingit minora) sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd ironia (per quam aliquis de se fingit minora) non sit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione, ex qua procedit quòd aliquis de se minora dicat, secundum illud Prov. 30. *Visio quam locutus est vir cum quo est Deus, & qui Deo secum morante confortatus ait, Stultissimus sum virorum* & Amos 7. dicitur. *Respondit Amos, Non sum Propheta.* Ergo ironia (per quam aliquis minora de se dicit) non est peccatum.

Supr. qu. 110. a. 2. cor. & 1. d. 39. a. 2. ad 6.

¶ 2. Præterea, Gregor. * dicit in epistola ad Augustinum Anglorum Episcopum, *Bonarum mentium est suas ibi culpas agnoscere, ubi culpa non est.* Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non est peccatum.

* In fine registri in epist. ad Aug. Episcop. Angl. c. 10. ante medium.

¶ 3. Præterea, Fugere superbiam non est peccatum: Sed *aliqui minora de seipsis dicunt, fugientes tumidum*, ut Philosophus dicit in 4. Ethic. (cap. 15. vel 13. ubi sup.) Ergo ironia non est peccatum.

† l. 4. c. 7. circa medium, & à me. t. 5.

Sed contra est, quòd Aug. * dicit in libro de verbis Apostoli (Serm. 29.) *Cùm humilitatis causa mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo efficeris.*

* In fer. 29. parum anl. med. tom. 10.

CONCLUSIO.

*Ironia, qua aliquis de se minora dicit mentiendo, vel negando quod in se magnum est, peccatum est: non autem ea qua minora profitemur, vera tamen, majora occultando.*

Respondeo dicendum, quòd hoc quod aliqui minora de se dicant, potest contingere dupliciter. Uno modo, salva veritate; dum scilicet majora quæ sunt in seipsis, reticent; quædam verò minora detegunt, & de se profitetur, quæ tamè in se esse recognoscunt. Et sic minora de se dicere non pertinet ad ironiam; nec est peccatum secundum genus suum, nisi per alicujus circunstantiæ corruptionem. Alio modo, aliquis dicit minora à veritate declinans, putà cum asserit de se aliquid vile, quod in se non recognoscit, aut cùm negat de se aliquid magnum, quod tamen percipit in seipso esse. Et sic pertinet ad ironiam, & est semper peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est sapientia, & duplex stultitia. Est enim quædam sapientia secundum Deum, quæ humanam vel mundanam stultitiam habet adjunctam, secundum illud 1. ad Corinth. 3. *Si quis inter vos sapiens videtur esse in hoc sæculo, stultus fiat, ut sit sapiens.* Alia verò est sapientia mundana quæ, ut ibidem subditur, *stultitia est apud Deum.* Ille ergo qui à Deo confortatur, confitetur se esse stultissimum secundum reputationem humanam, quia scilicet humana contemnit, quæ hominum sapientia quærit. Unde & ibidem subditur. *Et sapientia hominum non est mecum.* Et postea subdit: *Et novi sanctorum scientiam.* Vel, potest dici *sapientia hominum*, quæ humana ratione acquiritur; *sapientia vero sanctorum*, quæ ex divina inspiratione habetur. Amos autem negavit se esse prophetam origine, quia scilicet non erat de genere Prophetarum. Unde ibidem subdit, *nec filius Prophetæ.*

Ad secundum dicendum, quòd ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad justitiæ perfectionem tendat: Et ideo culpam reputat non solùm si deficiat à communi justitia; quod verè culpa est; sed etiam si deficiat à justitiæ perfectione; quod quandoque culpa non est. Non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoscit; quod ad ironiæ mendacium pertineret.

Ad tertium dicendum, quòd homo non debet unum peccatum facere ut aliud vitet: Et ideo non debet mentiri qualitercunque ut vitet superbiam. Unde Aug. dicit super Ioan. (cap. 43.) * *Non ita caveatur arrogantia, ut veritas relinquatur.* Et Greg. † dicit quod *incautè sunt humiles, qui se mentiendo illaqueant.*

* Refertur 2. q. 5. c. Non sit. † lib. 26. Moral c. 3. non procul à fin. Locis supra 1. indicatis.

### ARTICULUS II.

*Vtrum ironia sit minus peccatum quàm jactantia.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ironia non sit minus peccatum quàm jactantia. Utrumque enim est peccatum inquantum declinat à veritate, quæ æqualitas est quædam. Sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit, quàm qui diminuit: Ergo ironia non est minus peccatum quàm jactantia.

¶ 2. Præterea, Secundum Philos. * ironia quandoque jactantia est; jactantia autem non est ironia. Ergo ironia non est minus peccatum; quàm jactantia.

* lib. 4. c. 6. t. 5.

¶ 3. Præterea, Proverb. 26. dicitur, *Quando submiserit vocem suam ne credideris ei, quoniam septem nequitiæ sunt in corde illius.* Sed submittere vocem pertinet ad ironiam: Ergo in ea est multiplex nequitia.

Sed contra est, quod Philos. dicit † in 4. Eth. quòd *irones, & minus dicentes, gratiores secundum mores videntur.*

† lib. 4. c. 7. t. 5.

CONCLUSIO.

*Iactantia secundum se gravior est ironia, quanquam ex animi deterioris dispositione, contingat ironiam graviorem esse jactantia.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, * unum mendacium est gravius altero, quandoque quidem ex materia de qua est, sicut mendacium quod fit in doctrina religionis, est gravissimum: Quandoque autem ex motivo ad peccandum; sicut mendacium *perniciosum*, est gravius quam *officiosum* vel *jocosum*. Ironia autem & jactantia circa idem mentiuntur vel verbis, vel quibuscunque exterioribus signis; scilicet circa conditionem personæ. Unde quantum ad hoc, æqualia sunt; sed, ut plurimum jactantia ex turpiori motivo procedit, scilicet ex appetitu lucri vel honoris: Ironia verò ex hoc, quòd fugit (licet est inordinatè) per elationem aliis gravis. Et secundum hoc Philos. dicit * quod jactantia est gravius peccatum quàm ironia. Contingit tamen quandoque quòd aliquis minora de se fingit ex aliquo alio motivo, putà ad dolosè decipiendum; & tunc ironia est gravior.

* q. 110. a. 2. & 4.

* lib. 4. Eth. c. 7. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de ironia & jactantia secundum quòd mendacii gravitas consideratur ex seipso, vel ex materia ejus. Sic enim dictum est quod æqualitatem habent.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est excellentia. Una quidem in temporalibus rebus, alia verò in spiritualibus. Contingit autem quandoque quod aliquis per verba exteriora vel signa prætendit quidem defectum in exterioribus rebus, putà per aliquam vestem abjectam, aut per aliquid hujusmodi; & per hoc ipsum intendit ostendere aliquam excellentiam spiritualem, sicut Dominus de quibusdam dicit Matth. 6. quòd *exterminant facies suas ut appareant hominibus jejunantes.* Unde isti simul incurrunt vitium ironiæ & jactantiæ, tamen secundum diversa, & propter hoc gravius peccant. Unde & Philos. dicit in 4. Ethic. * (ubi sup.) quòd *& superabundantia, & valde defectus, jactantium est.* Propter quod & de Aug. legitur, quod neque vestes nimis pretiosas, neque nimis abjectas habere volebat; quia in utroque homines suam gloriam quærunt.

* lib. 4. cap. 7. ad fin. t. 4.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicitur Eccles. 19. *Est qui nequiter se humiliat, & interiora ejus plena sunt dolo.* Et secundum hoc Salomon loquitur de eo qui ex dolosa humilitate nequiter vocem suam submittit.

## QUÆSTIO CXIV,

*De Amicitia, quæ affabilitas dicitur, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de amicitia, quæ affabilitas dicitur, & de vitiis oppositis, quæ sunt adulatio, & litigium.

¶ Circa amicitiam autem seu affabilitatem, quæruntur duo.

¶ Primò, utrum sit specialis virtus.

¶ Secundò, utrum sit pars justitiæ.

### QUÆSTIONIS CXIV, De Amicitia, seu affabilitate, Bifariam partitæ,

AXIOMA.

1 *Amicitia seu affabilitas, specialis [1] virtus est, justi-*
2 *tiæ [2] cognata, ad cujus munus officiúmque pertinet, dicta atque facta omnia alios attingentia, præsertim illa quæ sub nullam legem expressè cadunt, ad decori honestique regulam prudenter atque laudabiliter moderari.*

Sup. q. 23. a. 3. ad 7. Et 3. dist. 27. qu. 2. a. 3. ad 1. & d. 34. c. 2. ar. 2. Et virt. q. 3. ar 5. ad 5. & q. 2. ar. 2. ad 8.

### ARTICULUS I.

*Vtrum amicitia sit specialis virtus.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd amicitia non sit specialis virtus. Dicit enim Philosophus in 8. Ethic. * quòd *amicitia perfecta est quæ est propter virtutem:* Quælibet autem virtus est amicitiæ causa, quia *bonum omnibus est amabile*, ut Dion. † dicit 4. cap. de divi. nom. Ergo amicitia non est specialis virtus, sed consequens omnem virtutem.

* lib. 4. cap. 3. † c. 4 p. 1. non remotè à med.

¶ 2. Præterea,

¶ 2. Præterea, Philosophus, dicit in 4.* Ethicor. de tali amico, quod *non in amando vel inimicando recipit singula ut oportet*. Sed quod quis signa amicitiæ ostendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad simulationem, quæ repugnat virtuti. Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

¶ 3. Præterea, Virtus *in medietate constituitur prout sapiens determinabit*, sicut dicitur 2. † Ethic. Sed Eccles. 7. dicitur, *Cor sapientum ubi tristitia, & cor stultorum, ubi lætitia*. Unde *ad virtuosum pertinet maximè à delectatione sibi cavere*, ut dicitur 2.* Ethic. Hæc autem amicitia per se quidem desiderat condelectare, contristare autem revereretur, ut Philosophus dicit in 4. † Ethicor. Ergo hujusmodi amicitia non est virtus.

SED CONTRA, Præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed Eccles. 4. dicitur, *Congregationi pauperum affabilem te facito*. Ergo affabilitas quæ hic *amicitia* dicitur, est quædam specialis virtus.

CONCLUSIO.

*Amicitia seu affabilitas, est quædam specialis virtus, secundum quam inter se homines bene disponuntur, simul convirventes.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est (q. 109. a. 2.) cum virtus ordinetur ad bonum; ubi occurrit specialis ratio boni, ibi oportet esse specialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine consistit, sicut suprà dictum est (q. 100. art. 2.) †. Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi conversatione, tam in factis quam in dictis, ut scilicet, ad unumquemque se habeat secundum quod decet. Et ideo oportet esse quandam specialem virtutem, quæ hanc convenientiam ordinis observet. Et hæc vocatur *amicitia* sive *affabilitas*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Philosoph. in l. 8.* Eth. de duplici amicitia loquitur: quarum una consistit principaliter in affectu, quo unus alium diligit: Et hæc potest consequi quamcunque virtutem. Quæ autem ad hanc amicitiam pertinent, suprà † de charitate dicta sunt (q. 23. art. 1. & 3.) Aliam vero amicitiam ponit quæ consistit in solis exterioribus vel verbis, vel factis: quæ quidem non habet perfectam rationem amicitiæ, sed quandam ejus similitudinem, inquantum scilicet quis decenter habet se ad illos cum quibus conversatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd omnis homo naturaliter omni homini est amicus, quodam generali amore: sicut etiam dicitur Eccl. 13. quod *omne animal diligit simile sibi*. Et hunc amorem repræsentant signa amicitiæ quæ quis exterius ostendit in verbis vel factis, etiam extraneis & ignotis: unde non est ibi simulatio. Non enim ostendit eis signa perfectæ amicitiæ, quia non eodem modo se habet familiariter ad extraneos, sicut ad eos qui sunt sibi speciali amicitia juncti.

AD TERTIUM dicendum, quòd cor sapientum dicitur esse ubi tristitia, non quidem ut ipse proximo tristitiam inferat, dicit enim Apostolus ad Roman. 14. *Si propter cibum frater tuus contristatur, jam non secundum charitatem ambulas*: sed ut contristatis consolationem conferat, secundum illud Eccl. 7. *Non desis plorantibus in consolatione, & cum lugentibus ambula*. Cor autem stultorum est ubi lætitia: non quidem ut ipsi alios lætificent, sed ut ipsi aliorum lætitia perfruantur. Pertinet ergo ad sapientem ut condelectationem afferat his cum quibus conversatur, non quidem lascivam quam virtus cavet, sed honestam, secundum illud Ps. 132. *Ecce quam bonum & quam jucundum habitare fratres in unum*. Quandoque tamen propter aliquod bonum consequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuosus eos quibus convivit contristare, ut Phil. dicit in 4.* Eth. (ut sup.) Unde & Apostolus dicit 2. ad Cor. 7. *Si contristavi vos in epistola, non me pœnitet*. Et postea, *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam*. Et ideo, his qui sunt proni ad peccandum, non debemus hilarem vultum ostendere ad eos delectandum; ne videamur eorum peccato consentire, & quodammodo peccandi audaciam ministrare. Unde dicitur Eccl. 7. *Filiæ tibi sunt? serva corpus illarum, & non ostendas hilarem faciem tuam ad illas*.

ARTICULUS II.

*Utrum hujusmodi amicitia sit pars justitiæ.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod hujusmodi amicitia non sit pars justitiæ. Ad justitiam enim pertinet reddere debitum alteri: Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, sed solum delectabiliter aliis convivere. Ergo hujusmodi virtus non est pars justitiæ.

¶ 2. Præterea, Secundum Philosophum in 4.* Eth. (ut sup.) hujusmodi virtus consistit circa delectationem vel tristitiam, quæ est in convictu: sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut suprà habitum est (1. 2. q. 60. a. 5. & q. 61. art. 2.) †. Ergo hæc virtus est magis pars temperantiæ, quam justitiæ.

¶ 3. Præterea, Æqualia inæqualibus exhibere contra justitiam est, *ut supra habitum est* (q. 59. a. 1. 2.)*. Sed sicut Phil. dicit in 4. † Eth. (ut sup.) Hæc virtus *similiter ad notos, & ignotos, & consuetos, & inconsuetos operatur*. Ergo hæc virtus non est pars justitiæ, sed magis ei contrariatur.

SED CONTRA est, *quod Macrobius* (lib. 1. super somnium Scipionis cap. 8.) * ponit amicitiam partem justitiæ.

CONCLUSIO.

*Amicitia, cum sit ad alterum secundum aliquam debiti rationem, est pars justitiæ, ei sicut principali adjuncta.*

RESPONDEO dicendum, quòd hæc virtus est pars justitiæ, inquantum adjungitur ei sicut principali virtuti. Convenit enim cum justitia in hoc, quod ad alterum est, sicut & justitia: Deficit autem à ratione justitiæ, quia non habet plenam debiti rationem, prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cujus solutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio suscepto: sed solum attendit quoddam debitum honestatis quod magis est ex parte ipsius virtuosi, quam ex parte alterius: ut scilicet faciat alteri quod decet eum facere.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 109. art. 3. ad 1.) * quia homo naturaliter est animal sociale, debet ex quadam honestate veritatis manifestationem aliis hominibus, sine qua societas hominum durare non posset. Sicut autem non posset homo vivere in societate sine veritate, ita nec sine delectatione: quia sicut Philosophus dicit in 8. † Eth. *Nullus potest per diem morari cum tristi, nec cum non delectabili*. Et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honestatis, ut aliis delectabiliter convivat: nisi propter aliquam causam necesse sit aliquando alios utiliter contristare.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ad temperantiam pertinet refrænare delectationes sensibiles: Sed hæc virtus consistit circa delectationes in convictu quæ ex ratione proveniunt inquantum unus ad alterum decenter se habet. Et has delectationes non oportet refrænare tanquam noxias.

AD TERTIUM dicendum, quòd verbum illud Philosophi non est intelligendum quòd aliquis eodem modo debeat colloqui & convivere notis & ignotis; quia ut ipse ibid. † subdit, *non similiter convenit consuetos & extraneos curare, aut contristare*. Sed in hoc attenditur similitudo, quòd ad omnes oportet facere quod decet.

QUÆSTIO CXV.

*De Adulatione, in duos articulos divisa.*

DEinde considerandum est de vitiis oppositis prædictæ virtuti. Et primo, de adulatione. Secundò de litigio.

¶ Circa adulationem quæruntur duo.

¶ Primò, utrum adulatio sit peccatum.

¶ Secundò, utrum sit peccatum mortale.

QUÆSTIONIS CXV,

De Adulatione, †

Bifariam divisæ,

AXIOMA.

*Id blandiendi genus, quo quispiam in familiari consuetudine, vel dictis, vel factis alterum contra decorum & rationis præscriptionem, oblectare studet, adulatio nominatur.*

1 *Estque peccatum, veniale frequenter, nonnunquam etiam lethale.*

2 *Quandocunque enim charitate illæsa contingit, levem duntaxat, quando verò charitatem violat, gravem lethalémque obtinet culpam.*

ARTICULUS I.

*Utrum adulatio sit peccatum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod adulatio non sit peccatum. Adulatio enim consistit in quodam sermone laudis alteri exhibito, intentione placendi. Sed laudare aliquem non est malum, secundum illud Prov. ult. *Surrexerunt filii ejus, & beatissimam prædicaverunt; vir ejus & laudavit eam*. Similiter etiam velle placere aliis non est malum, secundum illud 1. ad Cor. 10. *Per omnia omnibus placeo*. Ergo adulatio non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Bono malum est contrarium, & similiter vituperium laudi. Sed vituperare malum non est peccatum; ergo neque laudare bonum, quod videtur ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Adulationi detractio contrariatur. Unde Gregor. * dicit, quod remedium contra adulationem est detractio. *Sciendum est*, inquit, *quod ne immoderatis laudibus elevemur, plerumque muro nostri pectoris moderamine, detractionibus lacerari permittimur: ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet*. Sed detractio est malum, ut supra habitum est (q. 73. art. 2. & 3.) † Ergo adulatio est bonum.

SED CONTRA est, quod super illud Ezech. 13. *Væ qui consuunt pulvillos sub omni cubito manus*, dicit glos.* *id est, suavem adulationem*. Ergo adulatio est peccatum.

CONCLUSIO.

*Adulatio est peccatum, quo quis supra debitum virtutis modum, verbis vel factis, in communi conversatione, alicuius commodi consequendi intentione alium delectare studet.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est (q. 114.) †, amicitia prædicta vel affabilitas, etsi principaliter delectare intendat eos quibus convivit; tamen ubi necesse est, propter aliquod bonum exequendum, vel malum vitandum, non veretur contristare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, & ideo peccat per excessum. Et si quidem hoc faciat sola intentione delectandi vocatur *placidus*, secundum * Philosophum (in 4. Ethic. ut sup.) Si autem faciat hoc intentione alicujus lucri consequendi, vocatur *blanditor* sive *adulator*. Communiter tamen nomen adulationis attribui solet omnibus qui suprà debitum modum virtutis, volunt alios verbis, vel factis, delectare in communi conversatione.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd laudare aliquem contingit & bene & male; prout scilicet debitæ circunstantiæ vel servantur, vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando; ut ex hoc eum consoletur, ne in tribulationibus deficiat



Marginal notes: * lib. 4. c. 6. parũ ante med. tom. 5. † lib. 2. c. 6. to. 5. * lib. 2. simili. 5. † lib. 4. c. 6. to. 5. * q. 109. art. 2. & 1. 2. q. 65. art. 3. † q. 109. art. 2. & 1. part. 2. q. 3. art. 5. * Loco citato in arg. 10. 5. † q. 23. a. 1. & a. 3. ad 1. * lib. 4. c. 6. to. 5. * q. 109. a. 3. ad 1. † lib. 8. c. 5. to. 5. † lib. 4. Eth. c. 6. circa med. tom. 5. † 25. di. 5. aliàs 46. dist. cap. sunt nonnulli cap. sunt plurimi. q. 1. * Insulitur in reg. ep. 19. ante me. & l. 22. Mor. c. 9. † q. 73. a. 2. & 3. * Gloss. interlin. ibid. † q. præc. * lib. 4. Eth. c. 6. to. 5.

deficiat, vel etiam ut in bono proficere studeat, aliis debitis circunstantiis observatis: pertinebit hoc ad prædictam virtutem amicitiæ. Pertinet autem ad adulationem, si quis velit aliquem laudare in quibus non est laudandus: quia fortè mala sunt, secundum illud Ps.9. *Laudatur peccator in desideriis animæ suæ:* vel quia non sunt certa, secundum illud Eccl.27. *Ante sermonem non laudes virum.* Et iterum Ecclesiast. 11. *Non laudes virum in specie sua:* vel etiam, si timeri possit ne humana laude ad inanem gloriam provocetur. Unde dicitur Eccles.11. *Ante mortem ne laudes hominem.* Similiter etiam, velle placere hominibus propter charitatem nutriendam, ut in ea homo spiritualiter proficere possit, laudabile est. Quòd autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc esset peccatum, secundum illud Ps.52. *Deus dissipavit ossa eorum qui hominibus placent.* Et Apostolus dicit ad Gal.1. *Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.*

Ad secundum dicendum, quod etiam vituperare malum si non adhibeantur debitæ circumstantiæ, est vitiosum; & similiter, laudare bonum.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet duo vitia esse contraria. Et ideo sicut detractio est malum, ita & adulatio, quæ contrariatur ei quantum ad ea quæ dicuntur, non autem directè quantum ad finem, quia adulator quærit delectationem ejus cui adulatur: detractor autem non quærit ejus contristationem, cum aliquando occultè detrahat, sed magis quærit ejus infamiam.

## ARTICULUS II.

*Utrum adulatio sit peccatum mortale.*

Mal.q.7. art.1.ad 1r. * C.12. tom.3. † Hier. ad Celantiam, de ratione pie vivendi ... * Ps.69. ... * d.46.c. Clericus qui. † In ser. 4 in die animarum ante me. tom.10.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod adulatio sit peccatum mortale. Quia secundum Aug. in * Enchiridio (c.12.) *Malum dicitur quia nocet.* Sed adulatio maxime nocet, secundum illud Psal.9. *Quoniam laudatur peccator in desideriis animæ suæ, & iniquus benedicitur, exacerbavit Dominum peccator.* Et ideo Hier. † dicit, quod *nihil est quod tam facile corrumpat mentes hominum quam adulatio.* Et super illud Psalm.69. *Convertantur statim erubescentes qui dicunt mihi Euge euge:* dicit * gloss. *Plus nocet lingua adulatoris, quam gladius persecutoris.* Ergo adulatio est gravissimum peccatum.

¶ 2. Præterea, Quicunque verbis aliis nocet, non minus nocet sibi quam aliis: Unde dicitur in Psal.36. *Gladius eorum intret in corda ipsorum.* Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter: Unde super illud Psalm.140. *Oleum peccatoris non impinguet caput meum*, dicit † gloss. *Falsa laus adulatoris mentes à rigore veritatis emollit ad noxia.* Ergo multò magis adulator in se mortaliter peccat.

¶ 3. Præterea, In decretis * scribitur dist.46. (ex concil.Carth.4. cap.56.) *Clericus qui adulationibus & proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio.* Sed talis pœna non infligitur nisi pro peccato mortali. Ergo adulatio est peccatum mortale.

Sed contra est, quod Aug. † in sermone de purgatorio [sive 4. in die animarum] inter peccata minuta numerat, *si quis cuiquam majori personæ aut ex voluntate, aut ex necessitate adulari voluerit.*

### CONCLUSIO.

*Cuipiam adulari, vel ejus extollendo delicta, vel animo lædendi, vel ruinæ alicujus occasionem præbendo, peccatum mortale est: alias verò adulari, vel delectandi causa, vel commodi alicujus consequendi, veniale est.*

* Q.24.a.12.

Respondeo dicendum, quòd sicut * suprà dictum est, peccatum mortale est quod charitati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem charitati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur si quidem charitati tripliciter. Uno modo, ratione ipsius materiæ: putà cum aliquis laudat alicujus peccatum. Hoc enim contrariatur dilectioni Dei contra cujus justitiam homo loquitur: Et contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet. Unde est peccatum mortale secundum illud Isa.5. *Væ qui dicitis malum bonum.* Alio modo ratione intentionis, putà cum quis alicui adulatur ad hoc quod fraudulenter ei noceat, vel corporaliter, vel spiritualiter, & hoc etiam est peccatum mortale. Et de hoc habetur Prov.27. *Meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta odientis oscula.* Tertio modo per occasionem: sicut cum laus adulatoris fit alteri occasio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem. Et in hoc considerare oportet, utrum sit occasio data vel accepta, & qualis ruina subsequatur; sicut potest patere ex his quæ suprà † de scandalo dicta sunt. Si autem aliquis ex sola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum, vel consequendum aliquid in necessitate, alicui adulatus fuerit, non est contra charitatem: Unde non est peccatum mortale, sed veniale.

† Q.43. a.1. & 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicujus. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quàm gladius persecutoris, quia in potioribus bonis nocet, scilicet in spiritualibus: Non autem nocet ita efficaciter, quia gladius persecutoris occidit effectivè, quasi sufficiens causa mortis: Nullus autem adulando potest esse alteri sufficiens causa peccandi, ut ex suprà dictis patet.

* q.43.a. 1.ad 3 & 1.2.q.73. a.8.ad 2. & 75.a. 1. & qu. 80.art.1.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi. Ille enim plus nocet sibi quam aliis, quia sibi nocet tanquam sufficiens causa peccandi, aliis autem occasionaliter tantum.

Ad tertium dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de eo qui proditoriè alteri adulatur, ut eum decipiat.

## QUÆSTIO CXVI.

*De Litigio, in duos articulos divisa.*

Postea considerandum est de Litigio.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum opponatur virtuti amicitiæ.

¶ Secundò, de comparatione ejus ad adulationem.

## QUÆSTIONIS CXVI, De Litigio, In duas partes distributæ,

### AXIOMA.

1 *Litigium ut ex diversis causis nascitur, ita diversis virtutibus oppositum esse reperitur: quatenus enim ex animo dissentiendi manat, charitati; quatenus autem ex contristandi studio suam ducit originem, amicitiæ seu affabili-*

2 *tati opponitur. Estque, adulatione, eidem (ut suprà dictum est) opposita virtuti, quod ad speciei naturam quidem attinet, gravius perniciosiúsque peccatum; quod autem ad finis rationem pertinet, utrúmque altero & graviorem & leviorem culpam continere potest.*

## ARTICULUS I.

*Utrum litigium opponatur virtuti amicitiæ seu affabilitatis.*

* q.37. art.1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod litigium non opponatur virtuti amicitiæ, vel affabilitatis. Litigium enim ad discordiam pertinere videtur, sicut & contentio: Sed discordia opponitur charitati, sicut dictum * est (q.37.a.5.) Ergo & litigium.

¶ 2. Præterea, Prov.26. dicitur *homo iracundus incendit litem.* Sed iracundia opponitur mansuetudini. Ergo & lis sive litigium.

¶ 3. Præterea, Jacob.4. dicitur, *Unde bella & lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis vestris, quæ militant in membris vestris?* Sed sequi concupiscentias videtur opponi temperantiæ: Ergo videtur quod litigium non opponatur amicitiæ, sed temperantiæ.

* l.4.c.6. tom.5.

Sed contra est, quod Philosophus in 4.* Eth. litigium opponit amicitiæ.

### CONCLUSIO.

*Litigium, quo quis alicui contradicit, propter defectum amoris erga dicentis personam, discordiæ species est charitati contraria: at illud quo aliquis alicui contradicit ad eum potius contristandum, quam ei contradicendum, virtuti affabilitatis & amicitiæ maximè adversatur.*

Respondeo dicendum, quòd propriè litigium in verbis consistit, cum scilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo possunt attendi. Quandoque enim contingit contradictio propter personam dicentis: cui contradicens consentire recusat propter defectum amoris animos unientis: Et hoc videtur ad discordiam pertinere charitati contrariam. Quandoque verò contradictio oritur ratione personæ, quam aliquis contristare non veretur. Et sic fit litigium, quod prædictæ amicitiæ, vel affabilitati opponitur; ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde Philosophus dicit in 4.* Ethic. quod illi qui ad omnia *contrariantur, causa ejus quod est contristare, neque quoscunque curantes, dyscoli & litigiosi vocantur.*

* l.4.c.6. nō procul à princ. tom.5.

Ad primum ergo dicendum, quòd contentio magis propriè pertinet ad contradictionem discordiæ: litigium autem ad contradictionem quæ fit intentione contristandi.

Ad secundum dicendum, quòd directa oppositio vitiorum ad virtutes, non attenditur secundum causas, cum contingat unum vitium ex diversis oriri; sed attenditur secundum speciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, potest tamen etiam ex multis aliis causis oriri. Unde non oportet quod directè opponatur mansuetudini.

Ad tertium dicendum, quod Jacobus loquitur ibi de concupiscentia secundum quod est generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur; prout dicit gloss.* ad Rom.7. *Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.*

* Est Augusti. in l. de Spiritu & lit. c.4. à med. tom. 3.

## ARTICULUS II.

*Utrum litigium sit gravius peccatum, quàm adulatio.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod litigium sit minus peccatum, quam contrarium vitium, scilicet placiditas vel adulatio. Quantò enim aliquod peccatum plus nocet, tanto pejus esse videtur. Sed adulatio plus nocet quàm litigium: dicitur enim Isa.3. *Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt, & viam gressuum tuorum dissipant.* Ergo adulatio est gravius peccatum quam litigium.

¶ 2. Præterea. In adulatione videtur esse quædam dolositas, quia aliud adulator dicit ore, aliud habet in corde. Litigiosus autem caret dolo, quia manifestè contradicit. Ille autem *qui cum dolo peccat, turpior est*, ut Philosoph. dicit in 7.* Ethic. Ergo gravius peccatum est adulatio, quàm litigium.

* l.7.c.6. parū ante me. tom.5. † l.4.c.penult. non longè à princ. t.5.

¶ 3. Præterea, Verecundia est *timor de turpi* ut patet per Philos. in 4. † Ethic. (prope finem) Sed magis verecundatur homo esse adulator, quam litigiosus. Ergo litigium est minus peccatum quam adulatio.

Sed contra est, quod tanto aliquod peccatum videtur gravius, quanto spirituali statui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur statui spirituali; dicitur enim 1. ad Tim.3. quod *oportet Episcopum non litigiosum esse.* Et 2. ad Tim.2. *Servum Domini non oportet litigare.* Ergo litigium videtur esse gravius peccatum quam adulatio.

CONCLUSIO.

*Litigium est per se & secundum suam speciem gravius vitium, quam adulatio, per accidens tamen ad exteriora motiva comparatum, & gravius & levius adulatione esse contingit.*

RESPONDEO dicendum, quod de utroque illorum peccatorum loqui possumus dupliciter. Uno modo, considerando speciem utriusque peccati: Et secundum hoc tanto aliquod vitium est gravius, quanto magis repugnat oppositæ virtuti. Virtus autem amicitiæ principalius tendit ad delectandum, quàm ad contristandum: Et ideo, litigiosus qui superabundat in contristando, gravius peccat quàm placidus, vel adulator; qui superabundat in delectando. Alio modo possunt considerari secundum aliqua exteriora motiva. Et secundum hoc, quandoque adulatio est gravior, puta quando intendit per deceptionem indebitum honorem vel lucrum acquirere: Quandoque verò litigium est gravius, putà quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut adulator potest nocere occultè decipiendo: ita litigiosus potest interdum nocere manifestè impugnando: Gravius autem est, cæteris paribus, manifestè alicui nocere quasi per violentiam; quam occultè. Unde rapina est gravius peccatum, quam furtum: ut supra dictum est. *

** qu.66. art.9.*

AD SECUNDUM dicendum, quod non semper in actibus humanis illud est gravius quod est turpius. Decor enim hominis est ex ratione: Et ideo turpiora sunt peccata carnalia; quibus caro dominatur rationi, quamvis peccata spiritualia sint graviora, quia procedunt ex majori contemptu. Similiter peccata quæ fiunt ex dolo, sunt turpiora, inquantum videntur ex quadam infirmitate procedere, & ex quadam falsitate rationis: cum tamen peccata manifesta quandoque sint ex majori contemptu. Et ideo adulatio, quasi cum dolo existens, videtur esse turpior: Sed litigium, quasi ex majori contemptu procedens, videtur esse gravius.

** Iva. 3.*

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut * dictum est, verecundia respicit turpitudinem peccati. Unde non semper magis verecundatur homo de graviori peccato; sed de magis turpi peccato: Et inde est quod magis verecundatur homo de adulatione, quam de litigio, quamvis litigium sit gravius.

## QUÆSTIO CXVII.

*De liberalitate, in sex articulos divisa.*

DEinde considerandum est de liberalitate & vitiis oppositis, scilicet avaritia & prodigalitate.

¶ Circa liberalitatem autem quæruntur sex:

¶ Primò, utrum liberalitas sit virtus.
¶ Secundò, quæ sit materia ejus.
¶ Tertiò, de actu ipsius.
¶ Quartò, utrum magis ad eam pertineat dare, quam accipere.
¶ Quintò, utrum liberalitas sit pars justitiæ.
¶ Sextò, de comparatione ejus ad alias virtutes.

## QUÆSTIONIS CXVII,

### De Liberalitate,

In sex partes divisæ,

AXIOMA.

1.5 *Liberalitas [1] virtus est, justitiæ [5] finitima, quæ in*
2 *pecuniis [2] accipiendis, conservandis, & maximè*
3 *[3] elargiendis versans, ad multas res præclaras utilis*
4 *quidem est, nequaquam [4] tamen inter virtutes obti-*
6 *net principatum.*

ARTICULUS I.

*Utrum liberalitas sit virtus.*

*2. Cor. 8. lect. 1. c. 1. sn Et. 2. Ethic. lect. 8.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd liberalitas non sit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi; Inclinatio autem naturalis est ad hoc ut aliquis plus sibi quam aliis provideat. cujus contrarium pertinet ad liberalem, quia ut Philosophus dicit in 4. Eth. * *liberalis est non respicere ad seipsum, ita quod sibi minora derelinquit.* Ergo liberalitas non est virtus.

** l. 4. c. 1. ante me. tom. 5. † l. 1. c. 8. ad fi. c. 5. * l. 4. c. 1. paulò ante med. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Per divitias homo suam vitam sustentat, & ad fœlicitatem divitiæ organicè deserviunt, ut dicitur in 1. † Eth. Cum ergo omnis virtus ordinetur ad fœlicitatem, videtur quod liberalis non sit virtuosus: de quo * Philosoph. dicit in 4. Eth. quod *non est acceptivus pecuniæ neque custoditivus, sed emissivus.*

¶ 3. Præterea, Virtutes habent connexionem adinvicem: Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus: Multi enim sunt virtuosi qui non possunt esse liberales, quia non habent quod dent. Multi etiam liberaliter dant vel expendunt, qui tamen alias sunt vitiosi. Ergo liberalitas non est virtus.

** lib 1. c. 30. circa princ. c. 1.*

SED CONTRA est, quod † Amb. dicit in 1. de Offic. (cap. 30.) quod *in Evangelio multas disciplinas accepimus justæ liberalitatis.* Sed in Evangelio non docentur nisi ea quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas est virtus.

CONCLUSIO.

*Liberalitas est virtus, qua benè utimur omnibus iis externis bonis quæ nobis ad nostram sustentationem concessa sunt.*

** lib. 2. c. 19 circa princ. c. 1.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * Aug. dicit in lib. de lib. arb. (lib. 2. cap. 19.) *bene uti his quibus malè uti possumus, pertinet ad virtutem.* Possumus autem benè & malè uti non solum his quæ intra nos sunt, putà potentiis & passionibus animæ: sed etiam his, quæ extra nos sunt, scilicet rebus hujus mundi, concessis nobis ad sustentationem vitæ. Et ideo cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas virtus sit.

*† Ambr. ser 81. c. 1. Et Basil. in divites avaros.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut † Ambr. & Basilius dicunt superabundantia divitiarum datur aliquibus à Deo ut meritum bonæ dispensationis acquirant. Pauca autem uni sufficiunt: & ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit, quam in seipsum. Debet autem homo semper magis sibi providere in spiritualibus bonis, in quibus unusquisque sibi præcipuè subvenire potest. Et tamen in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem, ut sic aliis intendat, quod omnino se & suos despiciat. Unde Amb. † dicit in 1. de Offic. (ut sup.) *Est illa probanda liberalitas, ut proximos seminis tui non despicias si egere cognoscas.*

** lib 1. c. 10 circa pr. tom. 5. * lib. 4. Eth. c. 1. ant. med. tom. 5. † lib 1. c. 30. circa med. c. 1. * q. 184. & 186. a. 4. prae. † l. 4. c. 1. circa pr. tom. 5. * lib 1. c. 30. inter pr. & med. tom. 1.*

AD SECUNDUM dicendum, quod ad liberalem non pertinet sic divitias emittere, ut non sibi remaneat unde sustentetur; & unde virtutis opera exequatur, quibus ad fœlicitatem pervenitur: Unde * Philosoph. dicit in 4. Eth. (ut sup.) quod *liberalis non negligit propria, volens per hoc quibusdam sufficere.* Et † Amb. dicit in lib. 1. de Offic. (ut sup.) quod *Deus non vult simul effundi opes, sed dispensari. Nisi fortè ut Eliseus, qui boves suos occidit, & pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica:* quod pertinet ad statum perfectionis spiritualis vitæ, de quo infrà * dicetur (q. 134. & 135.) Est tamen sciendum, quod hoc ipsum quod est sua liberaliter largiri, inquantum est actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut Philosoph. dicit in 4. Eth. *Illi qui consumunt multas res in intemperantiis, non sunt liberales, sed prodigi.* Et similiter quicunque effundit quæ habet, propter quæcunque alia peccata. Unde & Amb. * dicit in 1. de Off. (c. 30. ut sup.) *Si adjuves eum qui possessiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas. Nec illa perfecta est liberalitas, si jactantiæ causa magis quam misericordia largiaris.* Et ideo, illi qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non sunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos usus expendere, & habitum liberalitatis non habere; sicut & aliarum virtutum opera faciunt homines, antequam habitum virtutis habeant: licet non eodem modo quo virtuosi, ut supra * dictum est (1. 2. q. 65. art. 1.) Similiter etiam nihil prohibet aliquos virtuosos, licet sint pauperes, esse liberales. Unde † Philos. dicit 4. Eth. [ut sup.] *Secundum substantiam*, (id est, facultatem divitiarum) *liberalitas dicitur. Non enim consistit in multitudine datorum, sed in dantis habitu.* Et * Amb. dicit in 1. de Offic. [ut sup.] quod *affectus divitem collationem aut pauperem facit, & pretium rebus imponit.*

** 1. 2. q. 65. a. 1. † lib. 4. Ethic. c. 1. tom. 5. * lib. 1. c. 30. inter pr. & med. tom. 1.*

ARTICULUS II.

*Utrum liberalitas sit circa pecunias.*

*Inf. ar. 5. Et 4. 3. q. 1. c. ar. 5. co. Et ma. q. 13. a. 1. ad 6.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis est circa operationes, vel passiones: Esse autem circa operationes est proprium justitiæ, ut dicitur in 5. Eth. [cap. 1.] † Ergo cum liberalitas sit virtus moralis, videtur quod sit circa passiones, & nō circa pecunias.

** l. 5. c. 1. tom. 5. † lib. 1. Pol. c. 5. & 6. t. 5. * l. 4. c. 1. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Ad liberalem pertinet quarumcunque divitiarum usus: Sed *divitiæ naturales sunt veriores, quam divitiæ artificiales, quæ in pecuniis consistunt*, ut patet per Philos. in 1. Polit. Ergo liberalitas non est principaliter circa pecunias.

¶ 3. Præterea, Diversarum virtutum diversæ sunt materiæ, quia habitus distinguuntur secundum objecta: Sed res exteriores sunt materia justitiæ distributivæ & commutativæ: Ergo non sunt materia liberalitatis.

SED CONTRA est, quod * Philos. dicit in 4 Eth. [c. 1.] quod *liberalitas videtur esse medietas quædam circa pecunias.*

CONCLUSIO.

*Pecunia, liberalitatis propria est materia.*

** Cap. 1.*

RESPONDEO dicendum, quòd secundum * Philosophum in 4. Eth [c. 1.] ad liberalem pertinet emissivum esse. Unde & alio nomine liberalitas *largitas* nominatur: quia quod largum est, non est retentivum, sed est emissivum. Et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis. Cum enim aliquis à se emittit, quodammodo illud à sua custodia & dominio liberat, & animum suum ab ejus affectu liberum esse ostendit. Ea verò quæ emittenda sunt ab uno homine in alium, sunt bona possessa, quæ nomine pecuniæ significantur. Et ideo propria materia liberalitatis est pecunia.

*† In sol. ad ar. 1. præ. a. 1.*

AD PRIMUM dicendum, quòd sicut † dictum est [art. 1. ad 3.] liberalitas non attenditur in quantitate dati, sed in affectu dantis: Affectus autem dantis disponitur secundum passiones amoris & concupiscentiæ, & per consequens delectationis & tristitiæ, ad ea quæ dantur. Et ideo, immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones: sed pecunia exterior est objectum ipsarum passionum.

** De disc. Chr. c. 1. à medio tom. 9. † lib. 4. Ethic. in princ. tom. 5.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut * Aug. dicit in lib. de Disciplina Christ. *Totum quidquid homines in terra habent, & omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur; quia antiqui, quæ habebant, in pecoribus habebant.* Et † Phil. dicit in 4. Eth. [c. 1.] quod *pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numismate mensuratur.*

AD TERTIUM dicendum, quòd justitia constituit æqualitatem in exterioribus rebus. Non autem ad eam propriè pertinet moderari interiores passiones. Unde aliter pecunia est materia liberalitatis, & aliter justitiæ.

ARTICULUS III.

*Utrum uti pecunia sit actus liberalitatis.*

*Inf. ar. 4. Et quodl. 5. ar. 23. ad 1. Et 4. Ethic. lect. 3.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd uti pecunia non sit actus liberalitatis. Diversarum enim virtutum diversi sunt actus: Sed uti pecunia convenit aliis virtutibus, sicut justitiæ, & magnificentiæ: Non ergo est proprius actus liberalitatis.

¶ 2. Præterea, Ad liberalem non solum pertinet dare, sed

etiam accipere & custodire: Sed acceptio & custodia non videntur ad usum pecuniæ pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius actus liberalitatis usus pecuniæ.

¶ 3. Præterea, Usus pecuniæ non solum consistit in hoc quod pecunia detur, sed & in hoc quod expendatur: Sed expendere pecuniam refertur ad ipsum expendentem, & sic non videtur esse actus liberalitatis. Dicit enim * Seneca in 5. de beneficiis (c. 9.) *Non est liberalis aliquis ex hoc quod sibi donat.* Ergo non quilibet usus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

* lib. 5. c. 9. parũ à princ.

Sed contra est, quod † Phil. dicit in 4. Ethic. (cap. 1.) *Unumquoque optimè utitur qui habet circa singula virtutem: Divitiis ergo utetur optimè qui habet circa pecunias virtutem*; iste autem est liberalis. Ergo bonus usus pecuniarum est actus liberalitatis.

† lib. 4. c. 1. non multum à pr. t. 5

CONCLUSIO.

*Proprius liberalitatis actus, est bonus pecuniarum usus.*

Respondeo dicendum, quòd species actus sumitur ex objecto, ut suprà * habitum est. Objectum autem sive materia liberalitatis est pecunia, & quidquid pecunia mensurari potest, ut † dictum est (art. 2. ad 2.) Et quia quælibet virtus convenienter se habet ad suum objectum, consequens est, ut cum liberalitas sit virtus, actus ejus sit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata. Et ideo actus proprius liberalitatis est pecunia vel divitiis uti.

* 1. 2. qu. 18. ar. 2. † Ar. præ. ad 2. arg.

Ad primum ergo dicendum, quod ad liberalitatem pertinet benè uti divitiis, inquantum hujusmodi; eo quod divitiæ sunt propria materia liberalitatis. Ad justitiam autem pertinet uti divitiis secundum aliam rationem, scilicet secundum rationem debiti prout scilicet res exterior debetur alteri. Ad magnificentiam autem pertinet uti divitiis secundum quandam specialem rationem, id est, secundum quod assumuntur in alicujus operis magni expletionem. Unde & magnificentia quodammodo se habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicetur (q. 134.) *

* q. 134.

Ad secundum dicendum, quòd ad virtuosum pertinet non solum convenienter uti sua materia vel instrumento; sed etiam præparare opportunitates ad bene utendum. Sicut ad fortitudinem militis pertinet non solum exerere gladium in hostes, sed etiam exacuere gladium & in vagina conservare. Sic etiam ad liberalitatem pertinet non solum uti pecunia, sed etiam eam præparare & conservare ad idoneum usum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut * dictum est (art. 2. ad 1.) propinqua materia liberalitatis sunt interiores passiones, secundum quas homo afficitur circa pecuniam. Et ideo ad liberalitatem pertinet præcipuè, ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam, non prohibeatur à quocunque debito usu ejus. Est autem duplex usus pecuniæ. Unus ad seipsum; qui videtur ad sumptus vel expensas pertinere. Alius autem quo quis utitur ad alios; qui pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalitatem pertinet, ut neque propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediatur à convenientibus expensis neque à convenientibus dationibus. Unde circa dationes & sumptus liberalitas consistit, secundum * Philosoph. in 4. Ethic. (cap. 1.) Verbum autem Senecæ est intelligendum de liberalitate secundum quod se habet ad dationes. Non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quòd sibi aliquid donat.

* Ar. præ. ad 1. & 3.

* lib. 4. c. 1. t. 5.

ARTICULUS IV.

*Utrum ad liberalem maximè pertineat dare.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad liberalem non maximè pertineat dare. Liberalitas enim à prudentia dirigitur, sicut & quælibet alia virtus moralis: Sed maximè videtur ad prudentiam pertinere, divitias conservare. Unde & Philosoph. dicit in 4. Eth.* quod *illi qui non acquisierunt pecuniam, sed susceperunt acquisitam ab aliis, liberalius eam expendunt, quia sunt inexperti indigentiæ.* Ergo videtur quod dare non maximè pertineat ad liberalem.

Infrà qu. 129. a. 1. ad 2. & 3. Ethic. cor 3. * Lib. 4. c. 1. ante med. t. 5.

¶ 2. Præterea, De hoc quod aliquis maximè intendit, nullus tristatur, neque ab eo cessat. Sed liberalis quandoque tristatur de his quæ dedit: neque etiam dat omnibus, ut * dicitur in 4. Eth. Ergo ad liberalem non maximè pertinet dare.

* lib. 4. c. 1. circa med. t. 5.

¶ 3. Præterea, Ad illud implendum quod quis maximè intendit, homo utitur viis quibus potest: sed *liberalis non est petitivus*, ut † Phil. dicit in 4. Eth. (ut sup.) cum per hoc posset sibi præparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quod non maximè intendat ad dandum.

† lib. 4. c. 1. t. 5.

¶ 4. Præterea, Magis homo obligatur ad hoc quod provideat sibi, quam aliis. Sed expendendo aliquid, providet sibi; dando autem providet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere, quàm dare.

Sed contra est, quod † Philosophus. Dicit in 4. Eth. (ut sup.) quod liberalis est superabundare in datione.

† lib. 4. c. 1. t. 5.

CONCLUSIO.

*Ad liberalem maximè pertinet dare, cum hoc perfectiùs sit, quàm accipere vel circa seipsum expendere.*

Respondeo dicendum, quòd proprium est liberalis uti pecunia: Usus autem pecuniæ est in emissione ipsius: Nam acquisitio pecuniæ magis assimilatur generationi, quàm usui. Custodia vero pecuniæ inquantum ordinatur ad facultatem utendi, assimilatur habitui. Emissio autem alicujus rei, quanto fit ad aliquid distantius, tanto à majori virtute procedit; sicut patet in his quæ projiciuntur. Et ideo ex majori virtute procedit quòd aliquis emittat pecuniam dando eam aliis, quàm exponendo eam circa seipsum. Proprium est autem virtutis, ut præcipuè tendat in id quod perfectius est: Nam *virtus est perfectio quædam*, ut dicitur in 7. Physic.* & ideo liberalis maximè laudatur ex datione.

* l. 7. com. 17. 18. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad prudentiam pertinet custodire pecuniam, ne surripiatur, aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non est minoris prudentiæ, quam utiliter eam conservare, sed majoris: quia plura sunt attendenda circa usum pecuniæ, qui assimilatur motui; quàm circa conservationem, quæ assimilatur quieti. Quod autem illi qui susceperunt pecunias ab aliis acquisitas, liberalius expendant, quasi existentes inopiæ inexperti; si propter solam hanc inexperientiam liberaliter expenderent, non haberent virtutem liberalitatis: Sed quandoque hujusmodi inexperientia se habet solum sicut tollens impedimentum liberalitatis, ita quod promptius liberaliter agant. Timor enim inopiæ ex ejus experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquisierunt pecuniam, ne eam consumant liberaliter agendo. Et similiter amor, quo eam amant tanquam proprium effectum, ut * Philosophus dicit in 4. Ethicor.

* L. 4. c. 1. à me. t. 5.

Ad secundum dicendum, quòd sicut † dictum est, ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecunia, & per consequens convenienter dare, quod est quidam pecuniæ usus. Quælibet autem virtus tristatur de contrario sui actus, & vitat ejus impedimenta: Ei autem quod est convenienter dare, duo opponuntur, scilicet non dare quod convenienter est dandum, & dare aliquid inconvenienter. Unde de utroque tristatur liberalis, sed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui, & ideo etiam non dat omnibus: Impediretur enim actus ejus si quibuslibet daret. Non enim haberet unde aliis daret quibus dare convenit.

† In cor. ar. & a. præced.

Ad tertium dicendum, quòd *dare* & *accipere* se habent, sicut *agere* & *pati*. Non est autem idem principium agendi & patiendi. Unde quia liberalitas est principium dationis, non pertinet ad liberalem, ut sit promptus ad recipiendum, multo minus ad petendum. Unde versus.

*Si quis in hoc mundo vult multis gratus haberi,*
*Det, capiat, quærat, plurima, pauca, nihil.*

Ordinat autem ad dandum aliqua secundum convenientiam liberalitatis, scilicet fructus propriarum possessionum, quos sollicitè procurat, ut eis liberaliter utatur.

Ad quartum dicendum, quòd ad expendendum in seipsum natura inclinat: Unde hoc quod pecuniam quis profundat in alios, pertinet propriè ad virtutem.

ARTICULUS V.

*Utrum liberalitas sit pars justitiæ.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod liberalitas non sit pars justitiæ. Justitia enim respicit debitum: Sed quanto est aliquid magis debitum, tanto minus liberaliter datur. Ergo liberalitas non est pars justitiæ, sed ei repugnat.

Sup. q. 58. ar. 12. & q. 11. a. 1. ad 3. & art. 2. ad 2. Et infr. qu. 157. a. 1. cor. & 3. & 27. q. 2. cor. Et mal. q. 13. a. 1. co. fo. * q. 58. 4. 9. & 1. 2. qu. 60. a. 2. & 3.

¶ 2. Præterea, Justitia est circa operationes, ut suprà * habitum est (q. 58. art. 9.) Sed liberalitas est præcipuè circa amorem & concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quam ad justitiam.

¶ 3. Præterea, Ad liberalitatem pertinet præcipuè convenienter dare, ut † dictum est (art. 4. ad 2.) Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam & misericordiam, quæ pertinent ad charitatem, ut suprà * dictum est (q. 30. & 31.) Ergo liberalitas magis est pars charitatis, quam justitiæ.

† Ar. præ. ad 2. * qu. 30. & 31.

Sed contra est, quod † Ambr. dicit in 1. de Officiis (c. 28.) *justitia ad societatem generis humani refertur. Societatis enim ratio dividitur in duas partes, justitiam scilicet, & beneficentiam, quam eandem* liberalitatem & benignitatem *vocant.* Ergo liberalitas ad justitiam pertinet.

† Ambr. lib. 1. de Off. c. 28. in pr. t. 1.

CONCLUSIO.

*Quamquam liberalitas species justitiæ minimè sit, annectitur tamen ei ut pars, & ut principali minus principalis virtus.*

Respondeo dicendum, quòd liberalitas non est species justitiæ, quia justitia exhibet alteri quod est ejus, sed liberalitas exhibet id quod suum est. Habet tamen quandam convenientiam cum justitia, in duobus. Primo quidem, quia principaliter est ad alterum, sicut & justitia: Secundo quia est circa res exteriores, sicut & justitia, licet secundum aliam rationem, ut * dictum est. Et ideo liberalitas à quibusdam ponitur pars justitiæ, sicut virtus annexa ei ut principali.

* Hic in co. & a. 2. hujus q. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd liberalitas, etsi non attendat debitum legale, quod attendit justitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipsius decentia, non ex hoc quod sit alteri obligatus. Unde minimum habet de ratione debiti.

Ad secundum dicendum, quod temperantia est circa concupiscentiam corporalium delectationum: Concupiscentia autem pecuniæ & delectatio, non est corporalis, sed magis animalis: unde liberalitas non pertinet propriè ad temperantiam.

Ad tertium dicendum, quod datio beneficentiæ & misericordiæ procedit ex eo quod homo est aliqualiter affectus circa eum cui dat: Et ideo, talis datio pertinet ad charitatem sive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quod dans est aliqualiter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiscit, neque amat: unde non solum amicis, sed etiam ignotis dat quando oportet. Unde non pertinet ad charitatem, sed magis ad justitiam quæ est circa res exteriores.

ARTICULUS VI.

*Utrum liberalitas sit maxima virtutum.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod liberalitas sit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis est quædam similitudo

litudo divinæ bonitatis : Sed per liberalitatem homo maximè assimilatur Deo, qui *dat omnibus affluenter, & non improperat*, ut dicitur Iacobi 1. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

¶ 2. Præterea, Secundum * August. in 6. de Trinit. (cap. 8.) *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius*: Sed ratio bonitatis maximè videtur ad liberalitatem pertinere, quia *bonum diffusivum est*, ut patet per Dionys. 4. cap. de divin. nom. † Vnde & Ambr. * dicit in 1. de officiis (cap. 28. ut sup.) quod *justitia censuram tenet, liberalitas bonitatem*. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

¶ 3. Præterea, Homines honorantur & amantur propter virtutem. Sed Boët. † dicit in lib. de consolat. [lib. 2. prosa 5] *Largitas maxime claros facit*. Et * Philosoph. dicit in 4. Eth. [cap. 1.] quod *inter virtuosos maximè liberales amantur*. Ergo liberalitas est maxima virtutum.

*l. 6. c. 8. parum ante med. tom. 3. † Dio. c. 4 in pr. * Amb. l. 1. c. 28. circa pr. tom. 1. † lib. 2. pros. 5. * l. 4. c. 1. aliquantulum à pr. t. 5. † l. 1. c. 28. circa pr. to. 1. * lib. 1. Rhe. c. 9. non multum à pr. tom. 6.*

Sed contra est, quod † Amb. dicit in lib. de Officiis [lib. 1. ut sup.] quod *justitia excellentior videtur liberalitate, sed liberalitas gratior*, & Philosophus * etiam dicit in 1. Rhetor. (cap. 9.) quod *fortes & justi maximè honorantur, & post eos liberales*.

Conclusio.

*Quamquam ex consequenti liberalitas aliquam excellentiam habeat, non tamen primò, & per se est maxima virtutum, sed ipsi præeminent omnes quæ circa nobilius objectum versantur.*

Respondeo dicendum, quòd quælibet virtus tendit in aliquod bonum: Vnde quanto aliqua virtus in majus bonum tendit, tanto melior est. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter: Vno modo, primò & per se: Alio modo, ex consequenti. Primo quidem & per se tendit ad ordinandum propriam affectionem circa possessionem pecuniarum, & usum. Et sic, secundum hoc præfertur liberalitati, & temperantia, quæ moderatur concupiscentias & delectationes pertinentes ad proprium corpus; & fortitudo, & justitia, quæ ordinantur quodammodo in bonum commune: Vna quidem tempore pacis, alia verò tempore belli. Et omnibus præferuntur virtutes quæ ordinantur in bonum divinum. Nam bonum divinum præeminet cuilibet bono humano. Et in bonis humanis bonum publicum præeminet bono privato, in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum. Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum, ex consequenti. Et secundum hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta. Ex hoc enim quod homo non est amativus pecuniæ, sequitur quod de facili utatur ea & ad seipsum, & ad utilitatem aliorum, & ad honorem Dei. Et secundum hoc, habet quandam excellentiam ex hoc quod utilis est ad multa. Quia tamen unumquodque magis judicatur secundum id quod primo & per se competit ei, quam secundum id quod consequenter se habet, ideo dicendum est liberalitatem non esse maximam virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod datio divina provenit ex eo quod amat homines quibus dat, non autem ex eo quod afficiatur ad ea quæ dat. Et ideo magis videtur pertinere ad charitatem, quæ est maxima virtutum, quam ad liberalitatem.

Ad secundum dicendum, quòd quælibet virtus participat rationem boni, quantum ad emissionem proprii actus: Actus autem quarundam aliarum virtutum meliores sunt pecunia, quam emittit liberalis.

Ad tertium dicendum, quod liberales maximè amantur, non quidem *amicitia honesti*, quasi sint meliores, sed *amicitia utilis*, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maximè cupiunt. Et etiam propter eandem causam clari redduntur.

## QVÆSTIO CXVIII.

*De vitiis liberalitati oppositis, & primò, de avaritia, in octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis liberalitati. Et primò de avaritia. Secundò de prodigalitate.

¶ Circa primum quæruntur octo.

¶ Primò, utrum avaritia sit peccatum.
¶ Secundò, utrum sit speciale peccatum.
¶ Tertiò, cui virtuti opponatur.
¶ Quartò, utrum sit peccatum mortale.
¶ Quintò, utrum sit gravissimum peccatorum.
¶ Sextò, utrum sit carnale vel spirituale peccatum.
¶ Septimò, utrum sit vitium capitale.
¶ Octavò, de filiabus ejus.

## QUÆSTIONIS CXVIII,

### De Avaritia,

In octo partes distributæ,

Axioma.

1 *Avaritia, est vitium [1] speciale [3] liberalitati oppositum,*
2 *[4] veniale interdum, sæpè etiam lethale, quandocunque sci-*
3 *licet charitatis transgreditur limites: quod de genere qui-*
4 *dem est [6] spiritualium, & de [7] numero capitalium pecca-*
6 *torum, ex ejusque detestabili radice oriuntur ista septem*
7 *[8] exitiosæ pestes, proditio, fraus, fallacia, perjurium, in-*
8 *quietudo, violentia, & immitis, contra misericordiam ob-*
5 *duratio: ejus [5] tamen culpa non est omnium gravissima.*

### Articulus I.

*Vtrum avaritia sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit peccatum. Dicitur enim *avaritia* quasi *æris aviditas*: quia scilicet in appetitu pecuniæ consistit, per quam omnia exteriora bona intelligi possunt. Sed appetere exteriora bona non est peccatum; naturaliter enim homo ea appetit, tum quia subjecta sunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conservatur: unde & *substantia hominis* dicuntur. Ergo avaritia non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum, aut est in Deum, aut in proximum, aut in seipsum; ut suprà * habitum est (1. 2. qu. 74. art. 4.) Sed avaritia non est propriè peccatum contra Deum: Non enim opponitur, neque religioni, neque virtutibus Theologicis, quibus homo ordinatur in Deum. Neque etiam est peccatum in se ipsum: Hoc enim propriè pertinet ad gulam & luxuriam, de qua Apostolus dicit 1. ad Cor. 6. *Qui fornicatur, in corpus suum peccat*. Similiter etiam non videtur esse peccatum in proximum, quia per hoc quod homo retinet sua, nulli facit injuriam. Ergo avaritia non est peccatum.

** 1. 2. q. 72. a. 4.*

¶ 3. Præterea, Ea quæ naturaliter adveniunt, non sunt peccata: Sed *avaritia naturaliter consequitur senectutem, & quemlibet defectum*, ut * Phil. dicit in 4. Eth. Ergo avaritia non est peccatum.

** l. 4. c. 1. aliquantulum ante fi. t. 5.*

Sed contra est, quod dicitur ad Hebr. ult. *Sint mores sine avaritia, contenti præsentibus.*

Conclusio.

*Avaritia peccatum est, quo quis supra debitum modum cupit acquirere, vel retinere divitias.*

Respondeo dicendum, quòd in quibuscunque bonum consistit in debita mensura: unde necesse est quod per excessum vel diminutionem illius mensuræ, malum proveniat: In omnibus autem quæ sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura. Nam ea quæ sunt ad finem, necesse est commensurari fini: sicut medicina commēsuratur sanitati, ut patet per * Ph. in 1. Polit. Bona autē exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut † dictum est (q. 117. art. 3.) Vnde necesse est quod bonum hominis circa ea, consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quærit habere exteriores divitias, prout sunt necessariæ ad vitam ejus, secundum suam conditionem. Et ideo, in excessu hujus mensuræ consistit peccatum; dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere, vel retinere; quod pertinet ad rationem avaritiæ, quæ diffinitur esse *immoderatus amor habendi*. Vnde patet quod avaritia est peccatum.

** l. 1. c. 6. à med. & c. 5. circa fin. tom. 5. † q. præc. art. 3. & 1. 2. qu. 2. art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus rerum exteriorum est homini naturalis, ut eorum quæ sunt propter finem. Et ideo intantum vitio caret inquantum continetur sub regula sumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit: & ideo est peccatum.

Ad secundum dicendum, quod avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores, dupliciter. Vno modo immediatè, quantum ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet. Et secundum hoc, est directè peccatum in proximum; quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare, nisi alteri deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri à multis. Alio modo potest importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad divitias habet, puta, si immoderatè aliquis divitias amet, aut desideret, aut delectetur in eis. Et sic avaritia est peccatum hominis in seipsum: quia per hoc deordinatur ejus affectus, licet non deordinetur corpus sicut per vitia carnalia. Ex consequenti autem est peccatum in Deum, sicut & omnia peccata mortalia, inquantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

Ad tertium dicendum, quòd inclinationes naturales sunt regulandæ secundum rationem quæ principatum tenet in natura humana. Et ideo, quamvis senes propter naturæ defectum avidius exteriorum rerum inquirant subsidia, sicut & omnis indigens quærit suæ indigentiæ supplementum, non tamen à peccato excusantur, si debitam rationis mensuram circa divitias excedant.

### Articulus II.

*Vtrum avaritia sit speciale peccatum.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit speciale peccatum. Dicit enim † Aug. in lib. de lib. arb. (lib. 3. q. 17.) *Avaritia quæ Græcè* Philargyria *dicitur, non in solo argento vel in nummis, sed in omnibus rebus quæ immoderatè cupiuntur, intelligenda est.* Sed in omni peccato est cupiditas immoderata alicujus rei, quia peccatū est, *spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhærere*, ut suprà * habitum est (q. 104. art. 3.) Ergo avaritia est generale peccatum.

¶ 2. Præterea, Secundum † Isidor. in lib. Etymol. *avarus dicitur quasi avidus æris*, id est, *pecuniæ*. Vnde & in Græco avaritia *Philargyria* nominatur, id est, *amor argenti*. Sed sub argento (per quod pecunia significatur) significantur omnia bona exteriora, quorum pretium potest numismate mensurari, ut suprà * habitum est. (q. 17. art. 2.) Ergo avaritia consistit in appetitu cujuslibet exterioris rei. Ergo videtur esse generale peccatum.

¶ 3. Præterea, Super illud ad Rom. 7. *Nam concupiscentiam nesciebam*, &c. dicit † Gloss. *bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*. Videtur autem lex specialiter prohibere concupiscentiam avaritiæ, unde dicitur Exod. 20. *Non concupisces rem proximi tui*. Ergo concupiscentia avaritiæ est omne malum: Et ita avaritia est generale peccatum.

*Inf. ar. 5. ad 2. & 1. qu. 63. a. 2. ad 2. & 2. d. 22. in exp. l. fin. Et mal. q. 8. a. 1. ad 2. † l. 3. c. 17. circa med. t. 1. * 1. 2. q. 71. ar. 6. ad 3. † l. 10. c. 1. circa medium * q. præc. a. 2. ad 2. † Est ex Aug. in l. de spir. & litera c. 4 à med. tom. 3.*

Sed contra est, quod ad Rom. 1. Avaritia connumeratur inter alia specialia peccata, ubi dicitur: *Repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia, &c.*

Conclusio.

*Avaritia, prout est immoderatus amor habendi pecunias & possessiones speciale peccatum est, ut verò est inordinatus amor habendi quæcunque, non est speciale peccatum.*

RESPONDEO dicendum, quòd peccata sortiuntur speciem secundum objecta, ut suprà * habitum est (1.2. q.72. art.1.) objectum autem peccati est illud bonum in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo ubi est specialis ratio boni quod inordinatè appetitur, ibi est specialis ratio peccati. Alia autem est ratio boni utilis, & boni delectabilis: Divitiæ autem secundum se habent rationem utilis. Ea enim ratione appetuntur inquantum in usum hominis cedunt. Et ideo speciale quoddam peccatum est avaritia, secundum quod est immoderatus amor habendi possessiones, quæ nomine pecuniæ designantur; ex qua sumitur avaritiæ nomen. Verum quia verbum habendi quod secundum primariam impositionem ad possessiones pertinere videtur, quarum sumus totaliter domini, ad multa alia derivatur (sicut dicitur homo habere sanitatem, uxorem, vestimentum, & alia hujusmodi, ut patet in prædicamentis cap.5.) per consequens etiam nomen avaritiæ ampliatum est ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcunque rem; sicut * Greg. dicit in quadam Homil. quod *avaritia est non solum pecuniæ, sed etiam altitudinis, cum supra debitum modum sublimitas ambitur*. Et secundum hoc avaritia non est speciale peccatum. Et hoc etiam modo loquitur August. de avaritia in auctoritate † inducta. Unde patet responsio AD PRIMUM.

* 1.2. q. 72 art.1. — * homil. 1 in Evang. in princ. & med. — † Citata in ar.1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd omnes res exteriores quæ veniunt in usum humanæ vitæ, nomine pecuniæ intelliguntur, inquantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quædam exteriora bona quæ potest aliquis pecunia consequi, sicut voluptates & honores & alia hujusmodi, quæ habent aliam rationem appetibilitatis: Et ideo illorum appetitus non propriè dicitur avaritia secundum quod est vitium speciale.

AD TERTIUM dicendum, quòd glossa illa loquitur de concupiscentia inordinata cujuscunque rei; Potest enim intelligi quòd per prohibitionem concupiscentiæ rerum possessarum, prohibeantur quarumcunque rerum concupiscentiæ, quæ per res possessas haberi possunt.

ARTICULUS III.

*Utrum avaritia opponatur liberalitati.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd avaritia non opponatur liberalitati. Quia super illud Matth. 5. *Beati qui esuriunt & sitiunt justitiam*, * Chrys. dicit, quod *duplex est justitia, una generalis, & alia specialis*, cui opponitur avaritia. Et hoc idem Philosoph. dicit in 5. Ethic. * Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

¶ 2. Præterea, Peccatum avaritiæ in hoc consistit quod homo transcendit mensuram in rebus possessis: Sed hujusmodi mensura statuitur per justitiam, Ergo avaritia directè opponitur justitiæ, & non liberalitati.

¶ 3. Præterea, Liberalitas est virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philosoph. in 2. & 4. Eth. Sed avaritia non habet peccatum contrarium & oppositum, ut patet per † Philosoph. in 5. Eth. Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

SED CONTRA est, quod sicut dicitur Eccl. 5. *Avarus non implebitur pecunia; & qui amat divitias, fructum non capiet ex eis.* Sed non impleri pecunia, & inordinatè eas amare, est contrarium liberalitati: quæ in appetitu divitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

Suprà q. 117. art. 2. cor. & q. 118 a. 3 ad secundum, & ma q. 3. art. 2 ad 10 & 4. Ethic. lect. 4 per tot. & l. 5. — * hom. 5. ex versis in Matt. loco post me l.1.2. — † lib 5. c.1. & 2. com 5. — * lib 2. c.7 & l. 4. c. 1 & 5. — † lib. 5. c. 1. & 2.

CONCLUSIO.

*Avaritia, quatenus indebitam quandam pecuniarum acceptionem & conservationem importat, justitia adversatur, quatenus verò immoderatio quædam est circa interiores divitiarum affectus, liberalitati opponitur.*

RESPONDEO dicendum, quòd avaritia importat immoderantiam quandam circa divitias, dupliciter. Uno modo, immediatè circa ipsam acceptionem & conservationem divitiarum, inquantum scilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum, aliena surripiendo, vel retinendo: & sic opponitur justitiæ. Et hoc modo accipitur avaritia Ezech. 22. ubi dicitur. *Principes ejus in medio ejus quasi lupi rapientes prædam, ad effundendum sanguinem, & avarè lucra sectanda.* Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum: putà cum quis nimis amat, vel desiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiam si nolit rapere aliena. Et hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur hujusmodi affectiones, ut dictum est * Et sic accipitur avaritia 2. ad Corinth. 9. *Præparent repromissam benedictionem hanc paratam esse, sic quasi benedictionem, non quasi avaritiam* †. Glos. scilicet ut *doleant pro dato, & parum sit quod dent.*

* q.117. art.2. & art.3. ad 1. & art. 3. ad tertium. — † in gloss. inter.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Chrysost. & Philosophus loquuntur de avaritia primo modo dicta. Avaritiam autem secundo modo dictam nominat Philosophus *illiberalitatem*.

AD SECUNDUM dicendum, quod justitia propriè statuit mensuram in acceptionibus & conservationibus divitiarum secundum rationem debiti legalis, ut scilicet homo non accipiat nec retineat alienum. Sed liberalitas constituit mensuram rationis principaliter quidem in interioribus affectionibus; & per consequens in exteriori acceptione & conservatione pecuniarum, & emissione earum, secundum quod ex interiori affectione procedunt; non observando rationem debiti legalis, sed debiti moralis, quod attenditur secundum regulam rationis.

AD TERTIUM dicendum, quòd avaritia secundum quod opponitur justitiæ, non habet vitium oppositum, quia avaritia consistit in plus habendo quam debeat secundum justitiam: Et huic opponitur *minus habere*, quod non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sed avaritia secundùm quod opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitati oppositum.

ARTICULUS IV.

*Utrum avaritia semper sit peccatum mortale.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd avaritia semper sit peccatum mortale. Nullus enim est dignus morte, nisi pro peccato mortali: Sed propter avaritiam homines digni sunt morte: Cum enim Apostolus ad Roman. 1. præmisisset: *Repletos omni iniquitate, fornicatione, avaritia*, &c. subdit: *Qui talia agunt, digni sunt morte.* Ergo avaritia est peccatum mortale.

Mal. qu. 13. art. 2. ad 3. & fin. sol.

¶ 2. Præterea. Minimum in avaritia est quod aliquis inordinatè retineat sua: Sed hoc videtur esse peccatum mortale. Dicit enim Basil. * *est panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam conservas; indigentis argentum, quod possides. Quocirca tot injuriaris, quot exhibere valeres.* Sed injuriari alteri est peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi: Ergo multo magis omnis avaritia est peccatum mortale.

* In ser. ad divites avaros declinando ad fin.

¶ 3. Præterea, Nullus excæcatur spirituali cæcitate nisi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiæ: Sed secundum Chrysost. * *tenebra animæ est pecuniarum cupido*: ergo avaritia, quæ est pecuniarum cupido, est peccatum mortale.

* Elicitur ex hom. 15. in Matt. in opere imperfecto circa medio ad fin.

SED CONTRA est, quod 1. ad Corinth. 3. super illud: *Si quis ædificaverit super hoc fundamentum*, &c. dicit † Gloss. quod *lignum, fœnum, & stipulam superædificat ille qui cogitat quæ mundi sunt, quomodo placeat mundo*, quod pertinet ad peccatum avaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fœnum, & stipulam, non peccat mortaliter, sed venialiter: De eo enim dicitur quod *salvus erit sic quasi per ignem.* Ergo avaritia quandoque est veniale peccatum.

† Est August. in l. de fide & operibus c. 16 ... versus med.

CONCLUSIO.

*Avaritia, quæ justitiæ adversatur, peccatum mortale est, nisi imperfectio actus adsit: quæ verò liberalitati contraria est, nisi charitati adversetur, semper veniale est peccatum.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est (art. 8.) *, avaritia dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod opponitur justitiæ: Et hoc modo ex genere suo est peccatum mortale. Sic enim ad avaritiam pertinet quod aliquis injustè accipiat, vel retineat res alienas, quod pertinet ad rapinam, vel furtum; quæ sunt peccata mortalia, ut suprà † habitum est (q.66. art.6. & 8.) Contingit tamen in hoc genere avaritiæ aliquid esse peccatum veniale; propter imperfectionem actus; sicut suprà * dictum est, cum de furto ageretur. Alio modo potest accipi avaritia secundum quod opponitur liberalitati. Et secundum hoc importat inordinatum amorem divitiarum. Si ergo intantum amor divitiarum crescat, quod præferatur charitati ut scilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei, & proximi; sic avaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris infra hoc sistat, ut scilicet homo quamvis superfluè divitias amet, non tamen præferat earum amorem amori divino, ut si propter divitias non velit aliquid facere contra Deum & proximum; sic avaritia est peccatum veniale.

* Artic. præced. — † qu. 66. art. 6 ad 8. — * qu. 66. art 6. ad 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd avaritia connumeratur peccatis mortalibus; secundum illam rationem qua est peccatum mortale.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Basilius loquitur in illo casu, in quo aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis, vel etiam propter superfluitatem habitorum.

AD TERTIUM dicendum, quòd cupido divitiarum obtenebrat animam propriè quando excludit lumen charitatis præferendo amorem divitiarum amori divino.

ARTICULUS V.

*Utrum avaritia sit maximum peccatorum.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod avaritia sit maximum peccatorum, Dicitur enim Eccles. 10. *Avaro nihil est scelestius.* Et postea subditur: *Nihil est iniquius quam amare pecuniam, Hic enim & animam suam venalem habet.* Et * Tullius dicit in 1. de Off. *Nihil est tam angusti animi, tamque parvi quam amare pecuniam.* Sed hoc pertinet ad avaritiam: ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

Psal. 5. co 5 fin. — * lib. 1. in c. cujus titul. est Vera magnanimitas in duobus sita est.

¶ 2. Præterea, Tantò aliquod peccatum est gravius, quantò magis charitati contrariatur: Sed avaritia maximè contrariatur charitati: Dicit enim † Aug. in lib. 83. quæst. (q.36.) quod *venenum charitatis est cupiditas*: ergo avaritia est maximum peccatorum.

† qu. 36. paulo à princip. tom. 4.

¶ 3. Præterea, Ad gravitatem peccati pertinet quòd sit incurabile: Unde & peccatum in Spiritum sanctum dicitur gravissimum quia est irremissibile. Sed avaritia est peccatum insanabile. Unde dicit Philosoph. in 4. Eth. * quod *senectus & omnis impotentia, illiberales facit*: ergo avaritia est gravissimum peccatorum.

* lib 4. c. 1. de illiberalitate ad fin. 2. 3.

¶ 4. Præterea, Apostolus dicit ad Ephes. 5. quod *avaritia est idolorum servitus*: sed idololatria computatur inter gravissima peccata: ergo & avaritia.

SED CONTRA est, quod adulterium est gravius peccatum quam furtum, ut habetur Proverbior. 6. Furtum autem pertinet ad avaritiam: ergo avaritia non est gravissimum peccatorum.

CONCLUSIO.

*Avaritia non est simpliciter maximum peccatorum, quanquam magnam habeat deformitatem.*

RESPONDEO dicendum, quòd omne peccatum ex hoc ipso quòd est malum, consistit in quadam corruptione sive privatione alicujus boni: Inquantum autem est voluntarium, consistit in appetitu alicujus boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum potest attendi. Uno modo, ex parte boni quod per peccatum contemnitur, vel corrumpitur: quod quantò majus est, tanto peccatum gravius est.

est: Et secundum hoc peccatum quod est contra Deum est gravissimum. & sub hoc est peccatum quod est contra personam hominis, sub quo est peccatum quod est contra res exteriores quæ sunt ad usum hominis deputatæ: quod videtur ad avaritiam pertinere. Alio modo potest attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinatè subditur appetitus humanus: quod quantò minus est, tanto peccatum est deformius. Turpius est enim subesse inferiori bono, quàm superiori. Bonum autem exteriorum rerum est infimum inter humana bona: Est enim minus quam bonum corporis, quod etiam minus est quam bonum animæ, quod exceditur à bono divino. Et secundum hoc, peccatum avaritiæ quo appetitus humanus subjicitur etiam exterioribus rebus habet quodammodo deformitatem majorem. Quia tamen corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato; conversio autem ad bonum commutabile, materialiter: magis est judicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quam ex parte boni cui subjicitur appetitus. Et ideo dicendum est, quod avaritia non est simpliciter maximum peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de avaritia ex parte boni, cui subditur appetitus. Unde & in Eccles. pro ratione subditur quod avarus *animam suam habet venalem*: quia videlicet animam suam, id est, vitam suam, exponit periculis pro pecunia. Et ideo subdit, *quoniam in vita sua projecit*, id est, contempsit, *intima sua*: ut scilicet pecuniam lucraretur. * Tullius etiam addit hoc esse *angusti animi*, ut scilicet velit pecuniæ subjici.

* Loco citato in arg.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi accipit cupiditatem generaliter cujuscunque temporalis boni, non secundum quod accipitur specialiter pro avaritia. Cupiditas enim cujuscunque temporalis boni est *venenum charitatis*, inquantum scilicet homo spernit bonum divinum propter hoc quod inhæret bono temporali.

Ad tertium dicendum, quòd aliter est insanabile peccatum in Spiritum sanctũ, & aliter avaritia. Nam peccatum in Spiritum sanctum est insanabile ex parte contemptus; putà quia homo cõtemnit, vel misericordiam, vel justitiam divinam, aut aliquid horũ per quæ hominis peccata sanantur. Et ideo talis insanabilitas pertinet ad majorem gravitatem peccati. Avaritia verò habet insanabilitatem ex parte defectus humani: in quem scilicet semper procedit humana natura: quia quò aliquis est magis deficiens, eò magis indiget adminiculo exteriorum rerum, & ideo magis in avaritiam labitur. Unde per talem insanabilitatem non ostenditur peccatum esse gravius, sed quodammodo esse periculosius.

Ad quartum dicendum, quòd avaritia comparatur idololatriæ per quandam similitudinem quam habet ad ipsam: quia sicut idololatria subjicit se creaturæ exteriori, ita etiam avarus, non tamen eodem modo, sed idololatria quidem subjicit se creaturæ exteriori, ut exhibeat ei cultum divinum: Avarus autem subjicit se creaturæ exteriori, immoderatè eam concupiscendo ad usum, non tamen ad cultum. Et ideo non oportet quòd avaritia habeat tantam gravitatem, quantam habet idololatria.

## Articulus VI.

*Utrum avaritia sit peccatum spirituale.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit peccatum spirituale. Peccata enim spiritualia videntur esse circa spiritualia bona: Sed materia avaritiæ sunt bona corporalia, scilicet exteriores divitiæ: Ergo avaritia non est peccatum spirituale.

¶ 2. Præterea, Peccatum spirituale contra carnale dividitur: Sed avaritia videtur esse peccatum carnale: sequitur enim corruptionẽ carnis, ut patet in senibus qui propter carnalis naturæ defectũ in avaritiam incidunt: Ergo avaritia nõ est peccatum spirituale.

¶ 3. Præterea, Peccatum carnale est per quod etiam corpus hominis deordinatur; secundum illud Apost. 1. ad Cor. 6. *Qui fornicatur in corpus suum peccat.* Sed avaritia etiam corporaliter hominem vexat. Unde & Chrysost. Matth. 5. Comparat avarum dæmoniaco, qui in corpore vexatur: Ergo avaritia non videtur esse peccatum spirituale.

* Hom. 29. in Matth. à med illius, t. 2.

Sed contra est, quod Greg. 31. Mor. (cap. 3. vel 17.) † computat avaritiam cum vitiis spiritualibus.

† lib. 31. c. 31.

### Conclusio.

*Avaritia cùm in spirituali divitiarum perficiatur delectatione, ipsa quoque vitium spirituale est.*

Respondeo dicendum, quòd peccata præcipuè in affectu consistunt. Omnes autẽ affectiones animæ, sive passiones, terminantur ad delectationes & tristitias, ut patet per Phil. in 2. Ethic. (cap. 5.)* Delectationum autem quædam sunt carnales, & quædam spirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quæ in sensu carnis complentur, sicut delectationes ciborum & venereorum: Delectationes vero spirituales dicuntur quæ complentur in sola animæ apprehensione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia, quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus: Illa vero dicuntur spiritualia quæ perficiuntur in spiritualibus delectationibus absque carnali delectatione. Et hujusmodi est avaritia: Delectatur enim avarus in hoc quòd considerat se possessorem divitiarum. Et ideo avaritia est peccatum spirituale.

* lib. 2. c. 1. circa princ. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd avaritia circa corporale objectum non quærit delectationem corporalem, sed solum animalem, prout scilicet homo in hoc delectatur quòd divitias possideat. Et ideo non erit peccatum carnale. Ratione autem objecti medium est inter peccata purè spiritualia quæ quærunt delectationem spiritualem circa objecta spiritualia, sicut superbia est circa excellentiam & vitia purè carnalia; quæ quærunt delectationem purè corporalem circa objectum corporale.

Ad secundum dicendum, quòd motus recipit speciem secundum terminum *ad quem*, non autem secundum terminum, *à quo*. Et ideo vitium dicitur carnale ex hoc quòd tendit in delectationem carnalem; non autem ex eo quòd procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum, quòd Chrysost.* comparat avarum dæmoniaco, non quia vexetur in carne, sicut dæmoniacus, sed per oppositum: quia sicut dæmoniacus ille de quo legitur Marc. 5. se denudabat, ita avarus se superfluis divitiis onerat.

* Loco citato in arg. 3.

## Articulus VII.

*Utrum avaritia sit vitium capitale.*

2. di. 42. q. 2. art. 3. Et mal. q. 8. ar. 1. cor. & q. 13. art. 9.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod avaritia non sit vitium capitale. Avaritia enim opponitur liberalitati, sicut medio; & prodigalitati, sicut extremo. Sed neque liberalitas est principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale: Ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

¶ 2. Præterea, Sicut supra * dictum est (1. 2. q. 84.) illa dicuntur esse vitia capitalia quæ habent principales fines ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiæ, quia *divitiæ non habent rationem finis, sed magis rationem ejus quod est ad finem*: ut dicitur in 1. Ethic. † Ergo avaritia non est vitiũ capitale.

* 1. 2. q. 84. ar. 3. & 4.

† lib. 1. Eth. c. 5. circa fin. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Greg. * dicit 15. Moral. quòd *avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque ex timore: Dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria æstimant, mentem ad avaritiam relaxant. Sunt alii qui dum potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur*: Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis, quam ipsa sit vitium capitale respectu aliorum.

* lib. 15. mor. c. 2. & 14. in princ.

Sed contra est, quod Greg. 31. Moral. (cap. 31. vel 17. ut jam suprà) † ponit avaritiam inter vitia capitalia.

† lib. 31. c. 31.

### Conclusio.

*Cùm in pecuniarum cupidine, unde multa dimanant vitia, avaritia consistat, vitium capitale eam esse consequitur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est (1. 2. q. 84. art. 3.) vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem finis, qui cum sit multum appetibilis, propter ejus appetitum homo procedit ad multa facienda, vel bona vel mala. Finis autem maximè appetibilis est beatitudo vel fœlicitas, qui est ultimus finis humanæ vitæ, ut suprà † habitum est (1. 2. qu. 1. a. 4. 7. & 8.) Et ideo, quantò aliquid magis participat conditiones fœlicitatis, tantò magis est appetibile. Est autem una de conditionibus fœlicitatis ut sit per se sufficiens: alioquin non quietaret appetitum tanquam ultimus finis. Sed per se sufficientiam, maximè repromittunt divitiæ, ut * Boetius dicit in 3. de cons. (Prosa 3.) Cujus ratio est, quia sicut † Philos. dicit in 5. Ethic. *denario utimur quasi fidejussore ad omnia habenda.* Et Eccles. 10. dicitur quod *pecuniæ obediunt omnia.* Et ideo avaritia quæ consistit in appetitu pecuniæ, est vitium capitale.

* 1. 2 q. 84. ar. 3. & 4.

† 1. 2. q. 1. ar. 4. 7. & 8.

* lib. 3. prosa 3. circ. med.

† lib. 5. Eth. c. 6. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus perficitur secundum rationem: Vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi. Non autem ad idem genus principaliter respicit ratio & appetitus sensitivus: Et ideo non oportet quòd principale vitium opponatur principali virtuti. Unde licet liberalitas non sit principalis virtus, quia non respicit ad principale bonum rationis, avaritia tamen est principale vitium, quia respicit ad pecuniam, quæ habet quandam principalitatem inter bona sensibilia, ratione jam * dicta. Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, sed magis videtur procedere ex defectu rationis. Unde Philosoph. dicit in 4. Ethic. † quod *prodigus magis dicitur vanus, quam malus.*

* In corp. art.

† lib. 4. cap. 1. à med. t. 5.

Ad secundum dicendum, quòd pecunia ordinatur quidem ad aliud sicut ad finem: Inquantum tamen utilis est ad omnia sensibilia acquirenda, continet quodammodo virtute omnia. Et ideo habet quandam similitudinem fœlicitatis, ut † dictum est.

† In corp. art.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet vitium capitale interdum à quibusdam aliis oriri, ut dictum est (qu. 36. art. 4. ad 2.) dum tamen ex eo alia vitia soleant plerumque oriri.

* qu. 36. art. 4. ad 2. & 1. 2 qu. 84. art. 4.

## Articulus VIII.

*Utrum proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia, & contra misericordiam obduratio, sint avaritiæ filiæ.*

Supr. qu. 55. art. 8. Et 2. di. 42. qu. 3. Et mal. q. 8. ar. 1. cor. & q. 13. a. 3.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd non sint avaritiæ filiæ, quæ dicuntur, scilicet *proditio*, *fraus*, *fallacia*, *perjuria*, *inquietudo*, *violentia*, & *contra misericordiam obduratio.* Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum est (art. 3.) *Proditio* autem, *fraus* & *fallacia* opponuntur prudentiæ, *perjuria* religioni, *inquietudo* spei, vel charitati, quæ quiescit in amato: *violentia* opponuntur justitiæ, *obduratio* misericordiæ: Ergo hujusmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

¶ 2. Præterea, Proditio, dolus, & fallacia ad idem pertinere videntur, scilicet ad proximi deceptionem: Ergo non decent enumerari tanquam diversæ filiæ avaritiæ.

¶ 3. Præterea, Isid. ponit novem filias, quæ sunt *mendacium, fraus, furtum, perjurium, & turpis lucri appetitus, falsa testimonia, violentia, inhumanitas, rapacitas*: Ergo prima assignatio filiarum fuit insufficiens.

¶. 4. Præterea, Philosoph. 4. Ethic. * ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam nominat *illiberalitatem videlicet parcos, tenaces, cumini sectores, cimbices, illiberales operationes operantes, & de meretricio pastos, usurarios, aleatores, & mortuorum spoliatores, & latrones.* Ergo videtur quod prædicta enumeratio sit insufficiens.

* lib. 4. c. 1. de illiberalitate ad fin.

¶ 5. Præterea, Tyranni maximè violentias subditis inferunt. Dicit autem Philosophus ibid. quod *tyrannos qui civitates desolantes, & sacra prædantes, non dicimus illiberales*, id est, avaros: Ergo violentia non debet poni filia avaritiæ.

[* lib. 1. cap. 31.] SED CONTRA est, quod * Greg. 31. Moral. (cap. 31. vel 17. ut jam sup.) assignat avaritiæ filias prius enumeratas.

CONCLUSIO.

*Proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentia, & contra misericordiam obduratio, avaritiæ filiæ sunt, ex ipsa secundum rationem finis orientia.*

RESPONDEO dicendum, quòd filiæ avaritiæ dicuntur vitia quæ ex ipsa oriuntur, & præcipuè secundum appetitum finis. Quia verò avaritia est superfluus amor habendi divitias, in duobus excedit. Primò enim superabundat in retinendo: Et ex hac parte oritur ex avaritia *obduratio contra misericordiam*, quia scilicet cor ejus misericordia non emollitur, ut de divitiis suis subveniat miseris. Secundò, ad avaritiam pertinet superabundare in accipiendo. Et secundum hoc, avaritia potest considerari dupliciter. Vno modo, secundum quod est in affectu; & sic ex avaritia oritur *inquietudo*, inquantum ingerit homini solicitudinem, & curas superfluas. Avarus enim *non implebitur pecunia* ut dicitur Ecclesi. 5. Alio modo potest considerari in effectu: & sic, in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad *violentias*; quandoque autem dolo: Qui quidem si fiat in verbo, erit *fallacia*, quantum ad simplex verbum: *perjurium* autem, si addatur confirmatio juramenti. Si autem dolus committatur in opere, sic inquantum ad res, erit *fraus*: quantum autem ad personas, erit *proditio*, ut patet de Iuda, qui ex avaritia prodidit Christum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd non oportet filias alicujus peccati capitalis ad idem genus vitij pertinere; quia ad finem unius vitij, possunt ordinari etiam peccata alterius generis: Aliud est enim *peccatum habere filias, & peccatum habere species*.

[* In corp. art.] AD SECUNDUM dicendum, quòd illa tria distinguuntur, sicut * dictum est.

AD TERTIUM dicendum, quòd illa novem reducuntur ad septem prædicta, nam mendacium & falsum testimonium continentur sub fallacia. Falsum enim testimonium est quædam specificatio mendacij; sicut furtum est quædam specificatio fraudis, unde sub fraude continetur. Appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem. Rapacitas autem continetur sub violentia, cùm sit species ejus. Inhumanitas autem est idem quod obduratio contra misericordiam.

AD QUARTUM dicendum, quòd illa quæ ponit Aristot. sunt illiberalitatis vel avaritiæ species magis quam filiæ: potest enim aliquis dici illiberalis, vel avarus ex eo quod deficit in dando: & si quidem parum det, vocatur *parcus*; si autem nihil, *tenax*: si autem cum magna difficultate det, vocatur * *cuminibilis*, quasi *cumini venditor*: quia de parvis magnam vim facit. [* κυμινοπρίστης] Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis vel avarus, quia excedit in accipiendo. Et hoc dupliciter. Vno modo; quia turpiter lucratur, vel *vilia & servilia opera exercendo per illiberales operationes*, vel quia *de aliquibus vitiosis actibus lucratur*, sicut de meretricio, vel de aliquo hujusmodi. Vel quia *lucratur parva cum magno labore*. Alio modo, quia injustè lucratur, vel vivis vim inferendo, sicut *latrones*; vel *mortuos spoliando*, vel *amicis auferendo* sicut aleatores.

AD QUINTUM dicendum, quod sicut liberalitas est circa mediocres pecunias, ita & illiberalitas. Vnde tyranni qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales sed injusti.

## QUÆSTIO CXIX.

*De prodigalitate, in tres articulos divisa.*

DEINDE considerandum est, de prodigalitate.

¶ Et circa hoc quæruntur tria.

¶ Primò, utrum prodigalitas avaritiæ opponatur.

¶ Secundò, utrum prodigalitas sit peccatum.

¶ Tertiò, utrum sit gravius peccatum, quam avaritia.

## QUÆSTIONIS CXIX, De Prodigalitate, Trifariam partitæ,

AXIOMA.

2 *Prodigalitas, 2 vitium est, liberalitati quidem ut me-*
1 *diocritati, avaritiæ verò ut alteri extremo contrarium, cujus noxa magna procul dubio est, & omnibus sedulò vitanda, per se tamen spectata multis de cau-*
3 *sis, 3 tolerabilior est quam avaritiæ turpitudo: nam & ad liberalitatis virtutem, propius accedit, & multis prodest; avarus verò etiam sibi suarum rerum usu interdicit. Præterea ætas ingravescens ferè prodigalitatis redundantiam tollit, qua ætate avaræ cupiditatis flamma vehementiùs accendi solet, hincque accidit ut hoc difficiliùs, illa verò faciliùs curetur.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum prodigalitas opponatur avaritiæ.*

[Sup. qu. 118. a. 3 ad 3. Et infra a. 2. & 3. cor.] AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod prodigalitas non opponatur avaritiæ. Opposita enim non possunt simul esse in eodem. Sed aliqui sunt simul prodigi, & avari: Ergo prodigalitas non opponitur avaritiæ.

¶ 2. Præterea, Opposita sunt circa idem: sed avaritia, secundum quod opponitur liberalitati, est circa passiones quasdam quibus homo afficitur ad pecuniam: Prodigalitas autem non videtur esse circa aliquas animæ passiones: Non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud hujusmodi. Non ergo prodigalitas opponitur avaritiæ.

¶ 3. Præterea, Peccatum principaliter recipit speciem à fine, ut suprà * habitum est (1. 2. qu. 72. art. 3.) Sed prodigalitas semper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem sua bona expendat: & præcipuè propter voluptates: Vnde & Luc. 15. dicitur de filio prodigo, quod *dissipavit substantiam suam, luxuriosè vivendo*: Ergo videtur, quod prodigalitas magis opponatur temperantiæ & innsibilitati, quam avaritiæ & liberalitati. [* 1. 2. q. 72. a. 3.]

[* lib. 2. c. 7. & lib. 4. c. 1. tom. 5.] SED CONTRA est, quod * Philosophus in 2. & in 4. Ethicorum ponit prodigalitatem oppositam liberalitati, & illiberalitati quam nunc *avaritiam* dicimus.

CONCLUSIO.

*Prodigalitas tam secundum excessum in dando, quam secundum defectum in retinendo & acquirendo, est avaritiæ opposita.*

RESPONDEO dicendum, quod in moralibus attenditur oppositio vitiorum adinvicem, & ad virtutem secundum superabundantiam & defectum. Differunt autem avaritia & prodigalitas secundum superabundantiam & defectum diversimodè. Nam in affectione divitiarum avarus superabundat, plus debito eas diligens: prodigus autem deficit, minus debito earum solicitudinem gerens. Circa exteriora vero ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo & acquirendo: Ad avaritiam autem pertinet è contrario deficere quidem in dando, superabundare autem in accipiendo & retinendo. Unde patet, quod prodigalitas avaritiæ opponitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd nihil prohibet eidem inesse opposita secundum diversa: ab illo enim aliquis magis denominatur, quod inest principalius. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua est datio, ad quam acceptio & retentio ordinantur: ita etiam avaritia & prodigalitas præcipuè attenduntur secundum dationem. Vnde ille qui superabundat in dando, vocatur *prodigus*: qui autem deficit in dando, vocatur *avarus*. Contingit autem quandoque quod aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philos. * dicit in 4. Ethic. (ubi sup.) Similiter etiam contingit quod aliquis excedat in dando, & ex hoc est prodigus, & simul cum hoc excedat in accipiendo: vel ex quadam necessitate quia dum superabundat in dando deficiunt ei propria bona: unde cogitur indebitè acquirere: quod pertinet ad avaritiam. vel etiam propter animi inordinationem. Dum. n. non dat propter bonum: quasi contempta virtute, non curat undecunque & qualitercunque accipiat. Et sic non secundum idem est prodigus & avarus. [* lib. 4. c. 1. t. 5.]

AD SECUNDUM dicendum, quòd prodigalitas attenditur circa passiones pecuniæ: non sicut superabundans in eis, sed sicut deficiens.

AD TERTIUM dicendum, quòd prodigi non semper abundant in dando propter voluptates circa quas est intèmperantia: sed quandoque quidem ex eo quod taliter sunt dispositi ut divitias non curent, quandoque autem propter aliquid aliud. Vt frequentius tamen ad intemperantias declinant: tum quia ex quo superfluè expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuosis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiscentia carnis: tum etiam quia ex quo non delectantur in bonis virtutum, quærunt sibi corporales delectationes. Et inde est quod Philosoph. * in 4. Ethicor. dicit quod *multi prodigorum fiunt intemperati*. [* l. 4. c. 1. à med. tom. 5.]

ARTICULUS II.

*Vtrum prodigalitas sit peccatum.*

[Infr. a. 3. ad 1.] AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd prodigalitas non sit peccatum. Dicit enim Apost. 1. ad Timoth. ult. *Radix omnium malorum est cupiditas*. Sed non est radix prodigalitatis, quæ ei opponitur: Ergo prodigalitas non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Apost. 1. ad Timoth. ult. dicit. *Divitibus hujus sæculi præcipe facilè tribuere, communicare*. Sed hoc maximè faciunt prodigi: Ergo prodigalitas non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Ad prodigalitatem pertinet superabundare in datione, & deficere in solicitudine divitiarum: Sed hoc maximè convenit viris perfectis, implentibus quod Dominus dicit Matth. 6. *Nolite solliciti esse in crastinum*, & Matth. 19. *Vende omnia quæ habes, & da pauperibus*: Ergo prodigalitas non est peccatum.

SED CONTRA est, quòd filius prodigus vituperatur de sua prodigalitate. Luc. 15.

CONCLUSIO.

*Cùm virtuti liberalitatis prodigalitas adversetur, ipsa est necessariò peccatum.*

[* Art. præc.] RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est (art. 1.) prodigalitas opponitur avaritiæ secundum oppositionem superabundantiæ & defectus: Medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem est aliquid vitiosum & peccatum, quod corrumpit bonum virtutis. Vnde relinquitur quod prodigalitas sit peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, sed de quadā habituali cupiditate, quæ est concupiscentia fomitis ex qua omnia peccata oriuntur. Alij verò dicunt quod loquitur de cupiditate generali respectu cujuscunque boni: Et sic manifestum est, quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur. Prodigus enim aliquod bonum temporale cupit consequi inordinatè, vel placere aliis, vel saltem satisfacere suæ voluntati in dando. Sed si quis rectè consideret, Apostolus loquitur ibi ad literam de cupiditate divitiarum: Nam suprà

suprà præmiserat. *Qui volunt divites fieri*, &c. Et sic dicitur esse avaritia radix omnium malorum: non quia omnia mala semper ex avaritia oriantur, sed quia nullum malum est quod non interdum oriatur ex avaritia. Vnde & prodigalitas quandoque ex avaritia nascitur: sicut cùm aliquis prodigè multa consumit intentione captandi favorem aliquorum, à quibus divitias accipiat.

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus monet divites ut facilè tribuant, & communicent sua secundum quod oportet: quod non faciunt prodigi: quia ut Phil.* dicit in 4. Ethic. *dationes eorum non sunt bonæ, neque boni gratia, neque secundum quod oportet: sed quandoque dant multa illis quos oporteret pauperes esse, scilicet histrionibus, & adulatoribus, bonis autem nihil dant.*

[* l. 4. c. 1. post med. tom. 5.]

Ad tertium dicendum, quòd superexcessus prodigalitatis non attenditur principaliter secundum quantitatem dati, sed magis inquantum excedit id quod fieri oportet. Unde quandoque liberalis majora dat quàm prodigus, si necessarium sit. Sic ergo dicendum est quod illi qui intentione sequendi Christum omnia sua dant, & ab animo suo omnem temporalium solicitudinem removent; non sunt prodigi, sed perfectè liberales.

## Articulus III.

*Vtrum prodigalitas sit gravius peccatum quàm avaritia.*

[Supra q. 117. art. 3. cor. & q. 118. art. 3. ad 1 & mal. q. 13. art. 1. ad 10 & 4. Eth. lect. 4. per totum.]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd prodigalitas sit gravius peccatum quam avaritia. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona sua non communicat: per prodigalitatem autem quis sibi ipsi nocet. Dicit enim Philos.* 4. Ethic. quod *corruptio divitiarum per quas homo vivit, est quadam ipsius esse perditio*: Gravius autem peccat qui sibiipsi nocet, secundum illud Eccles. 14. *Qui sibi nequam est, cui bonus erit*: Ergo prodigalitas est gravius peccatum, quam avaritia.

[* lib. 4. c. 1. circa princip. tom. 5.]

§ 2. Præterea, Inordinatio quæ provenit cum aliqua conditione laudabili, minus est vitiosa: Sed inordinatio avaritiæ, quandoque est cum aliqua laudabili conditione, ut patet in illis, qui nolunt sua expendere, ne cogantur aliena accipere. Prodigalitatis autem inordinatio provenit cum conditione vituperabili: Unde & prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, ut Philosoph. dicit in † 4. Ethic. (sup.) Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

[† l. 4. c. 1. tom. 5.]

§ 3. Præterea, Prudentia præcipua est inter morales virtutes, ut suprà habitum * est. Sed prodigalitas magis opponitur prudentiæ quam avaritia. Dicitur enim Proverb. 21. *Thesaurus desiderabilis, & oleum in habitaculo justi; & imprudens homo dissipabit illud.* Et Philosoph. dicit in † 4. Ethic. quod *insipientis est superabundanter dare, & non accipere.* Ergo prodigalitas est gravius peccatum quam avaritia.

[* qu. 56. a. 1. ad 1. & 1. 2. q. 61. art. 2. ad 1.] [† lib. 4. c. 1. ve. 5.]

Sed contra est, quod Philosophus dicit * in 4. Eth. quod *prodigus multo videtur melior liberali.*

[* lib. 4. c. 1. post med. t. 5.]

### Conclusio.

*Cùm prodigus minus quàm avarus à liberali distet, & multis prosit ac facilius à vitio sit sanabilis, sequitur hinc quod prodigalitas minus peccatum sit quam avaritia.*

Respondeo dicendum, quòd prodigalitas secundum se considerata minus peccatum est, quam avaritia. Et hoc triplici ratione. Primò quidem, quia avaritia magis differt à virtute opposita: Magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus; quam accipere vel retinere, in quo superabundat avarus. Secundò, quia prodigus est multis utilis, quibus dat; avarus autem nulli, sed nec sibiipsi, ut dicitur in 4 Eth. * Tertiò, quia prodigalitas est facile sanabilis: & per hoc quod declinat ad ætatem senectutis, quæ est contraria prodigalitati: & per hoc quod pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, & sic pauper factus non potest in dando superabundare; & etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter similitudinem quam habet ad ipsam. Sed avarus non de facili sanatur, ratione * supradicta.

[* L. 4. c. 1. sa med. tom. 5.] [* In isto art. & q. prac art. 3. ad 3.]

Ad primum ergo dicendum, quòd differentia prodigi & avari non attenditur secundum hoc quod est peccare in seipsum & in alium. Nam prodigus peccat in seipsum, dum bona sua consumit unde vivere deberet: Peccat etiam in alterum, consumendo bona ex quibus aliis deberet providere. Et præcipuè hoc apparet in clericis, qui sunt dispensatores bonorum ecclesiæ, quæ sunt pauperum, quos defraudant, prodigè expendendo. Similiter etiam avarus peccat in alios, inquantum deficit in dationibus: Peccat etiam in seipsum, inquantum deficit in sumptibus. Unde dicitur Eccles. 6. *Vir cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei potestatem ut comedat ex eis.* Sed tamen in hoc superabundat prodigus, quia sic sibi, & quibusdam aliis nocet, quod tamen aliquibus prodest. Avarus autem nec aliis nec sibi prodest: quia non audet uti etiam ad suam utilitatem, bonis suis.

Ad secundum dicendum, quòd cum de vitiis communiter loquimur, judicamus de eis secundum proprias rationes ipsorum. Sicut circa prodigalitatem attendimus quod superfluè consumit divitias: circa avaritiam verò, quod superfluè eas retinet. Quod autem quis propter intemperantiam superfluè consumat, hoc jam nominat simul multa peccata. Unde * & tales prodigi sunt pejores, ut dicitur * in 4. Ethic. Quod autē illiberalis sive avarus abstineat ab accipiendis alienis, etsi in se laudabile videatur, tamen ex causa propter quam facit, vituperabile est; dum ideo non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare.

[* l. 4. c. 1. non multò post pr. tom. 5.]

Ad tertium dicendum, quòd omnia vitia prudentiæ opponuntur, sicut & omnes virtutes à prudentia diriguntur. Et ideo vitium ex hoc ipso quod opponitur soli prudentiæ, levius reputatur.

## Quæstio CXX.

*De Epiikeia seu æquitate, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de epiikeia.

§ Circa quam quæruntur duo.

§ Primò, utrum epiikeia sit virtus.

§ Secundò, utrum sit pars justitiæ.

### Quæstionis CXX, De Æquitate, Bifariam partitæ,

### Axioma.

1 *Epiikeia, seu æquitas est ¹ virtus ² justitiæ subjecta, quæ*
2 *humanorum actuum regula quædam existens, communem provehit utilitatem, atque justitiæ æquabilitatem (supplendo ex recta ratione, quod verbis scriptarum legum deest) tuetur.*

## Articulus Primus.

*Vtrum Epiikeia sit virtus.*

[Infr. qu. 128. a. 1. ad 6. Et 3. di. 37. ar. 4. cor. fin. & 5. Ethicor. lect. 19.]

Ad primum sic proceditur. Videtur quod epiikeia non sit virtus. Nulla enim virtus aufert aliā virtutem: Sed epiikeia aufert aliam virtutem; quia & tollit id quod justum est secundum legem, & opponi videtur severitati. Ergo epiikeia non est virtus.

§ 2. Præterea, Aug. dicit * in lib. de vera religione (cap. 31.) *In istis temporalibus legibus, quanquam de his homines judicent cùm eas instituunt, tamen cùm fuerint institutæ, & firmatæ, non licebit de ipsis judicare sed secundum ipsas*: Sed epiikeia videtur judicare de lege quando eam æstimat non esse servandam in aliquo casu: Ergo epiikeia magis est vitium quam virtus.

[* cap. 31. non remotè à fin. tom. 1.]

§ 3. Præterea, Ad epiikeiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut Philosophus dicit in 5. † Ethicor. Sed interpretari intentionem legislatoris, ad solum principem pertinet. Vnde Imperator dicit * in C. De Legibus & constitutionibus Princip. *Inter æquitatem jusque interpositam interpretationem nobis solis & oportet & licet inspicere.* Ergo actus epiikeiæ non est licitus: Ergo epiikeia non est virtus.

[† lib. 5. Eth. cap. 10. t. 5.] [* In Cod. lib. 1. tit. 14. l. Inter æquitatem.]

Sed contra est, quod Phil. in 5. Eth. (cap. 14. vel 16.) † ponit eam virtutem.

[† lib. 5. c. 10. t. 5.]

### Conclusio.

*Cùm epiikeia sit legum directiva, secundum quod justitiæ ratio & communis utilitas poscit, ipsa est quoque inter virtutes annumeranda.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, * cum de legibus ageretur (1. 2. qu. 96. art. 6.) quia humani actus de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quæ infinitis modis variari possunt: non fuit possibile aliquam regulam legis institui quæ in nullo casu deficeret: Sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes, quam tamen in aliquibus casibus servare est contra æqualitatem justitiæ, & contra commune bonum quod lex intendit. Sicut lex instituit quod deposita reddantur, quia hoc, ut in pluribus, justum est: Contingit tamen aliquando esse nocivum, putà, si furiosus deposuit gladium & eum reposcat dum est in furia. Vel si aliquis reposcat depositum ad patriæ impugnationem: In his ergo & similibus casibus malum est sequi legem positam: Bonum autem est prætermissis verbis legis, sequi id quod poscit justitiæ ratio, & communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epiikeia, quæ apud nos dicitur *æquitas*. Unde patet quod epiikeia est virtus.

[* 1. 2. q. 96. ar. 6.]

Ad primum ergo dicendum, quòd epiikeia non deserit justum simpliciter: sed justum quod est lege determinatum. Nec etiam opponitur severitati, quæ sequitur † veritatem legis in quibus oportet. Sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitiosum est. Unde dicitur * in Codice de legibus & constit. Princ. (ut sup.) *Non dubium est in legem committere eum, qui verba legis amplexus contra legislatoris nititur voluntatem.*

[† Alias verba.] [* lib. & tit. cit. in arg. cap. Non dubium est.]

Ad secundum dicendum, quòd ille de lege judicat, qui dicit eam non esse bene positam. Qui verò dicit verba legis non esse in hoc casu servanda: non judicat de lege, sed de aliquo particulari negotio quod occurrit.

Ad tertium dicendum, quòd interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet absque determinatione principis à verbis legis recedere. Sed in manifestis non est opus interpretatione, sed executione.

## Articulus II.

*Vtrum epiikeia sit pars justitiæ.*

[Sup. q. 80. ar. un. ad 5. Et 3. d. 33. q. 3. ar. 4. q. 5. con. & ad 5. & 5. Ethicor. lect. 16.]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod epiikeia non sit pars justitiæ. Vt enim ex supradictis patet (qu. 58. art. 5. 6. 7.) duplex est justitia, una particularis, alia legalis. Sed epiikeia non est pars justitiæ particularis: quia se extendit ad omnes virtutes, sicut & justitia legalis. Similiter etiam non est pars justitiæ legalis; quia operatur præter id quod lege positum est: Ergo videtur quod epiikeia non sit pars justitiæ.

[* qu. 58. art. 5. 6. & 7.]

§ 2. Præterea, Virtus principalior non assignatur virtuti minus principali, ut pars: Cardinalibus enim virtutibus, quasi principalibus, assignantur secundariæ virtutes, ut partes. Sed epiikeia videtur esse principalior virtus quàm justitia, ut ipsum nomen sonat: dicitur enim ab *epi*, quod est *suprà*: & *dikaion*, quod est justum: Ergo epiikeia non est pars justitiæ.

### Admonitio D. Hunnæi.

*Cùm (Epiikeia) Græcis sonet æquitatem, seu summi juris moderationem: rectius istud nomen ex præpositione epi, quæ*

in

*in compositione augendi vim habet, & vox icos, quæ par, decens, consentaneum significat, componi dicetur. Quia tamen nullum hoc in loco manuscriptum exemplar, quod nobis suffragaretur, inveniri potuit; nihil in textu Thomæ mutandum duximus.*

¶ 3. Præterea, Videtur quod epiikeia sit idem quod modestia. Nam ubi Apostolus ad Philip. 4. dicit *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus:* in Græco habetur *epiikeia*. Sed secundum Tullium (lib. 2. de invent. num.) * modestia est pars temperantiæ: Ergo epiikeia non est pars justitiæ.

* l. 2. de Invent. in fol. 4. ant. fin. l.

Sed contra est, quòd Philosoph. dicit in 5. † Ethic. quod *epiikeia est quoddam Iustum.*

† lib 5 c. 10. a me. tom. 5.

Conclusio.

*Epiikeia justitiæ ut generi subjicitur, estque humanorum actuum superior quædam regula, quippe quæ legalis justitia dirigitur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (q. 48.) virtus aliqua triplicem habet partem; scilicet partem subjectivã, partem integralem, & partem potentialem. Pars autem subjectiva est de qua essentialiter prædicatur totum: & est minus. Quod quidem contingit dupliciter: Quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus secundum unam rationem, sicut animal de equo & bove. Quandoque autem prædicatur secundum *prius & posterius*, sicut ens prædicatur de substantia, & accidente. Epiikeia ergo est pars justitiæ communiter dictæ, tanquam justitia quædam existens, ut Philos. dicit in * 5. Ethic. Unde patet, quod epiikeia est pars subjectiva justitiæ. Et de ea justitia dicitur per prius quam de legali: Nam legalis justitia dirigitur secundum epiikeiam. Unde epiikeia est quasi superior regula humanorũ actuũ.

* qu. 48.

* lib. 5. c. 10. 10. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd epiikeia correspondet propriè justitiæ legali, & quodammodo continetur sub ea, & quodammodo excedit eam. Si enim justitia legalis dicatur quæ optemperat legi, sive quantum ad verba legis, sive quantum ad intentionem legislatoris, quæ potior est, sic epiikeia est pars potior legalis justitiæ. Si verò justitia legalis dicatur solum quæ obtemperat legi secundum verba legis: sic epiikeia non est pars legalis justitiæ, sed est pars justitiæ communiter dictæ; divisa contra justitiam legalem, sicut excedens ipsam.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit 5. Ethic. *Epiikeia est melior quædam justitia*, scilicet legali, quæ observat verba legis. Quia tamen & ipsa est justitia quædam, non est melior omni justitia.

* lib. 5 c. 10. 10. 5.

Ad tertium dicendum, quòd ad epiikeiam pertinet aliquid moderari, scilicet observantiam verborum legis: Sed modestia quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam; putà, in incessu vel habitu, vel aliis hujusmodi. Potest tamen esse quod nomen epiikeiæ apud Græcos per quandam similitudinem transferatur ad omnes moderationes.

## QUÆSTIO CXXI.

*De pietate, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de dono correspondente justitiæ, scilicet de pietate.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum sit donum Spiritus sancti.

¶ Secundò, quid in beatitudinibus, & fructibus ei respondeat.

## QUÆSTIONIS CXXI,

### De Pietate,

In duas Quæstiunculas divisæ,

Axioma.

*Pietas (qua Deus ut pater benignus amatur, studioséque*
1 *colitur) Spiritus sancti* [1] *donum est, eique ex beatitudi-*
2 *nibus* [2] *secunda, ex fructibus autem bonitas atque benignitas directè, mansuetudo autem indirectè respondet.*

Articulus primus.

*Utrum pietas sit donum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd pietas non sit donum. Dona enim à virtutibus differunt, ut suprà habitum * est (1. 2. qu. 68. art. 1.) Sed pietas est quædam virtus, ut suprà dictum † est (qu. 101. art. 3.) Ergo pietas non est donum.

† di 23. q. 2. ar 1. quæst. 2. * 1. 2 q. 68. ar. 1. † q. 101. ar. 3. * 1. 2. q. 68. ar. 8. ibid. c. 6.

¶ 2. Præterea, Dona excellentiora sunt virtutibus, maximè moralibus, ut suprà habitum * est (1. 2. qu. 18. art. 8.) Sed inter partes justitiæ religio est potior pietate: si ergo aliqua pars justitiæ debeat poni donum, videtur quod magis religio debeat esse donum, quam pietas.

¶ 3. Præterea, Dona manent in patria, & actus donorum, ut suprà habitum † est (1. 2. q. 68. a. 6.) Sed actus pietatis non potest manere in patria. Dicit enim Greg. in * 1. Moral. (cap. 12. vel 15.) quod *pietas cordis viscera misericordiæ operibus replet.* Et sic non erit in patria, ubi nulla erit miseria. Ergo pietas non est donum.

† Ibid. art. 6. * lib. 1. c. 22. parum ante med.

Sed contra est, quòd Isaiæ 11. ponitur inter dona.

Conclusio.

*Pietas secundum quam Deo, ut patri cultum & debitum exhibemus officium ex Spiritus sancti instinctu, est donum Spiritus sancti.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum † est (1. 2. q. 69. a. 1. & 3.) dona Spiritus sancti sunt quædam habituales animæ dispositiones, quibus est promptè mobilis à Spiritu sancto. Inter cætera autẽ movet nos Spiritus sanctus ad hoc quod affectũ quendam filialem habeamus ad Deum: secundum illud Rom. 8. *Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba pater.* Et quia ad pietatem propriè pertinet officium & cultum patri exhibere: consequens est quod pietas, secundum quam cultum & officium exhibemus Deo, ut patri per instinctum Spiritus sancti, sit Spiritus sancti donum.

† 1. 2. q. 69 art. 1. & 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd pietas quæ exhibet patri carnali officium & cultum, est virtus: Sed pietas quæ est donum, hoc exhibet Deo ut patri.

Ad secundum dicendum, quòd exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, est excellentius quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas quæ est virtus. Sed exhibere cultum Deo ut patri, est adhuc excellentius, quam exhibere cultum Deo ut creatori, & domino. Unde religio est potior pietatis virtute: sed pietas secundum quod est donum, est potior religione.

Ad tertium dicendum, quòd sicut per pietatem quæ est virtus, exhibet homo officium & cultum non solum patri carnali, sed etiam omnibus sanguine junctis, secundum quod pertinet ad patrem; ita etiam pietas secundum quod est donum, non solùm exhibet cultum & officium Deo, sed etiam omnibus hominibus inquantum pertinent ad Deum. Et propter hoc, ad ipsam pertinet *honorare sanctos, non contradicere scripturæ sive intellectæ, sive non intellectæ*, sicut Aug. dicit * in secundo lib. de doct. Christ. (c. 7.) Ipsa etiam ex consequenti subvenit in miseria constitutis. Et quamvis iste actus non habeat locũ in patria, præcipuè post diem judicij: habebit tamen locum præcipuus actus ejus, qui est revereri Deum affectu filiali: quod præcipuè tunc erit, secundum illud Sap. 5. *Ecce quomodo computati sunt inter filios Dei.* Erit etiam mutua honoratio sanctorum adinvicem. Nunc autem ante diem judicij miserentur sancti etiam eorum qui in statu hujus miseriæ vivunt.

* l. 2. c. 7. in pr. t. 3.

Articulus II.

*Utrum dono pietatis respondeat secunda beatitudo; scilicet, Beati mites.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd dono pietatis non respondeat secunda beatitudo; scilicet, *Beati mites:* Pietas enim est donum respondens justitiæ, ad quam magis pertinet quarta beatitudo, scilicet *Beati qui esuriunt, & sitiunt justitiam.* Vel etiam quinta beatitudo, videlicet: *Beati misericordes:* quia, ut dictum * est (art. 1.) opera misericordiæ pertinent ad pietatem. Non ergo secunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

Sup. 4. 8 1 a. 9. ad 2. 1. 2 q. 69. a. 3. ad 3. Et 3. d. 3. 3. q. 1. a. 4. col. fin. & art. 6. co. Et Matth. 5. col. 7. * Ar. pra.

¶ 2. Præterea, Donum pietatis dirigitur dono scientiæ, quod adjungitur in connumeratione donorum Isaiæ 11. Ad idem autem se extendunt dirigens & exequens. Cùm ergo ad scientiam pertineat tertia beatitudo, scilicet, *Beati qui lugent*, videtur quòd non pertineat ad pietatem secunda beatitudo.

¶ 3. Præterea, Fructus respondent beatitudinibus & donis, ut suprà habitum † est (qu. 70. art. 2.) Sed inter fructus bonitas & benignitas magis videntur convenire cum pietate, quam mansuetudo, quæ pertinet ad mititatem: Ergo secunda beatitudo non respondet dono pietatis.

† qu. 70. art. 1.

Sed contra est, quod Aug. † dicit lib. de sermone domini in monte (lib. 1. cap. 1.) *Pietas congruit mitibus.*

† l. 1. c. 1. ant. med. tom. 4.

Conclusio.

*Dono pietatis si eam convenientiam quæ est ex parte ordinis, respiciamus, respondet secunda beatitudo, qua mites beati pronuntiantur: secundum eam convenientiam verò quæ est ex propria ratione doni & beatitudinis, pietati respondet quarta & quinta beatitudo.*

Respondeo dicendum, quòd in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia potest attendi. Una quidem secundum rationem ordinis, quam videtur Aug. * fuisse secutus. Unde primam beatitudinem attribuit infimo dono scilicet timoris: secundam autem: scilicet *Beati mites*, attribuit pietati, & sic de aliis. Alia convenientia potest attendi secundum propriam rationem doni & beatitudinis; Et secundum hoc oportet adaptare beatitudines donis secundum objecta, & actus: Et ita pietati magis respondet quarta & quinta beatitudo, quam secunda. Secunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, inquantum scilicet per mansuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis. Et per hoc patet responsio Ad primum.

* lib. 1. de ser. dom. in monte c. 9. to. 4.

Ad secundum dicendum, quòd secundum proprietatem beatitudinum & donorum, oportet quod eadem beatitudo respondeat scientiæ & pietati, sed secundum rationem ordinis diversæ beatitudines eis adaptantur; observata tamen aliquali convenientia, ut suprà dictum * est.

* In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd bonitas, & benignitas in fructibus directè attribui possunt pietati: Mansuetudo autem indirectè, inquantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum † est.

† In cor. ibid.

## QUÆSTIO CXXII.

*De Præceptis justitiæ, in sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de præceptis justitiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primò, utrum præcepta Decalogi sint præcepta justitiæ.

¶ Secundò, de primo præcepto decalogi.

¶ Tertiò, de secundo.

¶ Quartò, de tertio.

¶ Quintò, de quarto.

¶ Sexto, de aliis sex.

## QUÆSTIONIS CXXII,

### De præceptis decalogi, quæ eadem sunt Iustitiæ præcepta,

In sex partes divisæ,

Axioma.

1 [1] *Omnia decalogi præcepta ad justitiam stabiliendam & animis hominum inserendam pertinent, quorum tribus*

religio

*religio erga Deum, quarto pietas in parentes: septem vero reliquis ea justitia quæ ad omnes pertinet, præcipitur, cunctaque optimo, convenientissimóque digesta sunt*
2 *ordine.* Duobus, *enim primis impedimenta honoris*
3 *divini tolluntur,* 4 *tertiò divini nominis cultus statui-*
4 *tur,* 5 *quartò parentum honor præscribitur,* 6 *reliquis*
5 *verò sex, id justitiæ genus, quod tranquillam hominum*
6 *societatem æquabili jure inter omnes constituendo efficit atque conservat, imperatur.*

### ARTICULUS I.

*Utrum præcepta decalogi sint præcepta justitiæ.*

Supr. qu. 56. art. 1. ad 1. & q. 2. & q. 140. a. 1. ad 3. & q. 148. a. 2. ad 1. & 1. 2. q. 99. a. 5. ad 1. & q. 100. ar. 2. cor. & art. 3. ad 3.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod præcepta decalogi non sint præcepta justitiæ. Intentio enim legislatoris est *cives facere virtuosos secundum omnem virtutem*, ut dicitur * in 2. Ethic. (cap. 1.) unde & 5. Ethic. dicitur (cap. 2. vel 3.) quod *lex præcipit de omnibus actibus virtutum omnium.* Sed præcepta decalogi sunt prima principia totius divinæ legis: Ergo præcepta decalogi non pertinent ad solam justitiam.

* l. 2. c. 1. & l. 5. c. 1. & 2. tom. 5.
† 1. 2. q. 99. ar. 4.
* 1. 2. q. 100. a. 3.

¶ 2. Præterea, Ad justitiam videntur pertinere præcipuè præcepta judicialia, quæ contra moralia dividuntur, ut suprà habitum † est (1. 2. qu. 99. art. 4.) Sed præcepta decalogi sunt præcepta moralia, ut ex dictis * patet (1. 2. qu. 100. art. 3.) Ergo præcepta decalogi non sunt præcepta justitiæ.

¶ 3. Præterea, Lex præcipuè tradit præcepta de actibus justitiæ pertinentibus ad bonũ cõmune: putà de officiis publicis, & aliis hujusmodi. Sed de his nõ fit mentio in præceptis decalogi. Ergo videtur quod præcepta decalogi nõ pertineãt propriè ad justitiã.

¶ 4. Præterea, Præcepta decalogi distinguuntur in duas tabulas, secundum dilectionem Dei & proximi: quæ pertinent ad virtutem charitatis. Ergo præcepta decalogi magis pertinent ad charitatem, quam ad justitiam.

SED CONTRA est, quod justitia sola videtur esse virtus per quam ordinamur ad alterum: Sed per omnia præcepta decalogi ordinamur ad alterum, ut patet discurrenti per singula: Ergo omnia præcepta decalogi pertinent ad justitiam.

CONCLUSIO.

*Omnia præcepta decalogi ad justitiam pertinent.*

RESPONDEO dicendum, quòd præcepta decalogi sunt prima principia legis, & quibus statim ratio naturalis assentit sicut manifestissimis principiis. Manifestissimè autem ratio debiti (quæ requiritur ad præceptum) apparet in justitia, quæ est ad alterum: quia in his quæ sunt ad seipsum videtur primo aspectu quod homo sit sui dominus, & quod liceat ei facere quodlibet. Sed in his quæ sunt ad alterum, manifestè apparet quod homo est alteri obligatus ad reddendum ei quod debet. Et ideo præcepta decalogi oportuit ad justitiam pertinere. Unde tria prima præcepta sunt de actibus religionis, quæ est potissima pars justitiæ: Quartum autem præceptum est de actibus pietatis, quæ est pars justitiæ secunda: Alia verò sex dantur de actibus justitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenditur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd lex intendit omnes homines facere virtuosos, sed ordine quodã, ut scilicet prius tradat eis præcepta de his in quibus est manifestior ratio debiti, ut dictum est.*

* In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd judicialia præcepta sunt quædam determinationes moralium præceptorũ, prout ordinantur ad proximũ: sicut & cæremonialia sunt quædam determinationes præceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum. Unde neutra præcepta continentur in decalogo: sunt tamen determinationes præceptorum decalogi: & sic ad justitiam pertinent.

AD TERTIUM dicendum, quòd ea quæ pertinent ad bonum commune oportet diversimodè dispensari, secundum hominum diversitatem: & ideo non fuerunt ponenda inter præcepta decalogi, sed inter præcepta judicialia.

AD QUARTUM dicendum, quod præcepta decalogi pertinent ad charitatem sicut ad finem, secundum illud primæ ad Timoth. 1. *Finis præcepti est charitas.* Sed ad justitiam pertinent, inquantum immediatè sunt de actibus justitiæ.

### ARTICULUS II.

*Utrum primum præceptum decalogi convenienter tradatur.*

1. 2. qu. 100. a. 6. & 7. Et 3 dist. 36. art. 2.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod primum præceptum decalogi inconvenienter tradatur. Magis enim homo est obligatus Deo quam patri carnali, secundum illud ad Heb. 12. *Quanto magis obtemperabimus patri spirituum, & vivemus:* Sed præceptum pietatis qua honoratur pater, ponitur affirmativè, cum dicitur: *Honora patrem tuum & matrem tuam:* Ergo multò magis primum præceptum religionis, qua honoratur Deus debuit proponi affirmativè: præsertim cum affirmatio naturaliter sit prior negatione.

¶ 2. Præterea, Primum præceptum decalogi ad religionẽ pertinet, ut dictum * est (art. 1.) Sed religio cum sit una virtus habet unum actum: In primò autem præcepto prohibentur tres actus. Nam primò dicitur: *Non habebis Deos alienos coram me.* Secundò dicitur. *Non facies tibi sculptile.* Tertiò verò, *Non adorabis ea neque coles.* Ergo inconvenienter traditur primum præceptum.

* Art. præc.

¶ 3. Præterea, Aug. * dicit in lib. de decem chordis (cap. 9.) quod *per primum præceptum excluditur vitium superstitionis.* Sed multæ sunt aliæ noxiæ superstitiones præter idololatriam, ut suprà dictum † est [qu. 92. art. 2.] Insufficienter ergo prohibetur idololatria.

* cap. 9. ante med. tom. 9.
† qu. 92. art. 2.

IN CONTRARIUM est scripturæ auctoritas [Exod. 20.]

CONCLUSIO.

*Conveniens fuit ut homini in divina lege instituendo, primo loco traderetur illud ex decalogi præceptis præceptum, quo falsorum deorum excluderetur cultus.*

RESPONDEO dicendum, quòd ad legem pertinet facere homines bonos: Et ideo oportet præcepta legis ordinari secundum ordinem generationis; qua scilicet fit homo bonus. In ordine autem generationis duo sunt attendenda. Quorum primum est, quod prima pars primo constituitur: Sicut in generatione animalis primo generatur cor, & in domo primo ponitur fundamentum. Et in bonitate animæ, prima pars est bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene utitur qualibet alia bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad objectum suum quod est finis: Et ideo, in eo qui erat per legem instituendus ad virtutem, primo oportuit quasi jacere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debitè ordinatur in Deum, qui est ultimus finis humanæ voluntatis. Secundò attendendum est in ordine generationis, quod primo contraria & impedimenta tolluntur. Sicut agricola primo purgat agrum, & postea projicit semina: secundum illud Hier. 4. *Novate vobis novale, & nolite serere super spinas.* Et ideo, circa religionem primo homo erat instituendus ut impedimenta veræ religionis excluderet: Præcipuum autem impedimentum religionis est, quod homo falso Deo inhæreat, secundum illud Matth. 6. *Non potestis Deo servire; & mammona:* & ideo in primo præcepto legis excluditur cultus falsorum deorum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd etiam circa religionem ponitur unum præceptum affirmativum, scilicet, *memento ut diem sabbathi sanctifices.* Sed erant præmittenda præcepta negativa quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione; tamen in via generationis, negatio qua removentur impedimenta, est prior, ut dictum * est: Et præcipuè in rebus divinis, in quibus negationes præferuntur affirmationibus propter insufficientiam nostram, ut Dion. dicit † 2. Cæl. hierar.

* In cor. art.
† c. 2 parum ante med.

AD SECUNDUM dicendum, quod cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos observabatur. Quidam enim quasdam creaturas pro diis colebant, absque institutione imaginum. Unde Varro dicit, quod *antiqui Romani diu sine simulacris deos coluerunt.* Et hic cultus prohibetur primò cùm dicitur: *Non habebis deos alienos.* Apud alios autem erat cultus falsorum deorum sub quibusdam imaginibus. Et ideo opportunè prohibetur etiam ipsarum imaginum institutio, cum dicitur; *Non facies tibi sculptile.* Et ipsarum imaginum cultus, cum dicitur, *Non coles ea,* &c.

AD TERTIUM dicendum, quod omnes aliæ superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum dæmonibus inito, tacito vel expresso. Et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur: *Non habebis deos alienos.*

### ARTICULUS III.

*Utrum secundum præceptum decalogi convenienter tradatur.*

Locis supra ar. 1. inductis.
† Gloss. interl. ibid.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd secundum præceptum decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim præceptum. *Non assumes nomen Dei tui in vanum,* sic exponitur in † Gloss. Exod. 20. *Non existimes creaturam esse filium Dei.* Per quod prohibetur error contra fidem. Et Deut. 5. exponitur, *Non assumes nomen Dei tui in vanum;* scilicet *nomen Dei ligno vel lapidi attribuendo*, per quod prohibetur falsa confessio, quæ est actus infidelitatis sicut & error. Infidelitas autem est prior superstitione, sicut & fides religione. Ergo hoc præceptum debuit præmitti primo, in quo prohibetur superstitio.

¶ 2. Præterea, Nomen Dei ad multa assumitur, sicut ad laudandum, ad miracula faciendum, & universaliter ad omnia quæ dicuntur vel fiunt à nobis: secundum illud ad Col. 3. *Omne quodcunque facitis in verbo vel opere, in nomine Domini facite.* Ergo præceptum quo prohibetur nomen Dei assumi in vanum, videtur universalius esse, quàm præceptum quo prohibetur superstitio. & ita debuit ei præmitti.

¶ 3. Præterea, Exod. 20. exponitur illud præceptum: *Non assumes nomen Dei tui in vanum,* jurando, scilicet pro nihilo. Unde videtur per hoc prohiberi *vana juratio*, quæ scilicet est sine judicio. Sed multo gravior est *falsa juratio* quæ est sine veritate; & *injusta juratio*, quæ est sine justitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

¶ 4. Præterea, Multo gravius peccatum est blasphemia, vel quidquid fiat verbo vel facto in contumeliam Dei, quam perjurium. Ergo blasphemia & alia hujusmodi debuerunt magis per hoc præceptum prohiberi.

¶ 5. Præterea, Multa sunt Dei nomina: Ergo non debuit indeterminatè dici, *Non assumes nomen Dei tui in vanum.*

SED IN CONTRARIUM est auctoritas scripturæ (ut jam suprà.)

CONCLUSIO.

*Quum unum impedimentum religionis, videlicet superstitionis vitium primo præcepto sublatum sit, convenienter secundo præcepto, quod est de non assumendo nomine Dei in vanum, alterum religionis impedimentum, videlicet Dei contemptus, tollitur.*

RESPONDEO dicendum, quòd oportet prius impedimenta veræ religionis excludere, in eo qui instruitur ad virtutem, quàm eum in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter: Uno modo, per excessum, quando scilicet id quod est religioni, alteri indebitè exhibetur, quod pertinet ad superstitionem. Alio modo, quasi per defectum reverentiæ: cum scilicet Deus contemnitur: quod pertinet ad vitium irreligiositatis,

ut

ut suprà habitum * est (qu. 97.) Superstitio autem impedit religionem, quantum ad hoc ne suscipiatur Deus ad colendum. Ille autem cujus animus implicatus est alicui cultui indebito, non potest simul debitum Dei cultum suscipere: secundum illud Isa. 28. *Coangustatum est stratum, ita ut alter decidat*, scilicet Deus verus vel falsus, è corde hominis: & *pallium breve utrumque operire non potest*. Per irreligiositatem autem impeditur religio, quantum ad hoc ne Deus, postquam susceptus est, honoretur. Prius autem est Deum suscipere ad colendum quàm eum susceptum honorare. Et ideo præmittitur præceptum quo prohibetur superstitio, secundo præcepto, quo prohibetur perjurium, ad irreligiositatem pertinens.

* q. 97. in divisione q. & in sequent.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illæ expositiones sunt mysticæ: Literalis autem expositio est quæ habetur Deut. 5. *Non assumes nomen Dei tui in vanum, scilicet jurando pro re quæ non est.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd non prohibetur quælibet assumptio divini nominis per hoc præceptum: sed propriè illa qua assumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum juramenti, quia ista assumptio divini nominis est frequentior apud homines. Potest tamen ex consequenti intelligi, quod per hoc prohibeatur omnis inordinata divini nominis assumptio. Et secundum hoc procedunt illæ expositiones de quibus suprà dictum * est.

* In corp. hujus a.

AD TERTIUM dicendum, quòd pro nihilo jurare dicitur ille qui jurat pro eo quod non est: quod pertinet ad falsam jurationē, quæ principaliter *perjurium* nominatur, ut suprà dictum * est. Quando enim aliquis falsum jurat, tunc juratio est vana secundū seipsam, quia non habet firmamentum veritatis: Quando autem aliquis jurat sine judicio, ex aliqua levitate, si verum jurat, non est ibi vanitas ex parte ipsius juramenti, sed solum ex parte jurantis.

* qu. 98. a. 1. ad 3.

AD QUARTUM dicendum, quòd sicut eis qui instituuntur in aliqua scientia, primò proponuntur quædam cōmunia documenta: ita etiam lex quæ instituit hominem ad virtutem in præceptis decalogi, quæ sunt prima, proposuit ea vel prohibendo, vel mandando, quæ cōmunius in cursu vitæ humanæ solent accidere. Et ideo inter præcepta decalogi prohibetur perjuriū, quod frequentius accidit quàm blasphemia, in quam homo rarius prolabitur.

AD QUINTUM dicendum, quod nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei significatæ, quæ est una: Non autem ratione vocum significantium, quæ sunt multæ. Et ideo singulariter dixit, *Non assumes nomen Dei tui in vanum*: quia non differt per quodcunque nomen Dei perjurium committatur.

## ARTICULUS IV.

*Utrum tertium decalogi præceptum convenienter tradatur, scilicet de sanctificatione sabbathi.*

2. q. 100. a. 5. ad 2. & q. 102. ar. 4. ad 10. Et 3. d. 37. a. 5. Et Isa. 30. co. 1. fi. Et Iob. 1. col. 2. fin. & Col. 2. lect. 4. col. 1. fin. * c. 13. l. 7. in Luc. in cap. de curatione mulieris circa med. tom. 5. † 1. 2 qu. 101. a. 4.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter tertium præceptum decalogi tradatur, scilicet de sanctificatione sabbathi. Hoc enim præceptum spiritualiter intellectum, est generale. Dicit enim Ambros. * super illud Luc. 13. *Archisynagogus indignans quod sabbatho curasset*, dicit Beda, *Lex (inquit) in sabbatho non hominem curare, sed servilia opera facere, id est peccatis gravari, prohibet.* Secundum autem literalem sensum est præceptū cæremoniale. Dicitur enim Exod. 31. *Videte ut sabbathum meū custoditatis, quia signū est inter me & vos in generationibus vestris.* Præcepta autē decalogi sunt præcepta spiritualia, & sunt præcepta moralia. Inconvenienter ergo ponitur inter præcepta decalogi.

¶ 2. Præterea, Cæremonialia legis præcepta continent *sacra, sacrificia, Sacramenta, & observantias*, ut suprà habitum † est. Ad *sacra* autem pertinebant non solum sacri dies, sed etiam sacra loca, & sacra vasa, & alia hujusmodi. Similiter etiam erant multi sacri dies præter sabbathum. Inconveniens est ergo quod prætermissis aliis omnibus cæremonialibus, de sola observantia sabbathi fiat mentio.

¶ 3. Præterea, Quicunque transgreditur præceptum decalogi peccat: Sed in veteri lege aliqui transgredientes observantiam sabbati non peccabant; sicut circumcidentes pueros octava die; & sacerdotes in templo sabbathis operantes; & Helias cum quadraginta diebus pervenisset ad montem Dei Oreb, consequens est quod in sabbatho itineravit (ut legitur 3. Reg. 19.) Similiter etiam sacerdotes dum septem diebus circumferrent arcam Domini: ut legitur Iosue 6. intelliguntur eam die sabbathi circumtulisse. Dicitur etiam Luc. 13. *Nonne unusquisque vestrum sabbatho solvit bovem suum aut asinum, & ducit adaquare?* Ergo inconvenienter ponitur inter præcepta decalogi.

¶ 4. Præterea, Præcepta decalogi sunt etiam in nova lege observanda: Sed in lege nova non servatur hoc præceptum, nec quantum ad diem sabbathi, nec quantum ad diem Dominicam; in qua & cibi coquuntur, itinerantur, & piscantur homines; & alia multa hujusmodi faciunt. Ergo inconvenienter traditur præceptum de observatione sabbathi.

SED CONTRA est scripturæ auctoritas (Exod. 21.)

### CONCLUSIO.

*Conveniens fuit, postquam primo & secundo legis præcepto homo à contrariis religionis amotus fuerat, ut tertio præcepto, quod est de sanctificando sabbatho, in vera religione, quantum ad exteriorem Dei cultum attinet, fundaretur.*

RESPONDEO dicendum, quòd remotis impedimentis veræ religionis per primum & secundum præceptum decalogi, ut suprà dictum * est (art. 2. & 3.) consequens fuit ut tertium præceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur: Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. Sicut autem scriptura divina traditur nobis sub aliquibus corporalium rerum similitudinibus; ita cultus exterior Deo exhibetur per aliquod sensibile signum. Et quia ad interiorem cultum, qui consistit in oratione, & devotione, magis inducitur homo ex interiori Spiritus sancti instinctu, præceptū legis dandum fuit de exteriori cultu, secundum aliquod sensibile signum. Et quia præcepta decalogi sunt quasi quædam prima & communia legis principia, ideo in tertio præcepto decalogi, præcipitur exterior Dei cultus sub signo communis beneficij quod pertinet ad omnes; scilicet ad repræsentandum opus creationis mundi, à quo requievisse dicitur Deus septima die: In cujus signum dies septima mandatur sanctificanda, id est deputanda ad vacandum Deo. Et ideò Exod. 20. præmisso præcepto de sanctificatione sabbathi, assignatur ratio: *quia sex diebus fecit Deus cælum & terram, & in septima die requievit.*

* Art. 2. & 3. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd præceptum de sanctificatione sabbathi literaliter intellectum, est partim morale, partim autem cæremoniale. Morale quidem, quantum ad hoc quòd homo deputet aliquod tempus vitæ suæ ad vacandum divinis. Inest enim homini naturalis inclinatio ad hoc quòd cuilibet rei necessariæ deputetur aliquod tempus; sicut corporali refectioni, somno, & aliis hujusmodi. Unde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen naturalis rationis aliquod tempus deputat homo. Et sic, habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit sub præcepto morali. Sed inquantum in hoc præcepto determinatur speciale tempus, in signum creationis mundi, sic est præceptum cæremoniale. Similiter etiam cæremoniale est secundum allegoricam significationem, prout fuit signum quietis Christi in sepulchro, quæ fuit septima die. Et similiter secundum moralem significationem prout significat cessationem ob omni actu peccati, & quietem mentis in Deo. Et secundum hoc quodammodo est præceptum generale. Similiter etiam cæremoniale est secundum significationem anagogicam, prout scilicet præfigurat quietem fruitionis Dei, quæ erit in patria. Unde præceptum de sanctificatione sabbathi ponitur inter præcepta decalogi, inquantum est præceptum morale, non inquantum est cæremoniale.

AD SECUNDUM dicendum, quod aliæ cæremoniæ legis sunt signa aliquorum particularium effectuum Dei: Sed observatio sabbathi est signum generalis beneficij, scilicet productionis universæ creaturæ. Et ideo convenientius debuit poni inter præcepta generalia decalogi, quàm aliquid aliud cæremoniale legis.

AD TERTIUM dicendum, quòd in observantia sabbathi duo sunt consideranda: Quorum unum est sicut finis; Et hoc est ut homo vacet rebus divinis: quod significatur in hoc quod dicit; *Memento ut diem sabbathi sanctifices.* Illa enim dicuntur sanctificari in lege, quæ divino cultui applicantur. Aliud autem est cessatio operum, quæ significatur cùm subditur, *Septima die Domini Dei tui non facies omne opus.* Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur Levit. 23. *Omne opus servile non facietis in eo.* Opus autem servile dicitur à servitute: Est autem triplex servitus. Una quidem, qua homo servit peccato, secundum illud (Ioan. 8.) *Qui facit peccatum, servus est peccati.* Et secundum hoc, omne opus peccati dicitur *servile*. Alia verò servitus est, qua homo servit homini. Est autem homo alterius servus, non secundum mentem, sed secundum corpus, ut suprà habitum * est (qu. 104. art. 5. & 6.) Et ideo opera servilia secundum hoc dicuntur opera corporalia, in quibus unus homo alteri servit. Tertia autem est servitus Dei: Et secundum hoc, opus servile posset dici opus latriæ, quod pertinet ad Dei servitium. Si autem sic intelligatur *opus servile*, non prohibetur in die sabbathi; quia hoc esset contrarium fini observationis sabbathi. Homo enim ad hoc ab aliis operibus abstinet in die sabbathi, ut vacet operibus ad Dei servitium pertinentibus. Et inde est, quòd, sicut dicitur Ioan. 7. *circumcisionem homo accipit in sabbatho, ut non solvatur lex Moysi.* Inde etiam est quòd sicut dicitur Matth. 12. *Sabbatho Sacerdotes in templo sabbathum violant* (id est corporaliter in sabbatho operantur) *& sine crimine sunt.* Et sic etiam Sacerdotes in sabbatho circunferentes arcam, non transgrediebantur præceptum de sabbathi observatione. Similiter etiam, nullius spiritualis actus exercitium est contra observantiam sabbathi, putà si quis doceat verbo vel scripto. Unde Num. 28. dicitur Gloss. quod *fabri & hujusmodi artifices otiantur in die sabbathi: Lector autem divinæ legis, vel doctor, ab opere suo non desinit: nec tamen contaminatur sabbathum, sicut sacerdotes in templo sabbathum violant, & sine crimine sunt.* Sed illa opera servilia quæ dicuntur servilia primo vel secundo modo, contrariantur observantiæ sabbathi, inquantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia magis homo impeditur à rebus divinis per opus peccati, quàm per opus licitum, quamvis sit corporale, ideo magis contra hoc præceptum agit qui peccat in die festo, quam qui aliud corporale opus licitum facit. Unde August. dicit in lib. * de decem chordis. *Melius faceret Iudæus in agro suo aliquid utile, quam si in theatro seditiosus existeret. Et melius fœminæ eorum die sabbathi lanam facerent, quàm quod tota die in neomeniis suis impudicè saltarent.* Non autem qui peccat venialiter in sabbatho, contra hoc præceptum facit: quia peccatum veniale non excludit sanctitatem. Opera etiam corporalia ad spiritualem Dei cultum non pertinentia, intantum *servilia* dicuntur, inquantum propriè pertinent ad servientes: Inquantum verò sunt communia & servis & liberis, *servilia* non dicuntur. Quilibet autem tam servus quam liber tenetur in necessariis providere, non tantum sibi, sed etiam proximo,

* q. 104. art. 5. & art. 6. ad 1. arg.

* Cap. 3. ante med. tom. 9.

proximo, præcipuè quidem in his quæ ad salutem corporis pertinent, secundum illud Prov.24. *Erue eos qui ducuntur ad mortem*; Secundariò autem etiam in damno rerum vitando, secundum illud Deut.22. *Non videbis bovem fratris tui, aut ovem errantem, & præteribis: sed reduces fratri tuo.* Et ideo opus corporale pertinens ad conservandam salutem proprii corporis, non violat sabbathum. Non enim est contra observantiam sabbathi quòd aliquis comedat, & alia hujusmodi faciat, quibus salus corporis conservatur. Et propter hoc Machabæi non polluerunt sabbathum, pugnantes ad sui defensionem die sabbathi; ut legitur primi Machab.2. Similiter etiam nec Helias fugiens à facie Iezabel in die sabbathi. Et propter hoc etiam dominus Matthæi 12. excusat discipulos suos qui colligebant spicas in die sabbathi, propter necessitatem quam patiebantur. Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad salutem corporalem alterius, non est contra observantiam sabbathi. Unde dicitur Ioannis 7. *Mihi indignamini; quia totum hominem salvum feci in sabbatho*: Similiter etiam opus corporale quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat sabbathum. Unde dicit Dominus Matthæi 12. *Quis erit ex vobis homo qui habet unam ovem, &c. si ceciderit sabbatho in foveam, nonne tenebit & levabit eam.*

Ad quartum dicendum, quòd observantia diei Dominicæ in nova lege succedit observantiæ sabbathi, non ex vi præcepti legis, sed ex constitutione Ecclesiæ & consuetudine populi Christiani. Nec enim hujusmodi observatio est figuralis, sicut fuit observatio sabbathi in veteri lege. Et ideo non est ita arcta prohibitio operandi in die Dominica, sicut in die sabbathi; sed quædam opera conceduntur in die Dominica, quæ in die sabbathi prohibebantur; sicut decoctio ciborum, & alia hujusmodi. Et etiam in quibusdam operibus prohibitis facilius, propter necessitatem, dispensatur in nova, quàm in veteri lege: quia figura pertinet ad protestationem veritatis, quam nec in modico præterire oportet. Opera autem secundum se considerata immutari possunt pro loco & tempore.

## Articulus V.

*Utrum convenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum.*

3.di.37. 42.q.2. AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum: Hoc enim est præceptum quod pertinet ad pietatem: Sed sicut pietas est pars justitiæ, ita etiam observantia, & gratia, & alia de quibus

* q.101. & 102. dictum * est (q.101. & 102.) Ergo videtur, quod non debuit dari speciale præceptum de pietate, cùm de aliis non detur.

¶ 2. Præterea, Pietas non solùm exhibet cultum parentibus, sed etiam patriæ, & aliis sanguine conjunctis, & patriæ benevolis, ut supra dictum † est (q.101. art.1.) Inconvenienter ergo in

† q.101. art.1. hoc quarto præcepto fit mentio solùm de honoratione patris & matris.

¶ 3. Præterea, Parentibus non solum debetur honoris reverentia, sed etiam sustentatio: Ergo insufficienter sola parentum honoratio præcipitur.

¶ 4. Præterea, contingit quandoque quod hi qui honorant parentes, citò moriuntur; & econtrario qui parentes non honorant, diu vivunt. Inconvenienter ergo additur huic præcepto hæc promissio, *ut sis longævus super terram.*

Sed in contrarium est, Sacræ scripturæ auctoritas (Exod.20.)

### Conclusio.

*Post præcepta ordinantia nos in Deum qui est universale nostri esse principium, convenienter subjicitur præceptum de parentum (qui particulare nostri esse sunt principium) honoratione.*

Respondeo dicendum, quod præcepta decalogi ordinantur ad dilectionem Dei & proximi: Inter proximos autem maximè obligamur parentibus: Et ideo immediatè post præcepta ordinantia nos in Deum, ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui sunt particulare principium nostri esse, sicut Deus est universale principium. Et sic est quædam affinitas hujus præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

* q.101. art.1. Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra * dictum est (q.101. art.1. & 2.) pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet: Et ideo inter præcepta decalogi, quæ sunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quàm ad alias partes justitiæ, quæ respiciunt aliquod debitum speciale.

Ad secundum dicendum, quod per prius aliquid debetur parentibus, quam patriæ & consanguineis; quia per hoc quod sumus nati à parentibus, pertinent ad nos & consanguinei & patria. Et ideo, cùm præcepta decalogi sint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes, quam ad patriam vel ad alios consanguineos. Nihilominus tamen in hoc præcepto quod est de honoratione parentum, intelligitur mandari quidquid pertinet ad reddendum debitum cuicunque personæ, sicut secundarium includitur in principali.

Ad tertium dicendum, quòd parentibus, inquantum hujusmodi, debetur reverentiæ honor: Sed sustentatio & alia hujusmodi debentur eis ratione alicujus accidentis: putà, inquantum sunt

* q.101. art.2. indigentes, vel servi, vel aliquid hujusmodi, ut suprà dictum * est (q.101. art.2.) Et quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens; ideo inter prima etiam præcepta legis, quæ sunt præcepta decalogi, specialiter præcipitur honoratio parentum; in qua, sicut in quodam principali, intelligitur mandari & sustentatio, & quidquid aliud parentibus debetur.

Ad quartum dicendum, quod longævitas promittitur honorantibus parentes, non solum quantum ad futuram vitam, sed etiam quantum ad præsentem, secundum illud Apostoli primæ ad Timot.4. *Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitæ quæ nunc est, & futuræ.* Et hoc rationabiliter. Qui enim est gratus beneficio, meretur secundum quandam congruentiam, ut sibi beneficium conservetur: Propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitæ corporalis, post Deum, à parentibus habemus: Et ideo, ille qui honorat parentes, quasi beneficio gratus meretur vitæ conservationem, qui autem non honorat parentes, tanquam ingratus meretur vita privari. Quia tamen præsentia bona vel mala non cadunt sub merito vel demerito, nisi inquantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum † est (1.2. q.114. art.12.) ideo quandoque se- † 1.2.q. 114.a.10.
cundum occultam rationem divinorum judiciorum, quæ maximè futuram remunerationem respiciunt, aliqui qui sunt pii in parentes, citius vita privantur, alii vero qui sunt impii in parentes, diutius vivunt.

## Articulus VI.

*Utrum alia sex præcepta decalogi convenienter tradantur.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd alia sex præcepta decalogi inconvenienter tradantur: Non enim sufficit ad salutem quod aliquis proximo suo non noceat, sed requiritur quod ei debitum reddat; secundum illud ad Rom 13. *Reddite omnibus debita.* Sed in sex ultimis præceptis solum prohibetur nocumentum proximo inferendum: Ergo inconvenienter prædicta præcepta traduntur.

¶ 2. Præterea, In prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum, & falsum testimonium. Sed multa alia nocumenta possunt proximo inferri, ut patet * ex his quæ suprà deter- * qu.64 & seqq.
minata sunt: Ergo videtur quòd inconvenienter sint tradita hujusmodi præcepta.

¶ 3. Præterea, Concupiscentia dupliciter potest capi; uno modo secundum quod est actus voluntatis, ut dicitur Sap.6. *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum*: alio modo secundum quod est actus sensualitatis, sicut dicitur Iac.4. *Unde bella & lites in vobis? Nonne ex concupiscentiis quæ militant in membris vestris*: Sed per præceptum decalogi non prohibetur concupiscentia sensualitatis, quia secundum hoc primi motus essent peccata mortalia, ut pote contra præceptum decalogi existentes. Similiter etiam non prohibetur concupiscentia voluntatis; quia hæc includitur in quolibet peccato: Ergo inter præcepta decalogi inconvenienter ponuntur quædam concupiscentiæ prohibitiva.

¶ 4. Præterea, Homicidium est gravius peccatum, quam adulterium vel furtum: Sed non ponitur aliquod præceptum prohibitivum concupiscentiæ homicidii. Ergo etiam inconvenienter ponuntur quædam præcepta prohibitiva concupiscentiæ, furti, & adulterii.

Sed in contrarium est, auctoritas Scripturæ (Exod.10.)

### Conclusio.

*Præter præcepta, quibus homines religionis & pietatis operibus in Deum & in parentes instituendi fuerunt, superaddi necessarium fuit alia præcepta, quibus erga cæteros justitiam servare & colere juberentur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut per partes justitiæ debitum redditur aliquibus determinatis personis, quibus homo ex aliqua speciali ratione obligatur, ita etiam per justitiam propriè dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo post tria præcepta pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo, & post quartum præceptum quod est pietatis, qua redditur parentibus debitum; in quo includitur omne debitum quod ex aliqua speciali ratione debetur necesse fuit quod ponerentur consequenter aliqua præcepta pertinentia ad justitiam propriè dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.

Ad primum ergo dicendum, quod communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum: Et ideo, præcepta negativa: quibus prohibentur nocumenta quæ possunt proximis inferri, tanquam communia fuerunt ponenda inter præcepta decalogi. Ea verò quæ sunt proximis exhibenda, diversimodè exhibentur diversis. Et ideo non fuerunt inter præcepta decalogi ponenda de his affirmativa præcepta.

Ad secundum dicendum, quod omnia alia nocumenta quæ proximis inferuntur, possunt ad ista reduci quæ his præceptis prohibentur, tanquam ad quædam communiora & principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in personam proximi inferuntur; intelliguntur prohiberi in homicidio, sicut in principaliori. Quæ verò inferuntur in personam conjunctam, & maxime per modum libidinis, intelliguntur prohiberi simul cum adulterio. Quæ verò pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi simul cum furto. Quæ autem pertinent ad locutiones (sicut detractiones, blasphemiæ, & si qua hujusmodi) intelliguntur prohiberi in falso testimonio; quod directius justitiæ contrariatur.

Ad tertium dicendum, quòd per præcepta prohibitiva concupiscentiæ, non intelliguntur prohiberi primus motus concupiscentiæ, qui consistit intra limites sensualitatis, sed prohibetur directè consensus voluntatis qui est in opus vel in delectationem.

Ad quartum dicendum, quòd homicidium secundum se non est concupiscibile, sed magis horribile; quia non habet de se rationem alicujus boni: Sed adulterium habet rationem alicujus boni; scilicet delectabilis. Furtum etiam habet rationem alicujus boni, scilicet utilis: Bonum autem de se habet rationem concupiscibilis

piscibilis. Et ideo fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti & adulterii, non autem concupiscentia homicidii.

## QUÆSTIO CXXIII.

*De fortitudine, in duodecim articulos divisa.*

CONSEQUENTER post justitiam considerandum est de fortitudine. Et primò, de ipsa virtute fortitudinis.

¶ Secundò, de partibus ejus.
¶ Tertiò, de dono ei correspondente.
¶ Quartò, de præceptis ad ipsam pertinentibus.
¶ Circa fortitudinem autem consideranda sunt tria.
¶ Primò, quidem de ipsa fortitudine.
¶ Secundò, de actu præcipuo ejus, scilicet de martyrio.
¶ Tertiò, de vitiis oppositis ipsi fortitudini.

¶ Circa primum quæruntur duodecim.
¶ Primò, utrum fortitudo sit virtus.
¶ Secundò, utrum sit virtus specialis.
¶ Tertiò, utrum fortitudo sit solum circa timores & audacias.
¶ Quartò, utrum sit solum circa timorem mortis.
¶ Quintò, utrum sit solum in rebus bellicis.
¶ Sextò, utrum sustinere sit præcipuus actus ejus.
¶ Septimò, utrum operetur propter proprium bonum.
¶ Octavò, utrum habeat delectationem in suo actu.
¶ Nonò, utrum fortitudo maximè consistat in repentinis.
¶ Decimò, utrum utatur ira in sua operatione.
¶ Undecimò, utrum sit virtus cardinalis.
¶ Duodecimò, de comparatione ejus ad alias virtutes cardinales.

# SCHEMA FORTITUDINIS.

*Quatuor sunt capita, ad quæ omnia quæcumq. de* FORTITUDINE *tradit B. Thom. referuntur. Videlicet*

| | Quæstione |
|---|---|
| 1. FORTITUDO *ipsa, cujus explicatur.* — *Propria natura.* | 123 |
| — *Proprius & præcipuus actus.* | 124 |
| — *Vitia opposita.* — *Timor.* | 125 |
| — *Timoris vacuitas.* | 126 |
| — *Audacia.* | 127 |
| 2. PARTES — *In genere considerata.* | 128 |
| — *Speciatim tractatæ.* — *Fiducia, seu Magnanimitas, sub cujus titulo tractantur.* — *Magnanimitatis virtus.* | 129 |
| — *Vitia Magnanimitati opposita.* — *Per excessum* — *Præsumptio.* | 130 |
| — *Ambitio.* | 131 |
| — *Inanis gloria.* | 132 |
| — *Per defectum, cujusmodi est Pusillanimitas.* | 133 |
| — *Magnificentia, sub qua tractantur.* — *Magnificentiæ virtus.* | 134 |
| — *Vitia magnificentiæ opposita.* | 135 |
| — *Patientia.* | 136 |
| — *Perseverantia, sub qua tractantur.* — *Perseverantiæ virtus.* | 137 |
| — *Vitia perseverantiæ opposita.* — *Pertinacia.* | 138 |
| — *Mollities.* | 139 |
| 3. DONUM *Spiritus sancti Fortitudini respondens, quod etiam Fortitudo vocatur.* | 139 |
| 4. PRÆCEPTA *ad fortitudinem pertinentia.* | 140 |

## QUÆSTIONIS CXXIII, De Fortitudine,

In duodecim Quæstinculas seu articulos divisæ,

### AXIOMA.

1 *Fortitudo est virtus* *specialis,* 12 *tertium obtinens lo-*
2 *cum inter eas virtutes* *quæ vulgo* 11 *cardinales vocan*
12 *tur,* *proprium actum ut proximum finem sibi proposi-*
11 *tum habens, atque in timores præcipuè discriminum bel-*
7 *licorum, quæ repentina sunt* 4 *mortémque minitantur,*
3 *audaciáque istiusmodi discrimina adeundi laudabiliter*
5 *moderanda versans.* *Cujus duplex est actus, unus in-*
9 *trepidè pericula aggredi, alter verò & principalis, præ-*
4 *sentia mortis pericula, magno constantique animo susti-*
6 *nere, qui* 8 *delectationem quidem aliquam conjunctam*
8 *habent, sed ita exilem & obscuram, ut vix percipiatur,*
10 *tum propter iram, cujus* 10 *stimulo peraguntur, tum*
*etiam propter dolores & angores, quibus per id tempus, & animus & corpus discruciari solent.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum fortitudo sit virtus.*

*Inf. ar. 3. 4. & 5 cor. & q. 140. art. 2. cor. Et 3. d. 33 q. 2. ar. 3 q. 1. cor. & opusc 42. d. 4. c. 17. & Psal. 17. ver. 2. & 3. Eth. lec. 18. fi.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd fortitudo non sit virtus. Dicit enim Apostolus 2. ad Cor. 12. *virtus in infirmitate perficitur:* sed fortitudo infirmitati opponitur: Ergo fortitudo non est virtus.

¶ 2. Præterea, Si est virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis: sed fortitudo, neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex supra dictis * patet: neque etiam videtur esse virtus moralis: quia ut Phil. dicit in 3. Ethic. † *videntur aliqui esse fortes propter ignorantiam, aut propter experientiam, sicut milites:* quæ magis pertinent ad artem, quàm ad virtutem moralem. *Quidam etiam dicuntur esse fortes propter aliquas passiones*, putà propter, timorem comminationum, vel dehonorationis, aut etiam propter tristitiam, vel iram, seu spem. Virtus autem moralis non operatur ex passione, sed ex electione, ut suprà habitum est: Ergo fortitudo non est virtus.

** 1. 2. q. 57. & 62.*
*† l. 3. c. 6. & seq. tom. 5.*
** 1. 2. q. 55. art. 5.*

¶ 3. Præterea, Virtus humana maximè consistit in anima; est enim *bona qualitas mentis*, ut supra dictum * est (1. 2. q. 55. art. 4.) Sed fortitudo videtur consistere in corpore vel saltem corporis complexionem sequi: Ergo videtur quod fortitudo non sit virtus.

*† c. 15 & 22. t. 1.*

SED CONTRA est, quod August. † in lib. de Moribus Ecclesiæ fortitudinem inter virtutes enumerat.

### CONCLUSIO.

*Fortitudo est virtus hominem intra rationis limites continens, propellendo ea quæ usum rationis, vel quæ secundum rationem sunt quoquomodo impedire possunt.*

** lib. 2. c. 6. circa princip.*
*† c. 4. non multum procul à fin.*

RESPONDEO dicendum, quòd secundum Philosophum in * 2. Ethic (c. 5. vel 6.) *virtus est quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*: unde virtus hominis, de qua nunc loquimus, est quæ *bonum facit hominem & opus ejus bonum reddit.* Bonum autem hominis est secundum rationem esse, secundum Dionys. 4. c. de divin. nomin. † Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut bonum faciat hominem, & opus ejus secundum rationem esse. Quod quidem tripliciter contingit. Uno modo secundum quod ipsa ratio rectificatur, quod fit per virtutes intellectuales. Alio modo, secundum quod ipsa rectitudo rationis in rebus humanis instituitur: quod pertinet ad justitiam. Tertio modo, secundum quod tolluntur impedimenta hujus rectitudinis in rebus humanis ponendæ. Dupliciter autem impeditur voluntas humana ne rectitudinem rationis sequatur. Uno modo, per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quàm rectitudo rationis requirat; & hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ. Alio modo, per hoc quod voluntas repellitur ab eo quod est secundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit: & ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua scilicet hujusmodi difficultatibus resistat; sicut & homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia superat & repellit. Unde manifestum est quod fortitudo est virtus, inquantum facit hominem secundum rationem esse.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd virtus animæ non perficitur in infirmitate animæ, sed in infirmitate carnis, de qua Apostolus loquebatur: Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet, quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiæ, vel fortitudinis: & quod homo propriam infirmitatem recognoscat, quod pertinet ad perfectionem quæ dicitur humilitas.

** lib 3. c. 8 n. 3.*

AD SECUNDUM dicendum, quod exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt, non habentes virtutem, ex aliqua alia causa, quàm ex virtute. Et ideo Philos. in 3. Ethic. * ponit quinque modos eorum qui similitudinariè dicuntur *fortes*, quasi exercentes actum fortitudinis præter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter. Primo quidem, quia feruntur in id quod est difficile, ac si non esset difficile; quod in tres modos dividitur. Quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam, quia scilicet homo non percipit magnitudinem periculi. Quandoque hoc accidit propter hoc quod homo est bonæ spei ad pericula vincenda: putà, cùm expertus est se sæpè pericula evasisse. Quandoque autem hoc accidit propter scientiam, & artem quandam, sicut contingit in militibus qui propter peritiam armorum & exercitium, non reputant gravia pericula belli, æstimantes se per suam artem posse contra ea defendi; sicut Vegetius * dicit in lib. de re militari: *Nemo facere metuit quod se benè didicisse confidit.* Alio modo agit aliquis actum fortitudinis sine virtute propter impulsum passionis, sive tristitiæ quam vult repellere, vel etiam iræ. Tertio modo propter electionem non quidem finis debiti, sed alicujus temporalis commodi acquirendi; putà honoris, voluptatis, vel lucri; vel alicujus incommodi vitandi; putà, vituperii, afflictionis vel damni.

** lib 2. cap. 1.*

** In sol. ad 1.*
*† 1. 2. q. 63. a. 1.*

AD TERTIUM dicendum, quòd ad similitudinem corporalis fortitudinis, dicitur fortitudo animæ, quæ ponitur virtus ut dictum * est (ad 1.) nec tamen est contra rationem virtutis quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut suprà † habitum est (1. 2. q. 63. art. 1.)

### ARTICULUS II.

*Utrum fortitudo sit virtus specialis.*

*1. 2. q 61. a 3. & 4. Et 3. dist. 33 q. 1. ar 1 q. 1. cor. & ad 2.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd fortitudo non sit specialis virtus. Dicitur enim Sap. 7. quod sapientia *sobrietatem & prudentiam docet, justitiam & virtutem*: & ponitur ibi *virtus* pro fortitudine. Cùm ergo nomen virtutis sit commune omnibus virtutibus, videtur quod fortitudo sit generalis virtus.

¶ 2. Præ

* lib. 1. c. 39. in pr. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Ambr. * dicit in lib. de offic. (lib. 1. cap. 39.) *Non mediocris animi est fortitudo, quæ sola defendit ornamenta virtutum omnium, & judicia custodit, & quæ inexpiabili prælio adversus omnia vitia decertat; invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adversus voluptates, dura adversus illecebras; avaritiam fugat tanquam labem quandam, quæ virtutem effœminet*; & idem, postea subdit de aliis vitiis. Hoc autem non potest convenire alicui speciali virtuti. Ergo fortitudo non est specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Nomen fortitudinis à firmitate sumptum esse videtur. Sed firmiter se habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur * in 2. Eth. (infra) Ergo fortitudo est virtus generalis.

* lib. 2. c. 4. co. 5.
† lib. 22. Mor. c. 1. à med.

SED CONTRA est, quod 22. Moral. (cap. 1.) † Gregor. connumerat eam aliis virtutibus.

CONCLUSIO.

*Fortitudo, ut quadam animi firmitas, est virtus generalis, vel potius virtutis cujuslibet conditio est: ut verò in gravibus & magnis periculis animat, specialis virtus est.*

* 1. 2. q. 61. art. 3. & 4. Et q. 65. a. 1.
† l. 2. c. 4.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum * est (1. 2. q. 61. & 65.) nomen *fortitudinis* dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod absolute importat quandam animi firmitatem: & secundum hoc est generalis virtus, vel potius conditio cujuslibet virtutis; quia sicut Philosophus dicit in * 2. Eth. *ad virtutem requiritur firmiter & immobiliter operari.* Alio modo potest accipi fortitudo secundum quod importat firmitatem tantum in sustinendis & repellendis his in quibus maximè difficile est firmitatem habere, scilicet in aliquibus periculis gravibus. Unde Tullius * dicit in sua Rhetorica, quod fortitudo est *considerata periculorum susceptio, & laborum perpessio.* Et sic fortitudo ponitur specialis virtus, utpote materiam determinatam habens.

* lib. 2. de Inventione in f. 3. ante fin. lib.
† l. 1. tex. 116. t. 2.
* l. 5. t. 10. 17. t. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd secundum Philosophum † in 1. de Cœlo (text. 116.) nomen *virtutis* refertur ad ultimum potentiæ: Dicitur autem uno modo potentia naturalis secundum quam aliquis potest resistere corrumpentibus: Alio modo, secundum quod est principium agendi, ut patet in * 5. Metaph. (text. 17.) Et ideo, quia hæc acceptio est communior, nomen *virtutis* secundum quod importat *ultimum talis potentiæ*, est commune. Nam virtus communiter sumpta nihil aliud est quàm habitus quo quis potest bene operari. Secundum autem quod importat *ultimum potentiæ* primo modo dictæ, qui quidem est modus magis specialis, attribuitur speciali virtuti, scilicet fortitudini; ad quam pertinet firmiter contra quæcunque impugnantia stare.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Ambrosius accipit fortitudinem largè, secundum quod importat animi firmitatem respectu quorumcunque impugnantium. Et tamen etiam secundum quod est specialis virtus, habens determinatam materiam, coadjuvat ad resistendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim potest firmiter stare in his quæ sunt difficillima ad sustinendum; consequens est quod sit idoneus ad resistendum aliis quæ sunt minus difficilia.

AD TERTIUM dicendum, quod objectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

ARTICULUS III.

*Utrum fortitudo sit circa timores & audacias.*

Inf. ar. 6 cor. & q. 126 a. 2 co. & q. 25. a. 1. cor. & q. 140. a. 1. cor. & ad 2. Et 1. 2. q. 23. ar. 1. ad 2. & q. 95. a. 3. ad 2. Et 3. di. 33. ar. 2. Et sor. q. 2. a. 4. co. & a. 5. co.
* l. 7. c. 9. in prin.
* l. 2. de inv. inf. ante fin. lib.
* 1. 2. q. 45. ar. 2. ad 2.
† l. 3. & 4. Eth. c. 7. in pri. & lib. 3. c. 9. t. 5.
* Art. 1. hujus q.
† 1. 2. q. 4. art. 16. 3.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd fortitudo non sit circa timores & audacias. Dicit enim * Greg. 7. Moral. *Justorum fortitudo est carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem præsentis vitæ extinguere.* Ergo fortitudo magis videtur esse circa delectationes, quam circa timores & audacias.

¶ 2. Præterea, Tull. dicit † in sua Rhet. (ut sup.) quod *ad fortitudinem pertinet susceptio periculorum & perpessio laborum.* Sed hoc non videtur pertinere ad passionem timoris vel audaciæ, sed magis ad actiones hominis laboriosas, vel ad exteriores res periculosas: Ergo fortitudo non est circa timores & audacias.

¶ 3. Præterea, Timori non solùm opponitur audacia, sed etiam spes, ut supra habitum * est, cùm de passionibus agetetur: Ergo fortitudo non magis debet esse circa audaciam quam circa spem.

SED CONTRA est, quod Philos. * dicit in 3. & 4. Eth. quod fortitudo est circa timorem & audaciam.

CONCLUSIO.

*Virtus fortitudinis circa timores & audacias versatur, timores enim cohibet, & audacias moderatur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum † est (art. 1.) ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum quo retrahitur voluntas à sequela rationis. Quod autem aliquis retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat recessum quemdam à malo difficultatem habente, ut suprà habitum † est (1. 2. q. 42. art. 3.) cum de passionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter est circa timores difficilium rerum; quæ retrahere possunt voluntatem à sequela rationis. Oportet autem hujusmodi rerum difficilium impulsum non solum firmiter tolerare, cohibendo timorem; sed etiam moderatè aggredi; quando scilicet oportet ea exterminare ad securitatem in posterum habendam; quod videtur pertinere ad rationem audaciæ. Et ideo fortitudo est circa timores & audacias, quasi cohibitiva timorum, & audaciarum moderativa.

* Loco citato in arg.
† In Rhet. ...

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Greg. * ibi loquitur de fortitudine justorum, secundum quod communiter se habet ad omnem virtutem. Unde præmittit quædam pertinentia ad temperantiam, ut dictum † est: Et subdit de his quæ pertinent propriè ad fortitudinem, secundum quod est specialis virtus, dicens *hujus mundi prospera pro æternis præmiis amare.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd res periculosæ & actus laboriosi, non retrahunt voluntatem à via rationis, nisi inquantum timentur. Et ideo oportet quod fortitudo sit immediatè circa timores & audacias, mediatè autem circa pericula & labores, sicut circa objecta prædictarum passionum.

† 1. 2. q. 45. ar. 1.
* Loco citato in arg.
† Art. 1. hujus q.

AD TERTIUM dicendum, quòd spes opponitur timori ex parte objecti, quia spes est de bono, timor de malo: Audacia autem est circa idem objectum, & opponitur timori secundum accessum & recessum, ut suprà dictum † est (1. 2. q. 45. art. 1.) Et quia fortitudo propriè respicit temporalia mala retrahentia à virtute (ut patet per diffinitionem, * Tullii) (ubi sup.) inde est quod fortitudo propriè est circa timorem & audaciam, non autem circa spem, nisi inquantum connectitur audaciæ, ut suprà habitum † est (art. 2.)

ARTICULUS IV.

*Utrum fortitudo sit solum circa pericula mortis.*

Inf. a. 12. & 11. co. Et 3. di. 1. qu. 2. a 3. ad 6. Et 4. di. 49. qu. 5. a. 3 q. 2. ad 8. Et in q. 1 a. 12. ad 6. & 23. Et q. 9. ar. 1. & 4. co. Et 3. Eth. l. 1. col. 2.
† C. 15. circa me. tom. 1.
* l. 2. c. 6. à med.
† Art. præced.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod fortitudo non solum sit circa pericula mortis. Dicit enim August. in lib. de Morib. Ecclesiæ (cap. 15. ut jam sup.) quod *fortitudo est amor facilè tolerans omnia propter id quod amatur.* Et in sexto Musicæ c. 15. † dicit quod *fortitudo est affectio quæ nullas adversitates mortémve formidat*: ergo fortitudo non est solum circa pericula mortis, sed etiam circa alia adversa.

¶ 2. Præterea, Oportet omnes passiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non est dare aliquam aliam virtutem reducentem ad medium alios timores: Ergo fortitudo non solum est circa timores mortis, sed etiam circa alios timores.

¶ 3. Præterea, Nulla virtus est in extremis. Sed timor mortis est in extremis, quia est maximus timorum, ut dicitur in * 3. Eth. Ergo virtus fortitudinis non est circa timores mortis.

SED CONTRA est, quòd Andronicus dicit, quod *fortitudo est virtus irascibilis non facilè obstupescibilis à timoribus qui sunt circa mortem.*

CONCLUSIO.

*Versatur fortitudo circa timores periculorum mortis, cùm ea sit inter omnia mala corporalia maximè terribilis.*

* Ca. 22. parum à princip. tom. 1.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà † dictum est, ad virtutem fortitudinis pertinet, ut voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur à bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcunque malum, quia nullum bonum corporale æquivalet bono rationis. Et ideo, oportet quod fortitudo animi dicatur, quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala: quia qui stat firmus contra majora, consequens est quod stet firmus contra minora, sed non convertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet, ut respiciat ultimum. Maximè autem terribile inter omnia corporalia mala est mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Unde Aug. dicit * in lib. de Morib. Eccles. (cap. 22.) quod *vinculum corporis, ne concutiatur atque vexetur, laboris & doloris, ne auferatur autem atque prematur, mortis terrore animam quatit.* Et ideo virtus fortitudinis est circa timores periculorum mortis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd fortitudo benè se habet in omnibus adversis tolerandis, non tamen ex toleratione quorumlibet adversorum reputatur homo simpliciter fortis, sed solum ex hoc quod bene tolerat etiam maxima mala. Ex aliis autem dicitur homo *fortis* secundum quid.

AD SECUNDUM dicendum, quod quia timor ex amore nascitur; quæcunque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, consequens est ut moderetur contrariorum malorum timorem. Sicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per consequens etiam moderatur timorem amissionis earum. Et idem apparet in temperantia & in aliis virtutibus. Sed amare propriam vitam est naturale: Et ideo oportuit esse specialem virtutem quæ moderaretur timores mortis.

AD TERTIUM dicendum, quòd *extremum* in virtutibus attenditur secundum excessum rationis rectæ: Et ideo si aliquis maxima pericula subeat secundum rationem, non est virtuti contrarium.

ARTICULUS V.

*Utrum fortitudo propriè consistat circa pericula mortis quæ sunt in bello.*

Infrà qu. 124. a. 2. co. Et q. 141. a. 8. cor. Et 3. d. 44. q. 2. a. 1. ad 3. Et 3. d. 33. q. 2. a. 3. q. 3. cor.
* lib. 1. c. 35. in princip. tom. 2.
† l. 19. c. 12. t. 5.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod fortitudo non consistat propriè circa pericula mortis quæ sunt in bello. Martyres enim præcipuè de fortitudine commendantur. Sed Martyres non commendantur in rebus bellicis: Ergo fortitudo non propriè consistit circa pericula mortis quæ sunt in bello.

¶ 2. Præterea, Ambr. * dicit in lib. de Offic. (lib. 1. cap. 35.) quod *fortitudo dividitur in res bellicas & domesticas.* Tull. etiam dicit in * 1. Offic. *Cum plerique arbitrantur res bellicas majores esse quàm urbanas, minuenda est hæc opinio. Sed si verè volumus judicare, multæ res extiterunt urbanæ majores clarioresque quàm bellicæ.* Sed circa majora major fortitudo consistit: Ergo non propriè consistit fortitudo circa mortem quæ in bello est.

¶ 3. Præterea, Bella ordinantur ad pacem temporalem Reip. conservandam: Dicit enim Aug. 19. † de Civit. Dei (cap. 12.) quod *intentione pacis bella geruntur.* Sed pro pace temporali Reip. non videtur quod aliquis debeat se periculo mortis exponere, cum talis pax sit multarum lasciviarum occasio. Ergo videtur quod virtus fortitudinis non consistat circa mortis bellicæ pericula.

* lib. 3. c. 6. parū ante fin. & c. 9. SED CONTRA est, quod Philosoph. * dicit in 3. Eth. quòd maximè est fortitudo circa mortem, quæ est in bello.

CONCLUSIO.

*Fortitudo consistit maximè circa pericula mortis, non modo quæ in communi imminent bello, sed etiam in bello particulari.*

* Ar. 4. præc. RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est (art. 4.) fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula, quæ sunt pericula mortis. Sed quia fortitudo virtus est, ad cujus rationem pertinet quod semper tendat in bonum, consequens est, ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum prosequendum. Pericula autem mortis quæ est ex ægritudine, vel ex tempestate maris, vel ex incursu latronum, vel si qua alia sunt hujusmodi, non videntur alicui directè imminere ex hoc quod prosequatur aliquod bonum: Sed pericula mortis quæ est in bellicis, directè imminent homini propter aliquod bonum, inquantum videlicet defendit bonum commune per justum bellum: Potest autem aliquod esse justum bellum dupliciter. Uno modo generale, sicut cùm aliqui decertant in acie. Alio modo particulare: puta, cùm aliquis judex vel etiam privata persona non recedit à justo judicio, timore gladii imminentis, vel cujuscunque periculi, etiam si sit mortiferum. Pertinet ergo ad fortitudinem, firmitatem animi præbere contra pericula mortis non solum quæ imminent in bello communi, sed etiam quæ imminent in particulari impugnatione, quæ communi nomine bellum dici potest. Et secundum hoc, concedendum est, quòd fortitudo propriè est circa pericula mortis quæ est in bello: sed & circa pericula cujuscunque alterius mortis fortis benè se habet; præsertim quia cujuscunque mortis homo potest periculum subire propter virtutem, putà, cùm aliquis non refugit amico infirmanti obsequi propter timorem mortiferæ infectionis, vel cùm non refugit itinerari ad aliquod pium negocium prosequendum propter timorem naufragii, vel latronum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Martyres sustinent personales impugnationes propter summum bonum quod est Deus. Ideo eorum fortitudo præcipuè commendatur. Nec est extra genus fortitudinis quæ est circa bellica: Unde dicuntur *fortes facti in bello*.

AD SECUNDUM dicendum, quòd res domesticæ vel urbanæ, distinguuntur contra res bellicas, quæ scilicet pertinent ad bella communia. In ipsis tamen rebus domesticis vel urbanis possunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibusdam, quæ sunt quædam particularia bella. Et ita etiam circa hujusmodi potest esse propriè dicta fortitudo.

AD TERTIUM dicendum, quòd pax reip. est secundum se bona, nec redditur mala ex hoc quod aliqui malè eâ utuntur. Nam & multi alii sunt qui bene eâ utuntur, & multo pejora mala per eam prohibentur: scilicet homicidia, & sacrilegia, quàm ex ea occasionentur quæ præcipuè pertinent ad vitia carnis.

ARTICULUS VI.

*Utrum sustinere sit principalis actus fortitudinis.*

Sup. ar. 3. hu. & inf. ar. 8. 10. & 11. ad 1. & q. 124. a. 2. ad 2. & q. 141. a. 3. & 1. cor. & 3. d. 33. q. 2. ar. 3 ad 6. AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd sustinere non sit principalis actus fortitudinis. Virtus enim est *circa difficile & bonum*, ut dicitur in * 2. Eth. (cap. 2. vel 3.) Sed difficilius est aggredi quàm sustinere. Ergo sustinere non est præcipuus actus fortitudinis.

* lib. 2. Eth. c. 3. ¶ 2. Præterea, Majoris potentiæ esse videtur quod aliquid possit in aliud agere, quàm quod ipsum ab alio non immutetur. Sed aggredi est in aliud agere, sustinere autem est immobiliter perseverare. Cùm ergo fortitudo perfectionem potentiæ nominet, videtur quòd magis ad fortitudinem pertineat aggredi quàm sustinere.

* lib. 3. c. 9 circa princ. ¶ 3. Præterea, Magis distat ab uno contrariorum aliud contrarium quàm simplex ejus negatio: Sed ille qui sustinet, hoc solum habet quod non timet; ille autem qui aggreditur contrariè movetur timenti, quia insequitur. Ergo videtur quod fortitudo, cùm retrahat maximè animum à timore, magis pertineat ad eam aggredi quàm sustinere.

* art. 3. p. ec. † lib. 3. cap. 9. in princ. SED CONTRA est, quòd Philos. † dicit in 3. Eth. quod *in sustinendo tristia maximè aliqui fortes dicuntur*.

CONCLUSIO.

*Sustinere, id est, immobiliter in periculis sistere, principalior est actus fortitudinis, quàm aggredi pericula.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (art. 3.) & Philos. † dicit in tertio Eth. *fortitudo est magis circa timores reprimendos, quàm circa audacias moderandas*. Difficilius enim est timorem reprimere, quàm audaciam moderari: eo quod ipsum periculum, quod est objectum audaciæ, & timoris, de se confert aliquid ad repressionem audaciæ, sed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, secundum quod moderatur audaciam; sed sustinere sequitur repressionem timoris, & ideo principalior actus fortitudinis est sustinere, id est immobiliter sistere in periculis, quàm aggredi.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sustinere est difficilius quàm aggredi, triplici ratione. Primo quidem, quia sustinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente; qui autem aggreditur, invadit per modum fortioris. Difficilius autem est pugnare cum fortiori, quàm cum debiliori. Secundò, quia ille qui sustinet, jam sentit pericula imminentia: Ille autem qui aggreditur, habet ea ut futura. Difficilius autem est non moveri à præsentibus, quam à futuris. Tertio, quia sustinere importat diuturnitatem temporis, sed aggredi potest aliquis ex subito motu. Difficilius autem

† lib. 3. c. 9. est diu manere immobilem, quam subito motu moveri ad aliquod arduum. Unde Philos. dicit † in tertio Ethic. quod *quidam sunt prævolantes ante pericula, in ipsis autem discedunt*: Fortes autem è contrario se habent.

AD SECUNDUM dicendum, quod sustinere importat quidem passionem corporis, sed actum animæ fortissimè inhærentis bono: Ex quo sequitur quod non cedat passioni corporali imminenti. Virtus autem magis attenditur circa animam, quàm circa corpus.

AD TERTIUM dicendum, quod ille qui sustinet: non timet præsente jam causa timoris, quam non habet præsentem ille qui aggreditur.

ARTICULUS VII.

*Utrum fortis operetur propter bonum proprii habitus.*

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd fortis non operetur propter bonum proprii habitus. Finis enim in rebus agendis etsi sit *prior in intentione*, est tamen *posterior in executione*: sed actus fortitudinis in executione est posterior quam ipse fortitudinis habitus. Non ergo potest esse quòd fortis agat propter bonum proprii habitus.

¶ 2. Præterea, Aug. dicit 13. * de Trin. (cap. 8. versus finem) *Virtutes quas propter solam beatitudinem amamus, sic persuadere quidam nobis audent* (scilicet dicendo eas propter se appetendas) *ut ipsam beatitudinem non amemus. Quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistimus; quando illam, propter quam solam istas amavimus, non amamus*: sed fortitudo est quædam virtus: Ergo actus fortitudinis non est ad ipsam fortitudinem, sed ad beatitudinem referendus. * lib. 13. c. 8. à 23. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Aug. † dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ (c. 15.) quod *fortitudo est amor omnia propter Deum facilè preferens*: Deus autem non est ipse habitus fortitudinis, sed aliquid melius: sicut oportet finem meliorem esse his quæ sunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitus. † Cap. 15. circa fi. tom. 1.

SED CONTRA est, quod Philosoph. * dicit in 3. Ethic. quod *forti fortitudo est bonum*. Talis autem est finis. * l. 3. c. 7. ante med. tom. 5.

CONCLUSIO.

*Fortis operatur propter bonum sui habitus, ut propter proximum finem; ut scilicet in actu similitudinem sui habitus exprimat, quanquam propter beatitudinem & Dei amorem fortes, ut propter ultimum finem operentur.*

RESPONDEO dicendum, quòd duplex est finis, scilicet proximus & ultimus. Finis autem proximus uniuscujusque agentis, est ut similitudinem suæ formæ in alterum inducat: sicut finis ignis calefacientis est, ut inducat similitudinem sui caloris in patiente. Et finis ædificatoris est, ut inducat similitudinem suæ artis in materia. Quodcunque autem bonum ex hoc sequitur, si sit intentum, potest dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior disponitur per artem, ita etiam in agibilibus per prudentiam disponuntur actus humani. Sic ergo dicendum est, quod fortis sicut proximum finem intendit ut similitudinem sui habitus exprimat in actu: intendit enim agere secundum convenientiam sui habitus. Finis autem remotus est beatitudo, vel Deus.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedebat, ac si ipsa essentia habitus esset finis, non autem similitudo ejus in actu, ut dictum † est. Alia verò duo procedunt de fine ultimo. † In corp. art.

ARTICULUS VIII.

*Utrum fortis delectetur in suo actu.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod fortis delectetur in suo actu. Delectatio enim est *operatio connaturalis habitus non impedita*, ut dicitur in * 10. Ethic. Sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in suo actu. * lib. 10. cap. 6. & 8 tom. 5.

¶ 2. Præterea, Ad Galat. 5. super illud, *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax*, dicit * Ambr. quod opera virtutum dicuntur fructus, quia *mentem hominis sancta & sincera delectatione reficiunt*. Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in suo actu. * in lib. de Paradiso c. 13. innuitur tom. 4.

¶ 3. Præterea, Debilius vincitur à fortiori: Sed fortis plus amat bonum virtutis, quàm proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem, & ita delectabiliter omnia operatur.

SED CONTRA est, quòd Philos. † dicit in 3. Eth. (ut sup.) quod *fortis in suo actu nihil delectabile videtur habere*. † lib. 3. c. 9. to. 5.

CONCLUSIO.

*Fortis ex una parte, videlicet ex consideratione sui actus, ejusque finis secundum animam delectatur, ex alia verò parte, videlicet ex perpessione tristium & molestorum, in quibus existit, dolorem sentit atque tristatur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est, cum de passionibus ageretur (1. 2. quæst. 31. art. 3. 4. & 5.) duplex est delectatio; una quidem corporalis, quæ consequitur tactum corporalem; alia autem animalis quæ consequitur apprehensionem animæ; & hæc propriè consequitur opera virtutum, quia in eis consideratur bonum rationis: Principalis verò actus fortitudinis est sustinere aliqua tristitia secundum apprehensionem animæ; putà, quod homo amittat corporalem vitam, quàm virtuosus amat, non solum inquantum est quoddam bonum naturale, sed etiam inquantum necessaria est ad opera virtutum & quæ ad ea pertinent; & iterum sustinere aliqua dolorosa secundum tactum corporis; putà, vulnera vel flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, scilicet secundum delectationem animalem, scilicet de ipso actu virtutis & de fine * 1. 2. q. 31. art. 3. 4. & 5.

cujus;

ejus: ex alia verò parte habet unde doleat, & animaliter, dum considerat amissionem propriæ vitæ, & corporaliter. Vnde legitur 2. Machab. 6. quod Eleazarus, dicit, *Duros, corporis sustineo dolores: secundum animam verò, propter timorem tuum libenter hæc patior.* Sensibilis autem dolor corporis facit non sentiri animalem delectationem virtutis: nisi fortè propter superabundantem Dei gratiam, quæ fortius elevat animam ad divina in quibus delectatur, quam à corporalibus pœnis afficiatur: sicut B. Tiburtius, *cum super carbones incensos nudis plantis incederet, dixit quod videbatur sibi super roseos flores ambulare.* Facit tamen virtus fortitudinis, ut ratio non absorbeatur à corporalibus doloribus. Tristitiam autem animalem superat delectatio virtutis, inquantum homo præfert bonū virtutis corporali vitæ & quibuscunque ad eam pertinentibus. Et ideo Philos. dicit in 3.* Ethicor. (ubi sup.) quod *à forti non requiritur ut delectetur, quasi delectationem sentiens, sed sufficit quod non tristetur.*

** l. 3. c. 3. in princ. & l. 3. ex c. 7. & 9. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd vehementia actus vel passionis unius potentiæ impedit aliam potentiam in suo actu. Et ideo per dolorem sensus impeditur mens fortis, ne propria operatione delectationem sentiat.

Ad secundum dicendum, quòd opera virtutum sunt delectabilia præcipuè propter finem: Possunt autem ex sui natura esse tristia. Et præcipuè hoc contingit in fortitudine. Vnde Philos. dicit in * 3. Eth. (ut sup.) quod *non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, præterquam inquantum finem attingit.*

** l. 3. c. 9. non procul à fin. tom. 5.*

Ad tertium dicendum, quòd tristitia animalis vincitur in forti à delectatione virtutis: Sed quia dolor corporalis est sensibilior, & apprehensio sensitiva magis est homini in manifesto, inde est quod à magnitudine corporalis doloris quasi evanescit delectatio spiritualis quæ est de fine virtutis.

## Articulus IX.

*Vtrum fortitudo maximè consistat in repentinis.*

AD nonum sic proceditur. Videtur quod fortitudo non maximè consistat in repentinis. Illud enim videtur esse in repentinis quod ex inopinato provenit. Sed Tull. * dicit in sua Rhetorica (de rethorica inventione, ut jam sup.) quod *fortitudo est considerata periculorum susceptio, & laborum perpessio.* Ergo fortitudo non consistit maximè in repentinis.

** l. 2. de Inventione in f. 3. ante finem l.*

¶ 2. Præterea, Ambrosius dicit † in 1. de Offic. (cap. 34.) *Fortis viri est non dissimulare, cùm aliquid immineat: sed prætendere, & tanquam explorare de specula quadam mentis, & obviare cogitatione provida rebus futuris, ne fortè dicat postea, Ideo in ista incidi, quia non arbitrabar posse evenire.* Sed ubi est aliquid repentinum, ibi non potest provideri in futurum. Ergo operatio fortitudinis non est circa repentina.

*† lib. 1.) c. 38. circa med. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Philosoph. dicit * in 3. Ethic. (ut sup.) quod *fortis est bonæ spei.* Sed spes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non consistit circa repentina.

** l. 3. c. 8. ad f. t. 5.*

Sed contra est, quod Philosophus * dicit in tertiò Eth. (ut sup.) quod *fortitudo maximè est circa quæcunque quæ mortem inferunt, repentina existentia.*

** l. 3. c. 8. ad f. t. 5.*

### Conclusio.

*Fortitudo, quantum ad id quod in ipsa electione est, non est circa repentina, quamvis repentina magis fortitudinis habitum in anima firmatum patefaciant.*

Respondeo dicendum, quòd in operatione fortitudinis, duo sunt consideranda; unum quidem, quantum ad electionem ipsius: & sic fortitudo non est circa repentina, eligit enim fortis præmeditari pericula quæ possunt imminere, ut eis resistere possit, aut facilius ea ferre: quia ut Greg. dicit † in quadam Homil. *Iacula quæ prævidentur, minus feriunt. Et nos mala mundi facilius ferimus, si contra ea clypeo præscientiæ præmunimur.* Aliud verò considerandum est in operatione fortitudinis, quantum ad manifestationem virtuosi habitus: & sic, fortitudo maximè est circa repentina; quia secundum Philosoph. in * 3. Eth. *in repentinis periculis maximè manifestatur fortitudinis habitus*; habitus enim agit in modum naturæ. Unde quod aliquis absque præmeditatione facit ea quæ sunt virtutis, cum necessitas imminet propter repentina pericula, hoc maximè manifestat quod sit fortitudo habitualis in anima confirmata. Potest autem aliquis etiam qui habitu fortitudinis caret ex diuturna præmeditatione animum suum contra pericula præparare, qua etiam præparatione fortis utitur, cum tempus adest. Et per hoc patet responsio ad objecta.

*† Hom. 35. in Evang. in princ.*

** l. 3. c. 8. ad f. t. 5.*

## Articulus X.

*Vtrum fortis utatur ira in actu suo.*

AD decimum sic proceditur. Videtur quòd fortis non utatur ira in suo actu. Nullus enim debet assumere, quasi instrumentum suæ actionis, illud quo non potest uti pro suo arbitrio. Sed homo non potest uti ira pro suo arbitrio: ut scilicet possit eam assumere cùm velit, & deponere cum velit. Vt enim Philosophus * dicit in libro de Memoria, *quando passio corporalis mota est, non statim quiescit ut homo vult.* Ergo fortis non debet assumere iram ad suam operationem.

*Infr. a. 21. ad 1. Et ver. q. 26. a. 7. corp. Et 3. Eth. le. 27.*

** Cap. 4. tom. 2.*

¶ 2. Præterea, Ille qui per seipsum sufficit ad aliquid peragendum, non debet in auxilium sui assumere id quod est infirmius & imperfectius: Sed ratio per seipsam sufficit ad opus fortitudinis exequendum in quo iracundia deficit. Vnde Seneca † dicit in libro de Ira (lib. 1. cap. 16.) *Non ad providendum tantum, sed ad res gerendas satis est per seipsam ratio. Et quid stultius est, quam hanc ab iracundia petere præsidium? rem stabilem ab incerta, fidelem ab infida, sanam ab ægra?* Ergo fortitudo non debet iram assumere.

*† lib. 1. c. 26. inter princip. & med.*

¶ 3. Præterea, Sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementius exequuntur, ita etiam propter tristitiam, vel concupiscentiam. Unde Philos. * dicit in 3. Ethic. quod *feræ propter tristitiam sive dolorem incitantur ad pericula, & adulteri propter concupiscentiam multa audacia operantur:* Sed fortitudo non assumit ad actum suum, neque tristitiam, neque concupiscentiam. Ergo pari ratione non debet assumere iram.

** l. 3. c. 8. à medio. tom. 5.*

Sed contra est, quòd Philosophus dicit † in 3. Ethic. quod *furor cooperatur fortibus.*

*† l. 3. c. 8. tom. 5.*

### Conclusio.

*Fortis ad fortitudinis actum iram assumit, non quamlibet, sed ratione moderatam.*

Respondeo dicendum, quòd de ira & de cæteris animæ passionibus, sicut supra dictum * est (1. 2. qu. 24. art. 2.) aliter sunt locuti Peripatetici, & aliter Stoici. Stoici enim & iram & omnes alias passiones animæ ab animo sapientis sive virtuosi excludebant: Peripatetici verò, quorum princeps fuit Aristoteles, & iram & alias animæ passiones attribuebant virtuosis, sed moderata ratione. Et fortè quantum ad rem non differebant, sed solum quantum ad modum loquendi. Nam Peripatetici omnes motus appetitus sensitivi qualitercunque se habentes, *passiones animæ* nominabant, ut suprà dictum † est. Et quia appetitus sensitivus movetur per imperium rationis ad hoc quod cooperetur ad promptiùs agendum, ideirco ponebant & iram & alias passiones assumendas esse à virtuosis, moderatas secundum imperium rationis. Stoïci vero vocabant *animæ passiones* immoderatos quosdam affectus appetitus sensitivi: unde nominabant eas *ægritudines*, vel *morbos*: & ideo penitus eas à virtute separabant. Sic ergo iram moderatam assumit fortis ad suum actum, non autem iram immoderatam.

** 1. 2. qu. 24. ar. 2.*

*† Ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ira moderata secundum rationem, subjicitur imperio rationis: unde consequens est ut homo ea utatur pro suo arbitrio, non autem si esset immoderata.

Ad secundum dicendum, quòd ratio non assumit iram ad suum actum, quasi auxilium ab ea accipiens, sed quia utitur appetitu sensitivo, ut instrumento, sicut & membris corporis. Nec est inconveniens, si instrumentum sit imperfectius principali agente, ut martellus fabro. Seneca autem sectator fuit Stoïcorum, & directè contra Aristot. verba præmissa proponit.

Ad tertium dicendum, quòd cum fortitudo, sicut dictum * est (art. 6.) habeat duos actus, scilicet sustinere & aggredi, non assumit iram ad actum sustinendi, quia hunc actum sola ratio per se facit, sed ad actum aggrediendi, ad quem magis assumit iram, quam alias passiones: quia ad iram pertinet insilire in rem contristantem, & sic directè cooperatur fortitudini in aggrediendo. Tristitia etiam secundum propriam rationem succumbit nocivo: sed per accidens coadjuvat ad aggrediendum, vel inquantum tristitia est causa iræ, ut suprà dictum † est (1. 2. qu. 48. art. 1. & 3.) vel inquantum aliquis exponit se periculo ut tristitiam fugiat. Similiter etiam concupiscentia secundum propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per se repugnat aggressio periculorum: Sed per accidens quandoque coadjuvat ad aggrediendum, inquantum scilicet aliquis vult potius in pericula incidere, quam delectabili carere. Et ideo Phil. * dicit in 3. Eth. (ut sup.) quod *inter fortitudines quæ sunt ex passione, naturalissima esse videtur quæ est per iram, & accipiens electionem & cujus gratia* (scilicet debitum finem) *fortitudo fit vera.*

** Art. 6. huius q.*

*† 1. 2. q. 47. ar. 1. & 3.*

** lib. 3. c. 8. à med. tom. 5.*

## Articulus XI.

*Vtrum fortitudo sit virtus Cardinalis.*

*1. 2. qu. 141. a. 7. Et 1. 2. q. 61. a. 2. & 3. & q. 66. a. 2. & 4. cor. Et 3. di. 33. qu. 2. a. 5. q. 3. & 4. Et ver. q. 1. a. 12. ad 25. & 26. & qu. 5. art. 2.*

AD undecimum sic proceditur. Videtur quòd fortitudo non sit virtus Cardinalis. Ira enim, ut dictum † est (art. 10.) maximam affinitatem habet ad fortitudinem: sed ira non ponitur passio principalis, nec etiam audacia quæ ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus Cardinalis.

*† Art. præced.*

¶ 2. Præterea, Virtus ordinatur ad bonum: sed fortitudo non directè ordinatur ad bonum, sed magis ad malum, scilicet ad sustinendum pericula & labores, ut Tullius dicit: Ergo fortitudo non est virtus Cardinalis.

¶ 3. Præterea, Virtus Cardinalis est circa ea in quibus præcipuè versatur vita humana, sicut ostiū in cardine vertitur: sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ raro occurrunt in vita humana: Ergo fortitudo nō debet poni virtus Cardinalis, sive principalis.

Sed contra est, quod * Gregor. 22. Moral. & Ambros. super Lucam, † & Aug. in lib. * de Moribus Eccles. numerant fortitudinem inter quatuor virtutes Cardinales, sive principales.

** lib. 22. Mor. c. 1.*

*† Amb. l. 5. in Luc. in c. Beati pauperes. tom. 5.*

** Aug. lib. de Mor. Ecclesiæ c. 15. & 22. to. 1.*

### Conclusio.

*Fortitudo, quum sibi præcipuè vendicet unam communem omnium virtutum conditionem, videlicet firmitatis rationem, meritò in numero Cardinalium virtutum ponitur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà † dictum est (1. 2. qu. 61. art. 3. & 4.) virtutes Cardinales, sive principales dicuntur quæ præcipuè sibi vendicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones una ponitur, *firmiter operari*, ut patet in 2. * Ethic. (cap. 3. vel 4.) Laudem autem firmitatis potissimè sibi vendicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter stat, quanto habet gravius impellens ad cadendum, vel ad retrocedendum. Impellit autem hominem ad discedendum ab eo quod est secundum rationem, & bonum delectans, & malum affligens: sed gravius impellit dolor corporis, quam voluptas. Dicit enim Aug.

*† 1. 2. q. 61. ar. 3.*

** l. 2. c. 4. tom. 5.*

in lib. 83. quæst. (qu. 36.) † *Nemo est qui non magis fugiat dolorem, quam appetat voluptatem, quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias à maximis voluptatibus absterreri dolorum metu.* Et inter dolores animi, & pericula maximè timentur ea quæ ducunt ad mortem, contra quæ firmiter stat fortis. Unde fortitudo est virtus Cardinalis.

† l. 83. q. 36 ante med. to. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd audacia & ira non cooperantur fortitudini ad actum ejus qui est sustinere, in quo præcipuè commendatur firmitas ejus. Per hunc enim actum fortis cohibet timorem qui est passio principalis, ut suprà habitum * est (1. 2. qu. 25. art. 4.)

* 1. 2. q. 25. a. 4.

Ad secundum dicendum, quòd virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conservari oportet contra impulsus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia, sicut ad contraria quibus resistit, ad bonum autem rationis, sicut ad finem, quem intendit conservare.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis pericula mortis rarò immineant, tamen occasiones illorum periculorum frequenter occurrunt: dum scilicet homini adversarij mortales suscitantur propter justitiam quam sequitur, & etiam propter alia bona quæ facit.

### Articulus XII.

*Utrum fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes.*

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quòd fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. Dicit enim * Amb. in 1. de offic. (cap. 35.) *Est fortitudo velut cæteris excelsior.*

* Lib. 1. c. 33 in pr. p & c. 28 tom. 1.

¶ 2. Præterea, Virtus est *circa difficile & bonum*: Sed fortitudo est circa difficillima: Ergo est maxima virtutum.

¶ 3. Præterea, Dignior est persona hominis, quam res ejus: sed fortitudo est circa personam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis: Iustitia autem & aliæ virtutes morales sunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo est præcipua inter omnes virtutes morales.

¶ 4. Præterea, Philos. dicit * in 1. Rhet. (cap. 9.) *Necesse est maximas esse virtutes, quæ maximè aliis utiles sunt*, sed liberalitas videtur magis utilis quàm fortitudo: Ergo est major virtus.

* lib. 1. c. de iustitia circa princ.

Sed contra est, quòd Tull. † dicit in 1. de offic. *In Iustitia virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur.*

† lib. 1. c. 7. separum à princ. tom. 6.

### Conclusio.

*Prudentia inter virtutes Cardinales principatum tenet, quam sequitur justitia, deinceps fortitudo, post quam est temperantia virtus.*

Respondeo dicendum, quòd sicut * Aug. in 6. de Trin. (cap. 8.) *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius.* Unde tanto aliqua virtus major est quanto melior est. Bonum autem rationis est hominis bonum, secundum Dion. 4. c. de div. nom. † Hoc autem bonum essentialiter quidem habet prudentia, quæ est perfectio rationis: Iustitia autem est hujus boni factiva, inquantum scilicet ad ipsam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliæ autem virtutes sunt conservativæ hujus boni, inquantum scilicet moderantur passiones ne abducant hominem à bono rationis. Et in ordine harum: fortitudo tenet locum præcipuum, quia timor periculorum, mortis maximè est efficax ad hoc quod hominem faciat recedere à bono rationis; post quam ordinatur temperantia: quia etiam delectationes, tactus maximè, inter cætera, impediunt bonum rationis. Id autem quod essentialiter dicitur, potius est eo quod dicitur effectivè: Et hoc etiam potius est eo quod dicitur conservativè secundum remotionem impedimenti. Unde inter virtutes Cardinales est potior prudentia: secunda, justitia: tertia, fortitudo: quarta temperantia, & post has cæteræ virtutes.

* lib. 6. c. 8. parum à us. med. tom. 3.

† Cap. 4. part. 4. non remotè à fin.

Ad primum ergo dicendum, quòd Ambros. fortitudinem aliis virtutibus præfert, secundum quamdam generalem utilitatem prout scilicet & in rebus bellicis & in rebus civilibus, sive domesticis utilis est. Unde ipse ibidem † præmittit: *Nunc de fortitudine tractemus, quæ velut excelsior cæteris dividitur in res bellicas & domesticas.*

† lib. 1. de Offic. c. 35 in princip. tom. 1.

Ad secundum dicendum, quòd ratio virtutis magis consistit in bono quam in difficili. Unde magis est mensuranda magnitudo virtutis secundum rationem *boni*, quàm secundum rationem *difficilis*.

Ad tertium dicendum, quòd homo non exponit personam suam mortis periculis, nisi propter justitiam conservandam. Et ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex justitia. Unde Ambrosius † dicit in primò de offic. (ut sup.) quod *fortitudo sine justitia, iniquitatis est materia. Quò enim validior est, eò promptior ut inferiorem opprimat.*

† lib. 1. c. 5. ante med. c. 30.

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quòd liberalitas utilis est in quibusdam particularibus beneficiis: sed fortitudo habet utilitatem generalem ad conservandum totum justitiæ ordinem. Et ideo Philos. dicit * in 1. Rhet. quòd *justi & fortes maximè amantur, quia sunt maximè utiles in bello & in pace.*

* lib. 1. c. 9 non multum à princ. tom. 6.

## QUÆSTIO CXXIV.

*De Martyrio, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de martyrio.

¶ Et circa hoc quæruntur quinque.

¶ Primò, utrum martyrium sit actus virtutis.

¶ Secundò, cujus virtutis sit actus.

¶ Tertiò, de perfectione hujus actus.

¶ Quartò, de pœna martyrij.

¶ Quintò, de causa.

## QUÆSTIONIS CXXIV,

De Martyrio,

In quinque partes distributæ,

### Axioma.

1. 2 *Martyrium, 1 fortitudinis 2 actus est, sum-*
3 *ma 3 perfectione præditus, quo tormenta quamvis gra-*
4 *via 4 atque mors 4 ipsa ad fidei veritatem testandam,*
5 *aliarumque 5 virtutum dignitatem tuendam prompto*
*præsentique animo suscipiuntur.*

### Articulus primus.

*Utrum Martyrium sit actus virtutis.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd martyrium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est voluntarius: sed martyrium quandoque non est voluntarium, ut patet de innocentibus pro Christo occisis, de quibus dicit * Hilarius super Matth. (can. 1.) quod *in æternitatis profectum per martyrij gloriam efferebantur*: Ergo martyrium non est actus virtutis.

* Canon 1. in Matth. in fine illius.

¶ 2. Præterea. Nullum illicitum est actus virtutis: sed occidere seipsum est illicitum, ut suprà † habitum est (qu. 64. art. 5.) per quod tamen martyrium consummatur. Dicit enim Aug. in 1. de * Civit. Dei (cap. 26.) quod *quædam sanctæ fœminæ tempore persecutionis, ut insectatores suæ pudicitiæ devitarent, se in fluvium dejecerunt, eoque modo defunctæ sunt; earumque martyria in catholica Ecclesia etiam veneratione celeberrima frequentantur*: Non ergo martyrium est actus virtutis.

† qu. 64. art. 5.
* lib. 1. c. 26. in princip. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Laudabile est quod aliquis sponte se offerat ad exequendum actum virtutis: sed non est laudabile quod aliquis martyrio se ingerat, sed magis videtur esse præsumptuosum & periculosum: non ergo martyrium est actus virtutis.

Sed contra est, quod præmium beatitudinis non debetur nisi actui virtutis: debetur autem martyrio, secundum illud Matth. 5. *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cælorum*: Ergo martyrium est actus virtutis.

### Conclusio.

*Martyrium est actus virtutis, quo aliquis contra persequentium impetus firmiter in justitia & veritate permanet.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum * est (qu. 123. a. 12.) ad virtutem pertinet quod aliquis in bono rationis conservetur: Consistit autem bonum rationis in veritate, sicut in proprio objecto, & in justitia, sicut in proprio effectu, sicut ex supradictis † patet (qu. 109. art. 1. & qu. 123. art. 12.) Pertinet autem ad rationem martyrij ut aliquis firmiter stet in veritate & justitia contra persequentium impetus. Unde manifestum est quod martyrium est actus virtutis.

* Ar. 12. præc. q.

† Ar. ult. qu. præc. & q. 109. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam dixerunt, quod in innocentibus acceleratus est miraculosè lib. arbitrij usus, ita quod etiam voluntariè martyrium passi sunt. Sed quia hoc per auctoritatem scripturæ non comprobatur: ideo melius dicendum est, quod martyrij gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occisi, per Dei gratiam sunt assecuti. Nam effusio sanguinis propter Christum, vicem gerit baptismatis. Unde sicut in pueris baptizatis per gratiam baptismalem meritum Christi operatur ad gloriam obtinendam, ita & in occisis propter Christum, meritum martyrij Christi operatur ad palmam martyrij consequendam. Unde Aug. dicit in quodam sermone de Epiphania, quasi eos alloquens. *Ille de vestra corona dubitabit in passione pro Christo, qui etiam parvulis baptismum prodesse non æstimat Christi. Non habebatis ætatem qua in passurum Christum crederetis; sed habebatis carnem, in qua pro Christo passuro passionem sustineretis.*

Ad secundum dicendum, quòd August. * ibidem dicit esse possibile, quod Ecclesiæ aliquibus fide dignis testificationibus divina persuaserit auctoritas, ut istarum sanctarum memoriam sic honoraret.

* lib. 1 de civ. Dei c. 26. circa princ. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis dantur de actibus virtutum: dictum autem est † suprà (qu. 3. art. 3. ad 4.) quædam præcepta legis divinæ tradita esse secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus hoc vel illud facere cum fuerit opportunum. Ita etiam & aliqua pertinent ad actum virtutis secundum præparationem animi, ut scilicet superveniente tali casu, homo secundum rationem agat. Et hoc præcipuè videtur observandum in martyrio, quod consistit in debita sustinentia passionum injustè inflictarum. Non autem debet homo occasionem dare alteri injustè agendi: sed si alius injustè egerit, ipse moderatè tolerare debet.

† q. 108. a. 1. ad 4.

### Articulus II.

*Utrum martyrium sit actus fortitudinis.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd martyrium non sit actus fortitudinis. Dicitur enim *martyr*, in Græco, quasi *testis*: Testimonium autem redditur fidei Christi, secundum illud Act. 1. *Eritis mihi testes in Hierusalem.* &c. Et Maximus dicit in quodam sermone. *Mater martyrij est fides catholica: in qua illustres athletæ suo sanguine subscripserunt*: Ergo martyrium est potius actus fidei, quàm fortitudinis.

¶ 2. Præterea, Actus laudabilis ad illam virtutem præcipuè pertinet quæ ad ipsum inclinat, & quæ ab ipso manifestatur, & sine qua ipse non valet: sed ad martyrium præcipuè inclinat charitas, unde in quodam sermone maximè dicitur, *Charitas Christi in martyribus suis vincit*. Maximè etiam charitas per actum marty-

rij

rij manifestatur, secundum illud Ioan. 15. *Majorem dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis.* Sine charitate etiam martyrium nihil valet, secundum illud 1. ad Cor. 13. *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo martyrium magis est actus charitatis, quàm fortitudinis.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in quodam sermone de sancto Cypriano, *Facilè est martyrem celebrando venerari, magnum verò fidem ejus & patientiam imitari*, sed in unoquoque actu virtutis præcipuè laudatur virtus, cujus est actus: Ergo martyrium magis est actus patientiæ, quàm fortitudinis.

SED CONTRA est, quod Cyprianus * dicit in epistola ad Martyres & Confessores. *O beati Martyres, quibus vos laudibus prædicem; O milites fortissimi, robur pectoris vestri quo præconio vocis explicem*; Quilibet autem laudatur ex virtute cujus actum exercet: Ergo martyrium est actus fortitudinis.

* In lib. 2. epist. epist. 6. non remotè à princ.

CONCLUSIO.

*Cùm per martyrium Christi fideles in justitia & veritate contra pericula mortis confirmentur, palam est ipsum ad fortitudinis actum pertinere.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex supradictis * patet, ad fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis, & maximè contra pericula, & præcipuè contra pericula mortis, & maximè ejus quæ est in bello. Manifestum est autem quòd in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem & justitiam non deserit propter imminentia pericula mortis, quæ etiam in quodam certamine particulari, à persecutoribus imminent. Vnde Cyprian. dicit † in quodam sermone: *Vidit admirans præsentium multitudo cæleste certamen, & in prælio stetisse servos Christi voce libera, mente incorrupta, virtute divina.* Vnde manifestum est, quòd martyrium est fortitudinis actus. Et propter hoc de martyribus legit Ecclesia, *Fortes facti sunt in bello.*

* q. præc. art. 2. & aliis.

† In lib. 2. epist. epist. 6. ad Martyres & Confessores, non remotè à princip.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in actu fortitudinis duo sunt consideranda, quorum unum est bonum in quo fortis firmatur: & hoc est fortitudinis finis. Aliud est ipsa firmitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono, & in hoc consistit essentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in justitia humana, propter cujus conservationem mortis pericula sustinet: ita etiam fortitudo gratuita firmat animum hominis in bono justitiæ Dei quæ est per fidem Iesu Christi, ut dicitur ad Rom. 3. & sic martyrium comparatur ad fidem, sicut ad finem in quo aliquis confirmatur, ad fortitudinem autem, sicut ad habitum elicientem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ad actum martyrij inclinat quidem charitas, sicut primum & principale motivum, per modum virtutis imperantis, fortitudo autem sicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde est, quod martyrium est actus charitatis, ut imperantis; fortitudinis autem, ut elicientis: inde etiam est quòd utramque virtutem manifestat. Quòd autem sit meritorium hoc habet ex charitate, sicut & quilibet virtutis actus: & ideo sine charitate non valet.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut dictum est, * principalior actus fortitudinis est sustinere, ad quem pertinet martyrium, non autem ad secundarium actum ejus, qui est aggredi. Et quia patientia deservit fortitudini ex parte actus principalis, qui est sustinere: inde est quod concomitanter in martyribus patientia commendatur.

* q. præc. art. 6.

ARTICULUS III.

*Vtrum martyrium sit actus maximæ perfectionis.*

Infr. qu. 184. a. 5.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd martyrium non sit actus maximæ perfectionis. Illud enim ad perfectionem videtur pertinere, quod cadit sub consilio, non sub præcepto, quia scilicet non est de necessitate salutis: Sed martyrium videtur esse de necessitate salutis. Dicit enim Apostolus ad Rom. 10. *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Et 1. Ioan. 3. dicitur, quòd *nos debemus pro fratribus nostris animas nostras ponere.* Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

¶ 2. Præterea, Ad majorem perfectionem videtur pertinere quod aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quàm quod Deo det proprium corpus, quod fit per martyrium. Vnde Greg. dicit ult. Moral. (cap. 21.) * quòd *obedientia cunctis victimis præfertur*: Ergo martyrium non est actus maximæ perfectionis.

* lib. ult. c. 12. ante med.

¶ 3. Præterea, Melius esse videtur aliis prodesse, quàm seipsum in bono conservare: quia *bonum gentis melius est quàm bonum unius hominis*; secundum Philosophum in 1. Eth (cap. 1. vel 2.) † sed ille qui martyrium sustinet, sibi soli prodest: ille autem qui docet, proficit multis: Ergo actus docendi & gubernandi subditos est perfectior quàm actus martyrij.

† lib. 1. c. 2 in fi. tom. 5.

SED CONTRA est, quod Aug. * in lib. de sancta virginitate præfert martyrium virginitati, quæ ad perfectionem pertinet: Ergo martyrium maximè ad perfectionem pertinere videtur.

* Cap. 26. circa fin. tom. 6.

CONCLUSIO.

*Martyrium si comparetur ad fortitudinem, non est actus maximæ perfectionis: si verò comparetur ad charitatem, quæ homines ad illud impellit, maxima est perfectionis.*

RESPONDEO dicendum, quòd de aliquo actu virtutis loqui possumus dupliciter. Vno modo secundum speciem ipsius actus, prout comparatur ad virtutem proximè elicientem ipsum, & sic non potest esse quod martyrium, quod consistit in debita tolerantia mortis, sit perfectissimus inter virtutis actus: quia tolerare mortem non est laudabile secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad aliquod bonum quod consistit in actu virtutis; putà ad fidem & ad dilectionem Dei. Unde ille actus virtutis, cùm sit finis, melior est. Alio modo potest considerari actus virtutis secundum quod comparatur ad primum motivum, quod est amor charitatis. Et ex hac parte præcipuè aliquis actus habet quod ad perfectionem vitæ pertineat: quia ut Apostolus dicit ad Col. 3. *Charitas est vinculum perfectionis.* Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maximè demonstrat perfectionem charitatis: quia tanto magis ostenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, & rem magis odiosam eligit pati. Manifestum est autem quòd inter omnia alia bona præsentis vitæ, maximè amat homo ipsam vitam; & è contrariò, maximè odit ipsam mortem, & præcipuè cum doloribus corporalium tormentorum; quorum metu etiam bruta animalia a maximis voluptatibus abstrahuntur; ut August. † dicit in lib. 83. q. (qu. 36.) Et secundum hoc, patet quod martyrium inter cæteros actus humanos est perfectius secundum suum genus, quasi maximæ charitatis signum secundum illud Ioan. 15. *Majorem charitatem nemo habet, quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis.*

† lib. 83. q. qu. 36. inter pr. & med. tom. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd nullus est actus perfectionis sub consilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat sub præcepto quasi de necessitate salutis existens, sicut Aug. * dicit in lib. de adulterinis conjugiis (cap. 13.) quòd aliquis incidit in necessitatem continentiæ servandæ propter absentiam vel infirmitatem uxoris. Et ideo non est contra perfectionem martyrij, si in aliquo casu sit de necessitate salutis. Est enim aliquis casus in quo martyrium perferre non est de necessitate salutis; putà, cùm ex zelo fidei & charitate fraterna, multoties leguntur sancti Martyres spontè se obtulisse Martyrio. Illa autem præcepta, sunt intelligenda secundum præparationem animi.

* Cap. 13. tom. 6.

AD SECUNDUM dicendum, quòd martyrium eo amplectitur id quod summum in obedientia esse potest, ut scilicet aliquis sit obediens usque ad mortem: sicut legitur de Christo ad Philip. 2. quòd *factus est obediens usque ad mortem.* Unde patet quod martyrium secundum se est perfectius, quàm obedientia absolutè dicta.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa procedit de martyrio secundum propriam speciem actus; ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum; sicut nec fortitudo est excellentior inter omnes virtutes.

ARTICULUS IV.

*Vtrum mors sit de ratione martyrij.*

4. di. 49. q. 5. a. 3. q. 2.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd mors non sit de ratione martyrij. Dicit enim Hier. in sermone de Assumptione. * *Rectè dixerim quod Dei genitrix Virgo & martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit.* & Greg. † dicit, *quamvis occasio persecutionis desit; habet tamen & pax nostra martyrium suum: quia etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus*: Ergo absque passione mortis potest esse martyrium.

* Inter medium & finem incipit e Cogitis me ô Paula. tom. 2.

† Greg. Hom. 3. in Evang. in fine.

¶ 2. Præterea, Pro integritate carnis servanda aliquæ mulieres leguntur laudabiliter contempsisse vitam suam, & ita videtur quod corporalis integritas castitatis præferatur vitæ corporali: sed quandoque ipsa integritas carnis aufertur, aut auferri intentatur, pro confessione fidei Christianæ; ut patet de Agnete & Lucia: Ergo videtur, quod martyrium magis debeat dici, si aliqua mulier pro fide Christi integritatem carnis perdat, quàm si etiam perderet corporalem vitam. Vnde & Lucia dixit: *Si me invitam feceris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam.*

¶ 3. Præterea, Martyrium est fortitudinis actus: Ad fortitudinem autem pertinet non solum mortem non formidare, sed nec alias adversitates, ut Aug. * dicit in 6. Musicæ (cap. 15.) Sed multæ sunt aliæ adversitates præter mortem quas aliqui possunt sustinere pro fide Christi, scilicet carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet ad Heb. 10. Unde & sancti Marcelli Papæ martyrium celebratur, qui tamen fuit mortuus in carcere: Ergo non est de martyrij necessitate quod aliquis sustineat pœnam mortis.

* lib. 6. cap. 5. à medio tom. 1.

¶ 4. Præterea, Martyrium est actus meritorius, ut † dictum est: sed actus meritorius non potest esse post mortem: Ergo ante mortem; & ita mors non est de ratione martyrij.

† Ar. præc. & 2. ad 2. arg.

SED CONTRA est, quòd Maximus dicit in quodam sermone de martyr. quòd *vincit, pro fide moriendo; qui vinceretur, sine fide vivendo.*

CONCLUSIO.

*Ad perfectam martyrij rationem spectat, ut aliquis mortem propter Christum vel propter Deum sustineat.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * dictum est, *Martyr dicitur quasi testis fidei Christianæ*, per quam nobis visibilia pro invisibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur ad Heb. 11. Ad martyrium ergo pertinet ut homo testificetur fidem, se opere ostendens omnia præsentia contemnere, ut ad futura & invisibilia bona perveniat. Quandiu autem homini remanet vita corporalis, nondum se opere ostendit corporalia cuncta despicere. Consueverunt enim homines & consanguineos, & omnia bona possessa contemnere, & etiam dolores corporis pati, ut vitam conservent. Vnde & Satan contra Iob induxit, *Pellem pro pelle, & cuncta quæ homo habet dabit pro anima sua*, id est, *pro vita sua corporali.* Et ideo, ad perfectam rationem martyrij requiritur quod aliquis mortem sustineat propter Christum.

* Ex a. 2 huius q. elicitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ auctoritates, & si quæ similes inveniuntur, loquuntur de martyrio, per quandam similitudinem.

Ad secundum dicendum, quòd in muliere quæ integritatem carnis perdit, vel ad perdendum eam damnatur occasione fidei Christianæ, non est apud homines manifestum utrum hoc mulier patiatur propter amorem fidei Christianæ, vel magis pro contemptu castitatis: & ideo apud homines non redditur per hoc, testimonium sufficiens. Unde hoc non propriè habet rationem martyrij. Sed apud Deum, qui corda scrutatur, potest hoc ad præmium deputari, sicut Lucia dixit.

* q. præc. a. 4. & 5.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà * dictum est (qu. 23. art. 4. & 5.) fortitudo principaliter consistit circa pericula mortis; circa alia autem consequenter. Et ideo nec martyrium propriè dicitur pro sola tolerantia carceris, vel exilij, vel rapinæ divitiarum; nisi fortè secundum quod ex his sequitur mors.

Ad quartum dicendum, quòd meritum martyrij non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntariè patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quòd aliquis post mortalia vulnera pro Christo suscepta, vel quascunque alias tribulationes continuatas usque ad mortem, quas à persecutoribus patitur pro fide Christi; diu vivat in quo statu actus martyrij meritorius est, & etiam ipso eodem tempore quo hujusmodi afflictiones patitur.

ARTICULUS V.

*Utrum sola fides sit causa martyrij.*

4. di. 49. q. 5. ar. 3. q. 2 cor. & ad 9. 10. & 12 Et Rom. 8. lect. 7. cor. 3 fin.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd sola fides sit causa martyrij. Dicitur enim 1. Petri 4. *Nemo vestrum patiatur ut homicida, aut fur, aut aliquid hujusmodi. Si autem ut Christianus, non erubescat: glorificet autem Deum in isto nomine.* Sed ex hoc dicitur aliquis *Christianus*, quia tenet fidem Christi: Ergo sola fides Christi dat patientibus martyrij gloriam.

¶ 2. Præterea, Martyr dicitur quasi testis: testimonium autem non redditur nisi veritati. Non autem aliquis dicitur *Martyr* ex testimonio cujuslibet veritatis: sed solum ex testimonio veritatis divinæ. Alioquin si quis moreretur pro confessione veritatis geometricæ vel alterius speculativæ scientiæ, esset martyr; quod videtur ridiculum: Ergo sola fides est martyrij causa.

* lib. 1. cap 2 in fin. tom 5.

¶ 3. Præterea, Inter alia virtutum opera illa videntur esse potiora quæ ordinantur ad bonum commune, quia *bonum gentis melius est, quam bonum unius hominis*, secundum * Phil. in 1. Eth. Si ergo aliquod aliud bonum esset causa martyrij, maximè videretur quod illi essent Martyres qui pro defensione Reipublicæ moriuntur, quod Ecclesiæ observatio non habet: non enim militum qui in bello justo moriuntur, martyria celebrantur: Ergo sola fides videtur esse martyrij causa.

* Ex gl. Hier. in hunc locum habetur, tom. 9.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 5. *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam*: quod pertinet ad martyrium, ut * Gloss. ibidem dicit. Ad justitiam autem pertinet non solum fides, sed etiam aliæ virtutes: Ergo & aliæ virtutes possunt esse martyrij causa.

CONCLUSIO.

*Non tantum fides, sed omnium virtutum opera, ut in Deum referuntur, martyrij causa esse possunt.*

† Art. præc.

Respondeo dicendum, quòd sicut † dictum est (art. 4.) *martyres* dicuntur quasi testes, quia scilicet corporalibus suis passionibus usque ad mortem testimonium perhibent veritatis, non cuicunque, sed veritati quæ secundum pietatem est, quæ per Christum nobis innotuit. Unde & *Martyres Christi* dicuntur, quasi testes ipsius. Hujusmodi autem est veritas fidei, & ideo cujuslibet martyrij causa est fidei veritas. Sed ad fidei veritatem non solum pertinet ipsa credulitas cordis, sed etiam exterior protestatio, quæ quidem fit non solum per verba quibus aliquis confitetur fidem, sed etiam per facta, quibus aliquis fidem se habere ostendit, secundum illud Jacob. 2. *Ego ostendam tibi ex operibus fidem meam.* Unde & de quibusdam dicitur ad Titum 1. *Confitentur se nosse Deum, factis autem negant.* Et ideo, omnium virtutum opera secundum quod referuntur in Deum, sunt quædam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus hujusmodi opera à nobis requirit, & nos pro eis remunerat, & secundum hoc, possunt esse martyrij causa. Unde & Beati Ioannis Baptistæ martyrium in Ecclesia celebratur, qui non pro neganda fide, sed pro reprehensione adulterij mortem sustinuit.

Ad primum ergo dicendum, quòd *Christianus* dicitur qui Christi est: Dicitur autem aliquis esse Christi, non solum ex eo quod habet fidem Christi, sed etiam ex eo quòd Spiritu Christi ad opera virtuosa procedit, secundum illud ad Rom. 8. *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* Et etiam ex hoc quod ad imitationem Christi peccatis moritur, secundum illud ad Galat. 5. *Qui Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis & concupiscentiis.* Et ideo, ut Christianus patitur, non solum qui patitur pro fidei confessione, quæ fit per verba, sed etiam quicunque patitur pro quocunque bono opere faciendo, vel pro quocunque peccato vitando, propter Christum, quia hoc totum pertinet ad fidei protestationem.

* qu. 100 art. 3.

Ad secundum dicendum, quòd veritas aliarum scientiarum non pertinet ad cultum divinitatis, & ideo non dicitur esse *veritas secundum pietatem*, unde nec ejus confessio potest esse directè martyrij causa. Sed quia omne mendacium peccatum est, ut suprà * habitum est (qu. 100. art. 3.) vitatio mendacij, contra quamcunque veritatem fit, inquantum mendacium est peccatum divinæ legi contrarium, potest esse martyrij causa.

Ad tertium dicendum, quod bonum Reipublicæ est præcipuum inter bona humana: sed bonum divinum, quod est propria causa martyrij, est potius quam humanum, quia tamen bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum: ideo potest esse quodcunque bonum humanum martyrij causa, secundum quòd in Deum refertur.

QUÆSTIO CXXV.

*De Timore, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis fortitudini. Et primò, de timore. Secundò, de intimiditate. Tertiò, de audacia.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum timor sit peccatum.

¶ Secundò, utrum opponatur fortitudini.

¶ Tertiò, utrum sit peccatum mortale.

¶ Quartò, utrum excuset vel diminuat peccatum.

QUÆSTIONIS CXXV,

De Timiditate,

Quadrifariam divisæ,

AXIOMA.

1 *Timiditas, 1 peccatum est; 2 fortitudini oppositum, quo*
2 *malum quodpiam contra rectæ rationis præscriptionem,*
3 *atque ordinationem refugitur: 3 culpamque continet interdum venialem, interdum lethalem, pro diversitate ejus mali quod metu premente committitur: semper ta-*
4 *men aliqua ex parte 4 imminutam propter voluntarij quod in ejusmodi malo est, imperfectam rationem.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum timor sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd timor non sit peccatum. Timor enim est passio quædam, ut suprà * habitum est (1. 2. qu. 23. art. 4. & qu. 42. art. 1.) sed *ex passionibus non laudamur neque vituperamur*; ut patet in 2. Ethic. (cap. 4. vel 5.) † Cum ergo omne peccatum sit vituperabile, videtur quòd timor non sit peccatum. * 1. 2. q. 23. ar. 4. & qu. 42. † lib. 2. c. 5. tom. 5.

¶ 2. Præterea, Nihil quod in lege divina mandatur, est peccatum; quia *lex Domini est immaculata*, ut dicitur in Psalm. 18. sed timor mandatur in lege Dei: dicitur enim ad Ephes. 6. *Servi obedite dominis carnalibus cum timore & tremore*: Ergo timor non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Nihil quod naturaliter inest homini, est peccatum: quia *peccatum est contra naturam*, ut * Damasc. dicit in 2. lib. sed timere est homini naturale, unde † Philosophus dicit in 3. Eth. quòd *erit aliquis insanus, vel sine sensu doloris, si nihil timeat neque terræ motum, neque inundationes*: Ergo timor non est peccatum. * lib. 2. Orth. fid. cap. 4. & 30. † lib. 3. cap. 7. in med. t. 5.

Sed contra est, quòd Dominus dicit Matth. 10. *Nolite timere eos qui occidunt corpus.* Et Ezech. 2. dicitur: *Ne timeas eos, neque sermones eorum metuas.*

CONCLUSIO.

*Timor quo aliquis timet & fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab iis quæ sunt prosequenda, peccatum est: non autem is quo timentur ea quæ secundum rationem fugienda sunt.*

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur esse peccatum in actibus humanis propter inordinationem. Nam bonum actus humani in ordine quodam consistit, ut ex suprà * dictis patet (qu. 109. qu. 2. qu. 114. art. 1.) Est autem hic debitus ordo, ut appetitus regimini rationis subdatur. Ratio autem dictat aliqua esse refugienda, & aliqua esse prosequenda: Et inter fugienda, quædam dictat esse magis fugienda, quam alia. Et similiter etiam inter prosequenda, quædam dictat esse magis prosequenda, quàm alia: & quantum est bonum prosequendum, tantum est aliquod oppositum malum fugiendum. Inde est quod ratio dictat quædam bona magis esse prosequenda, quàm quædam mala fugienda. Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dictat esse sustinenda, ne desistat ab aliis quæ magis prosequi debet: timor inordinatus est, & habet rationem peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id quod est secundum rationem fugiendum: tunc appetitus non est inordinatus, nec peccatum. * q. 109. art. 2. & qu. 114. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod timor communiter dictus, secundum suam rationem importat universaliter fugam: unde quantum ad hoc non importat rationem boni vel mali: & similiter est de qualibet alia passione. Et ideo * Philosophus dicit, quòd *passiones non sunt laudabiles neque vituperabiles*, quia scilicet *non laudantur neque vituperantur qui irascuntur, vel timent, sed qui circa hæc, aut ordinatè aut inordinatè se habent.* * lib. 2. Eth. c. 5. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quod timor ille ad quem inducit Apostolus, est conveniens rationi, ut scilicet servus timeat ne deficiat in obsequiis quæ domino debet impendere.

Ad tertium dicendum, quòd mala quibus homo resistere non potest, & ex quorum sustinentia nihil boni provenit homini, ratio dictat esse fugienda: ideo timor talium non est peccatum.

ARTICULUS II.

*Utrum peccatum timoris opponatur fortitudini.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim est circa

pericula

** 1.2.q.23.ar.5. † Gl. ord. vs.128.*

pericula mortis, ut suprà * habitum est (1.2.qu.23. art.5.) Sed peccatum timoris non semper pertinet ad pericula mortis, quia super illud Psalm. 127. *Beati omnes qui timent Dominum.* † Gloss. dicit, quod *humanus timor est, quo timemus pati pericula carnis, vel perdere mundi bona.* Et super illud Matth. 26. *Oravit tertio eundem sermonem*; &c. dicit * Gloss. quod *triplex est malus timor, scilicet timor mortis, timor utilitatis, & timor doloris.* Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

** Est August. l.1. q. Evang. cap 47. tom. 4. † lib. 1. cap. 24. tom. 5.*

§ 2. Præterea, Præcipuum quod commendatur in fortitudine est, quod exponit se periculis mortis: sed quandoque aliquis ex timore servitutis vel ignominiæ exponit se morti, sicut † Aug. in 1. de Civit. Dei (cap. 24.) narrat de Catone, qui ut non incurreret Cæsaris servitutem, morti se tradidit: Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, sed magis habet similitudinem cum ipsa.

** qu. 20. art. 1. & 1.2.q.40. art. 4. † cap. 7.*

§ 3. Præterea, Omnis desperatio procedit ex aliquo timore: sed desperatio non opponitur fortitudini, sed magis spei, ut suprà * habitum est (qu. 20. art. 1. ut & 1.2.qu.40. art.4.) Ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini.

Sed contra est, quod † Philos. in 2. & 3. Ethic. timiditatem ponit fortitudini oppositam.

CONCLUSIO.

*Timor mortis ordinatus adversatur fortitudini: timor autem communiter sumptus, non uni, sed variis virtutibus opponi potest.*

** Supr. q. 19. art. 3. & 1.2.q. 43. art. 1.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est (qu. 19. art. 3. ut & 1.2.qu.43. art. 1.) *omnis timor ex amore procedit*: nullus enim timet nisi contrarium ejus quod amat: amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis vel vitij: Sed amor ordinatus includitur in qualibet virtute: quilibet enim virtuosus amat proprium bonum virtutis. Amor autē inordinatus includitur in quolibet peccato: ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde similiter inordinatus timor includitur in quolibet peccato, sicut avarus timet amissionem pecuniæ, intemperatus amissionem voluptatis, & sic de aliis. Sed timor præcipuus est periculorum mortis, ut probatur in * 3. Ethic. Et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quæ est circa pericula mortis. Et propter hoc antonomasticè dicitur timiditas fortitudini opponi.

** lib. 3. c.6. 10.5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de timore inordinato communiter sumpto, qui diversis virtutibus opponi potest.

*† 1.2.q. 1. a. 1. & q. 18. a. 6. * lib. 3. c. 7. circa fin. 10.5. † 1.2.q. 45. art. 2.*

Ad secundum dicendum, quòd actus humani præcipuè dijudicantur ex fine, ut ex suprà † dictis patet (1.2.q.1.a.3. & qu.18. art.6.) Ad fortem autem pertinet ut se exponat periculis mortis propter bonum: sed ille qui se periculis mortis exponit ut fugiat servitutem, vel aliquid laboriosum, à timore vincitur, quod est fortitudini contrarium. Unde * Philosophus dicit in 3. Ethic. quod *mori fugientem inopiam, vel cupidinem, vel aliquid triste, non est fortis, sed magis timidi. Mollities est enim fugere laboriosa.*

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà † dictum est (1.2. qu. 45. art. 2.) sicut spes est principium audaciæ, ita timor est principium desperationis. Unde sicut ad fortem qui utitur audacia moderatè, præexigitur spes: ita è converso, desperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quod quælibet desperatio procedat ex timore quolibet, sed ex eo qui est generis sui. Desperatio autem quæ opponitur spei, ad aliud genus refertur, scilicet ad res divinas: timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet ad pericula mortis: Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS III.

*Utrum timor sit peccatum mortale.*

** 1.2.q. 23. art. 1. † 1.2.q. 74. ar. 4.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod timor non sit peccatum mortale. Timor enim, ut suprà * dictum est (1.2. q.23.a.1.) est in irascibili, quæ est pars sensualitatis: sed in sensualitate est tantum peccatum veniale, ut suprà † habitum est (1.2.q.74.a.9.) Ergo timor non est peccatum mortale.

** Gloss. ord. ibid. ex Isid.*

§ 2. Præterea, Omne peccatum mortale totaliter cor avertit à Deo. Hoc autem non facit timor: quia super illud Iudith. 7. *Qui formidolosus est*, &c. dicit Gloss. * quod *timidus est qui primo aspectu ad congressum trepidat, non tamen toto corde terretur, sed reparari & animari denuo potest*: Ergo timor non est peccatum mortale.

** Ibid.*

§ 3. Præterea, Peccatum mortale non solum retrahit à perfectione, sed etiam, à præcepto: sed timor non retrahit à præcepto, sed solum a perfectione: quia super illud Deut. 20. *Quis est homo formidolosus & corde pavido?* &c. dicit * Gloss. *docet non posse quemquam professionem contemplationis vel militiæ spiritualis arripere, qui adhuc nudari terrenis opibus pertimescit*: Ergo timor non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod pro solo peccato mortali debetur pœna inferni: quæ tamen debetur timidis, secundum illud Apoc. 21. *Timidis & incredulis & execratis, &c. pars erit in stagno ignis & sulphuris: quod est mors secunda.* Ergo timiditas est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

*Timor ita inordinatus, ut aliquis propterea deliberatè quippiam velit, quod contra charitatem, vel legem divinam sit, peccatum mortale est; timor verò in sensualitate, veniale est peccatum.*

** Art. 1. huius q.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà † dictum est, timor peccatum est secundum quod est inordinatus, prout scilicet refugit quod non est secundum rationem refugiendum. Hæc autē inordinatio timoris quandoque quidem consistit in solo appetitu sensitivo, non superveniente consensu rationalis appetitus: & sic non potest esse peccatum mortale, sed solum veniale. Quandoque verò hujusmodi inordinatio timoris pertingit usque ad appetitum rationalem qui dicitur voluntas, quæ ex libero arbitrio refugit aliquid non secundum rationem; & talis inordinatio timoris quandoque est peccatum mortale; quandoque veniale. Si enim aliquis propter timorem quo refugit periculum mortis, vel quodcunque aliud temporale malum, sic dispositus est ut faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod est præceptum in lege divina, talis timor est peccatum mortale: Alioquin erit peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de timore secundum quod consistit intra sensualitatem.

Ad secundum dicendum, quòd etiam Gloss. illa potest intelligi de timore in sensualitate existente. Vel potest melius dici, quod ille *toto corde terretur*, cujus animum timor vincit irreparabiliter. Potest autem contingere quod etiam timor sit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obstinatè terretur quin persuasionibus revocari possit; sicut quandoque aliquis mortaliter peccans, concupiscentiæ consentiendo revocatur, ne opere impleat quod proposuit facere.

Ad tertium dicendum, quòd Gloss. illa loquitur de timore revocante hominem a bono, quod non est de necessitate præcepti, sed de perfectione consilij. Talis autem timor non est peccatum mortale, sed quandoque veniale; quandoque etiam non est peccatum, puta cum aliquis habet rationabilem causam timoris.

ARTICULUS IV.

*Utrum timor excuset à peccato.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd timor non excuset à peccato. Timor enim est peccatum, ut * dictum est (art. 1.) Sed peccatum non excusat à peccato, sed magis aggravat ipsum: Ergo timor non excusat à peccato. ** Art. 1. huius q.*

§ 2. Præterea, Si aliquis timor excuset à peccato, maximè excusaret timor mortis, qui dicitur cadere in constantem virum: sed hic timor non videtur excusare, quia cùm mors ex necessitate immineat omnibus, non videtur esse timenda: Ergo timor non excusat à peccato.

§ 3. Præterea, Omnis timor aut est mali temporalis, aut spiritualis, sed timor mali spiritualis non potest excusare peccatum quia non inducit ad peccandum, sed magis retrahit à peccato: Timor etiam mali temporalis non excusat à peccato, quia sicut, * Philosophus dicit in 3. Eth. *Inopiam non oportet timere, neque ægritudinem: neque quæcunque non à propria malitia procedunt*: Ergo videtur quod timor nullo modo excuset à peccato. ** lib. 3. c. 6. circa medium tom. 5.*

Sed contra est, quòd dicitur in † Decret. 1.q.1. *Vim passus & invitus ab hæreticis ordinatus, colorem habet excusationis.* *† 1. q. 1. cap. Constat.*

CONCLUSIO.

*Is tantum timor qui est inordinatus, & ex ea parte, qua sibi involuntarium permiscetur, excusat à peccato.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est (art. 1.) timor intantum habet rationem peccati, inquantum est contra ordinem rationis. Ratio autem judicat quædam mala esse magis aliis fugienda: Et ideo quicunque ut fugiat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non refugit mala quæ sunt minus fugienda, non est peccatum: Sicut magis est fugienda mors corporalis, quàm amissio rerum temporalium. Unde siquis propter timorem mortis latronibus aliquid promitteret aut daret, excusaretur à peccato; quod incurreret, si sine causa legitima, prætermissis bonis, quibus esset magis dandum, peccatoribus largiretur. Si autem aliquis per timorem fugiens mala quæ secundum rationem sunt minus fugienda, incurrat mala quæ secundum rationem sunt magis fugienda, non posset totaliter à peccato excusari, quia timor talis inordinatus esset. Sunt autem magis timenda mala animæ, quàm mala corporis; corporis autem magis, quam mala exteriorum rerum. Et ideo siquis incurrat mala animæ, id est peccata, fugiens mala corporis; putà, flagella vel mortem, aut mala exteriorum rerum, putà damnum pecuniæ: aut si sustineat mala corporis ut vitet damnum pecuniæ, non excusatur totaliter à peccato. Diminuitur tamen secundum aliquid ejus peccatum, quia minus voluntarium est quod ex timore agitur. Imponitur enim homini quædam necessitas aliquid faciendi propter timorem imminentem. Unde * Philosophus (3. Eth. cap. 1.) hujusmodi quæ ex timore fiunt, dicit esse non simpliciter voluntaria, sed mista ex voluntario & involuntario. ** Art. 1. huius q. * lib. 3. Eth c. 1. statim post princ. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd timor non excusat ex ea parte qua est peccatum, sed ex ea parte qua est involuntarium.

Ad secundum dicendum, quòd licet mors omnibus immineat ex necessitate; tamen ipsa diminutio temporalis vitæ est quoddam malum, & per consequens timendum.

Ad tertium dicendum, quòd secundum Stoicos, qui ponebant bona temporalia non esse hominis bona: sequitur ex consequenti, quod mala temporalia non sint hominis mala, & per consequens nullo modo timenda. Sed secundum † August. in lib. de liber. arbitr. (lib. 2. cap. 18. & 19.) hujusmodi temporalia sunt minima bona: quod etiam Peripatetici senserunt. Et ideo contraria eorum sunt quidem timenda, non tamen multum, ut pro eis recedatur ab eo quod est bonum secundum virtutem. *† lib. 2. c. 18 & 19. to. 1.*

QUÆSTIO CXXVI.

*De intimiditate, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitio intimiditatis.

§ Et circa hoc quæruntur duo.

§ Primò, utrum intimidum esse, sit peccatum.

§ Secundò, utrum opponatur fortitudini.

QVÆ

QUÆSTIONIS CXXVI,
De timoris vacuitate, quæ vulgo intimiditas appellatur,
Bifariam divisæ,

AXIOMA.

1 *Timoris vacuitas seu defectus, ¹ vitium est, ² fortitudi-*
2 *ni, quæ in timore suscipiendo atque repellendo modus servatur oppositum.*

ARTICULUS PRIMUS.
*Vtrum intimiditas sit peccatum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod intimiditas non sit peccatum. Quod enim ponitur in commendationem viri justi, non est peccatum; sed in commendationem viri justi dicitur Proverb. 28. *Iustus quasi leo confidens absque terrore erit.* Ergo esse impavidum non est peccatum.

* l.3.c.6. à medio, tom. 5. ¶ 2. Præterea, *Maximum terribilium est mors*, secundum * Philosophum in 3. Ethic. (ut sup.) Sed nec mortem oportet timere, secundum illud Matth. 10. *Nolite timere eos qui occidunt corpus*, &c. nec etiam aliquid quod ab homine posset inferri, secundum illud Isa. 51. *Quis tu ut timeas ab homine mortali*: Ergo impavidum esse non est peccatum.

* Art. prac. arg. 2. † lib. 14. cap. 28. in princip. tom. 5. ¶ 3. Præterea, *Timor ex amore nascitur*, ut suprà * habitum est (qu. 125. art. 2.) sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis: quia ut † Aug. dicit in 14. de civit. Dei (cap. 28.) *Amor Dei usque ad contemptum sui facit cives civitatis cœlestis*: Ergo nihil humanum formidare, videtur non esse peccatum.

SED CONTRA est, quod de judice iniquo dicitur Luc. 18. quod *nec Deum timebat, nec hominem reverebatur.*

CONCLUSIO.

*Intimiditas, sive ex amoris defectu, sive animi elatione, vel stoliditate procedat, vitiosa est: excusat tamen à peccato, quando invincibilis existit.*

RESPONDEO dicendum, quòd quia timor ex amore nascitur; idem judicium videtur esse de amore & timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Inditum est autem unicuique naturaliter ut propriam vitam amet, & ea quæ ad ipsam ordinantur, cum debito modo: ut scilicet amentur hujusmodi, non quasi finis constituatur in eis, sed secundum quod eis utendum est propter ultimum finem. Unde quod aliquis deficiat à debito modo amoris ipsorum, est contra naturalem inclinationem, & per consequens est peccatum. Nunquam tamen à tali amore aliquis totaliter decidit; quia id quod est naturale, totaliter perdi non potest. Propter quòd Apostolus dicit ad Ephes. 5. *Nemo unquam carnem suam odio habuit.* Unde etiam illi qui seipsos interimunt ex amore carnis suæ hoc faciunt, quam volunt à præsentibus angustiis liberare. Unde contingere potest quod aliquis minus quam debeat, timeat mortem & alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea. Sed quod nihil horum timeat non potest ex totali defectu amoris contingere, sed ex eo quod æstimat mala opposita bonis quæ amat, sibi supervenire non posse. Quod quandoque contingit ex superbia animi de se præsumentis, & alios contemnentis: secundum quod dicitur Iob. 41. *Factus est ut nullum timeret: Omne sublime videt.* Quandoque autem contingit ex defectu

† lib. 3. c. 7. à med. rationis, sicut † Philosophus dicit 3. Eth. (ut sup. qu. 125. art. 2.) quod *Celtæ propter stultitiam nihil timent.* Unde patet quod esse impavidum est vitiosum, sive causetur ex defectu amoris, sive causetur ex elatione animi, sive causetur ex stoliditate, quæ tamen excusat à peccato, si sit invincibilis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod justus commendatur à timore non retrahente eum à bono: non quod sit absque omni timore. Dicitur enim Eccles. 1. *Qui sine timore est, non poterit justificari.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd mors vel quidquid aliud ab homine mortali potest inferri, non est ea ratione timendum, ut à justitia recedatur: Est tamen timendum, inquantum per hoc homo potest impediri ab operibus virtuosis, vel quantum ad se, vel quantum ad profectum quem in aliis facit. Vnde dicitur Proverb. 14 *Sapiens timet & declinat à malo.*

AD TERTIUM dicendum, quòd bona temporalia debent contemni, inquantum nos impediunt ab amore & timore Dei: & secundum hoc etiam non debent timeri. Unde dicitur Eccl. 34. *Qui timet Dominum, nihil trepidabit.* Non autem debent contemni bona temporalia, inquantum instrumentaliter nos juvant ad ea quæ sunt divini timoris & amoris.

ARTICULUS II.
*Vtrum esse impavidum opponatur fortitudini.*

1. Eth. 26. q. 1. ar. 3. ad 4. Et d. 10. qu. 1. art. 1. cor. col. 1 fin. Et di. 44. qu. 2. a. 1 ad 4. AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd esse impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim judicamus per actus: sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quod aliquis est impavidus: Remoto enim timore aliquis & fortiter sustinet & audacter aggreditur: Ergo esse impavidum non opponitur fortitudini.

¶ 2. Præterea. Esse impavidum est vitiosum, vel propter defectum debiti amoris, vel propter superbiam, vel propter stultitiam: sed defectus debiti amoris opponitur charitati, superbia autem humilitati, stultitia autem prudentiæ sive sapientiæ: Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

¶ 3. Præterea, Virtuti opponuntur vitia sicut extrema medio: sed unum medium ex una parte non habet nisi unum extremum: Cùm ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia vero parte opponatur ei audacia, videtur quod impaviditas ei non opponatur.

SED CONTRA est, quod * Philosophus in 3. Ethicor. (ut sup.) ponit impaviditatem fortitudini oppositam. * lib. 3. c. 7. à med.

CONCLUSIO.

*Intimiditas seu impavidum esse, fortitudini adversatur secundum defectum timoris, quo non timentur ea quæ timeri debent, sicut timiditas per excessum, inquantum timentur quæ timeri non debent.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut suprà * dictum est (q. 123. art. 3.) fortitudo est circa timores & audacias: Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam est: Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus secundum rationem, ut scilicet homo timeat quod oportet, & quando oportet, & similiter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi potest sicut per excessum, ita & per defectum. Unde sicut timiditas opponitur fortitudini per excessum timoris, inquantum scilicet homo timet quod non oportet, vel secundum quod non oportet; ita etiam impaviditas opponitur ei per defectum timoris, inquantum scilicet aliquis non timet quod oportet timere. * q. 123. art. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd actus fortitudinis est sine timore sustinere, & aggredi, non qualitercunque, sed secundum rationem, quod non facit impavidus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd impaviditas ex sua specie corrumpit medium fortitudinis; & ideo directè opponitur fortitudini. Sed secundum suas causas nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

AD TERTIUM dicendum, quòd vitium audaciæ opponitur fortitudini secundum excessum audaciæ, impaviditas autem secundum defectum timoris. Fortitudo autem in utraque passione medium ponit. Unde non est inconveniens, quod secundum diversa, habeat diversa extrema.

QUÆSTIO CXXVII.
*De Audacia, in duos articulos divisa.*

DEinde considerandum est de audacia.
¶ Circa hoc quæruntur duo.
¶ Primò, utrum audacia sit peccatum.
¶ Secundò, utrum opponatur fortitudini.

QUÆSTIONIS CXXVII,
De audacia seu temeritate,
Bifariam distributæ,

AXIOMA.

1 *Audacia seu temeritas ¹ vitium est fortitudini ² opposi-*
2 *tum, quo quispiam rationis judicio, vel non expectato, vel contempto, præcipitanter in periculum ruit.*

ARTICULUS I.
*Vtrum audacia sit peccatum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd audacia non sit peccatum. Dicitur enim Iob. 39. de equo per quem designatur bonus prædicator, secundum * Gregor. in moral. quod *audacter in occursum pergit armatis*, sed nullum vitium cedit in commendationem alicujus: Ergo audacia non est peccatum. * lib. 31. c. 18. circa fin.

¶ 2. Præterea, Sicut † Philosophus dicit in 6. Ethicor. (cap. 9. vel 10) *oportet consiliari quidem tardè, operari autem velociter consiliata*: sed ad hanc velocitatem operandi juvat audacia: Ergo audacia non est peccatum, sed magis aliquid laudabile. † l. 6. c. 9. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Audacia est quædam passio quæ causatur à spe, ut suprà * habitum est (1. 2. qu. 45. art. 2.) cum de passionibus ageretur: sed spes non ponitur peccatum, sed magis virtus: Ergo nec audacia debet poni peccatum. * 1. 2. q. 45. ar. 2.

SED CONTRA est, quod dicitur Eccles. 8. *Cum audace non eas in via, ne fortè gravet mala sua in te.* Nullius autem societas est declinanda, nisi propter peccatum: Ergo audacia est peccatum.

CONCLUSIO.

*Audacia moderatione carens, tam ratione defectus, quam ratione excessus peccatum est.*

RESPONDEO dicendum, quòd audacia, sicut suprà † dictum est (1. 2. qu. 45. art. 1.) est quædam passio: Passio autem quandoque quidem moderata est secundum rationem: quandoque autem caret moderatione, vel per excessum, vel per defectum; & secundum hoc est passio vitiosa. Sumuntur autem quandoque nomina passionum à superabundanti. Sicut ira dicitur non quæcunque, sed superabundans, prout scilicet est vitiosa. Et hoc etiam modo audacia per superabundantiam dicta, ponitur esse peccatum. * q. 123. a. 3. & 1. 2. q. 23. a. 2. & 3. & qu. 45.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd audacia ibi sumitur secundum quod est moderata ratione. Sic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

AD SECUNDUM dicendum, quod operatio festina commendabilis est post consilium, quod est actus rationis: Sed si quis ante consilium vellet festinè agere, non esset hoc laudabile, sed vitiosum. Esset enim quædam præcipitatio actionis, quod est vitium prudentiæ oppositum, ut suprà † dictum est (qu. 53. art. 3.) Et ideo audacia quæ operatur ad velocitatem operandi, intantum laudabilis est, inquantum à ratione ordinatur. † qu. 53. art. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd quædam vitia innominata sunt & similiter quædam virtutes ut patet per * Philosoph. in 4. Ethic. (cap. 10. & 11.) Et ideo oportuit in quibusdam passioni- * l. 4. c. 6. & 7. tom. 5. & l. 2. c. 7. à med.
bus

bus uti nomine virtutum & vitiorum. Præcipuè autem illis passionibus utimur ad vitia designanda, quarum objectum est malum; sicut patet de odio, timore, ira, & audacia: Spes autem & amor habent bonum pro objecto: Et ideo magis eis utimur ad designanda nomina virtutum.

ARTICULUS II.

*Utrum audacia opponatur fortitudini.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præsumptione procedere: sed præsumptio pertinet ad superbiam, quæ opponitur humilitati: Ergo audacia magis opponitur humilitati quàm fortitudini.

¶ 2. Præterea, Audacia non videtur esse vituperabilis, nisi inquantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipsi audaci, qui se periculis inordinatè ingerit: vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel in pericula præcipitat: sed hoc videtur ad injustitiam pertinere: Ergo audacia secundum quod est peccatum, non opponitur fortitudini, sed justitiæ.

† q. 123. 3. ¶ 3. Præterea, Fortitudo est circa timores & audacias, ut † dictum est (q. 123. a. 3.) sed quia timiditas opponitur fortitudini secundùm excessum timoris, habet aliud vitium oppositum timiditati secundùm defectum timoris. Si ergo audacia opponatur fortitudini propter excessum audaciæ: pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciæ defectum: sed hoc non invenitur: Ergo nec audacia debet poni vitium oppositum fortitudini.

† lib. 2. cap. 7. & lib. 3. c. 7. tom. 6. SED CONTRA est, quod † Philosophus in 2. & 3. Ethic. ponit audaciam fortitudini oppositam.

CONCLUSIO.

*Audacia adversatur fortitudini, quæ circa timores & audacias versatur.*

* q. præc. art. 2. RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà * dictum est (qu. 126. art. 2.) ad virtutem moralem pertinet modum rationis servare in materia circa quam est. Et ideo omne vitium, quod importat immoderantiam circa materiam alicujus virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali; sicut immoderatum moderato. Audacia autem, secundum quod sonat vitium, importat excessum passionis quæ audacia dicitur. Unde manifestum est quod opponitur virtuti fortitudinis: quæ est circa timores & audacias, ut suprà * dictum est (qu. 123. art. 3.)

* q. 123. art. 3. AD PRIMUM ergo dicendum, quòd oppositio vitii ad virtutem non attenditur principaliter secundùm causam vitii, sed secundùm ipsam vitii speciē, & ideo non oportet quod audacia opponatur eidem virtuti cui opponitur præsumptio, quæ est causa ipsius.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut directa oppositio vitij non attenditur circa ejus causam; ita etiam non attenditur secundùm ejus effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audacia, est effectus ipsius: Unde nec etiam secundùm hoc attenditur audaciæ oppositio.

AD TERTIUM dicendum, quòd motus audaciæ consistit in invadendo id quod est homini contrarium: ad quod natura inclinat, nisi inquantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum, nisi timiditatem tantum. Sed audacia non semper concomitatur tantum defectum timiditatis; quia sicut * Philosoph. dicit in 3. Ethic. *audaces sunt prævolantes & volantes ante pericula, sed in ipsis discedunt*, scilicet præ timore.

* lib. 3. cap. 7. non mult. à fine tom. 5.

QUÆSTIO CXXVIII.

*De partibus fortitudinis.*

DEinde considerandum est de partibus fortitudinis.

¶ Et primò, considerandum est quæ sint fortitudinis partes.

¶ Secundò, de singulis partibus est agendum.

QUÆSTIONIS CXXVIII,

De quatuor fortitudinis partibus,

AXIOMA.

*Fortitudini rectè à Philosophis & Theologiæ Magistris quatuor ista partes attribuuntur.* { *Fiducia, in loco cujus magnanimitas postea tractabitur.* | *Magnificentia,* | *Patientia, atque Perseverantia.* }

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum partes fortitudinis convenienter enumerentur.*

Infr. qu. 129. a. 5. & q. 134. art. 4. & 1. 2. q. 6. a. ... & qu. ... et a. 4. d 3. & ... a. 3. q. 1. & 4. lib. 2. Invent. lib. 4. cap. 2. ... q. 117. a. 5.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter partes fortitudinis enumerentur. * Tullius enim in sua Rhetorica (lib. 2. de rhetorica inventione) ponit fortitudinis quatuor partes, scilicet *magnificentiam, fiduciam, patientiam, & perseverantiam*. Et videtur quod inconvenienter. Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere, quia utraque est circa pecunias, & *necesse est magnificum liberalem esse*, ut † Phil. dicit in 4. Eth. Sed liberalitas est pars justitiæ, ut suprà * habitum est (q. 117. a. 5.) Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

¶ 2. Præterea, Fiducia nihil aliud videtur esse, quàm spes: sed spes non videtur ad fortitudinem pertinere, sed potius per se est virtus: Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

¶ 3. Præterea, Fortitudo facit hominem benè se habere circa pericula: sed magnificentia & fiducia non important in sui ratione aliquam habitudinem ad pericula: Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

¶ 4. Præterea, Patientia secundum Tullium * importat *difficilium perpessionem*; quod etiam ipse attribuit fortitudini: Ergo patientia est idem fortitudini, & non est pars ejus. * lib. 2. de Invent. inf. 2. ante fin. libri.

¶ 5. Præterea, Illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicujus specialis virtutis; sed perseverantia requiritur in qualibet virtute, dicitur enim Matth. 24. *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*: Ergo perseverantia non debet poni pars fortitudinis.

¶ 6. Præterea, Macrobius (lib. 1. super somnium Scipionis c. 8.) * ponit septem partes fortitudinis, scilicet *magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam constantiam, tolerantiam, firmitatem*. Andronicus etiam ponit septem virtutes annexas fortitudini; quæ sunt *eupsychia, lenia, magnanimitas, virilitas, perseverantia, magnificentia, andragathia*: Ergo videtur quod insufficienter Tullius partes fortitudinis enumeret. * lib. 1. in somnium Scip. in f. 3. ante med. lib.

¶ 7. Præterea, Aristoteles in 3. Eth. * ponit quinque partes fortitudinis, quarum prima est *politica, quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis, vel pœnæ*. Secunda est *militaris, quæ fortiter operatur propter artem & experientiam rei bellicæ*. Tertia est *fortitudo quæ fortiter operatur ex passione*, præcipuè iræ. Quarta est *fortitudo quæ fortiter operatur propter consuetudinem victoriæ*. Quinta est *fortitudo, quæ fortiter operatur propter inexperientiam periculorum*. Has autem fortitudines nulla prædictarum enumerationum continet: Ergo prædictæ enumerationes partium fortitudinis non videntur esse convenientes. * lib. 3. c. 8. to. 5.

CONCLUSIO.

*Quatuor sunt fortitudinis integrales partes, quarum fiducia ac magnificentia ad actum ejus aggrediendi, patientia verò & perseverantia ad sustinendi actum spectant: quæ virtutes extra fortitudinis materiam extensæ, etiam potentiales fortitudinis partes rectè dici possunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum * est [qu. 48.] alicujus virtutis possunt esse triplices partes scilicet *subjectivæ, integrales, & potentiales*. Fortitudini autem secundum quod est specialis virtus, non possunt assignari partes subjectivæ, eo quod non dividitur in multas virtutes specie differentes, quia est circa materiam valde specialem. Assignantur autem ei partes quasi integrales, & potentiales; *integrales* quidem secundum ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis: *potentiales* autem secundùm quod ea quæ fortitudo observat circa difficillima, scilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes observant circa quasdam alias materias minus difficiles: quæ quidem virtutes adjunguntur fortitudini sicut secundariæ principali. Est autem sicut suprà dictum * est [qu. 123. art. 3. & 6.] duplex fortitudinis actus; scilicet aggredi, & sustinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur, quorum primum pertinet ad animi præparationem, ut scilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum. Et quantum ad hoc ponit Tullius * *fiduciam*. Unde dicit quod *fiducia est, per quam, magnis & honestis in rebus, multum ipse animus in se fiducia, certa cum spe, collocavit*: Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne scilicet aliquis deficiat in executione illorum quæ fiducialiter inchoavit. Et quantum ad hoc ponit Tullius *magnificentiam*. Unde dicit quod *magnificentia est rerum magnarum & excelsarum cum animi ampla quadam & splendida propositione, cogitatio atque administratio*: id est, executio, ut scilicet amplo proposito administratio non desit. Hæc ergo duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, scilicet ad pericula mortis, erunt quasi partes integrales ipsius, sine quibus fortitudo esse non potest. Si autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus est minus difficultatis, erunt virtutes distinctæ à fortitudine secundum speciem suam, tamen adjunguntur ei sicut secundarium principali. Sicut magnificentia à Philosopho in 4. Eth. * ponitur circa magnos sumptus; magnanimitas autem [quæ videtur idem esse fiduciæ] circa magnos honores. Ad alium autem actum fortitudinis, qui est sustinere, duo requiruntur, quorum primum est, ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per tristitiam, & decidat à sua magnitudine. Et quantum ad hoc ponit *patientiam*. Unde dicit quod *patientia est honestatis aut utilitatis causâ, rerum arduarum ac difficilium voluntaria ac diuturna perpessio*. Aliud autem est, ut ex diuturna difficilium passione homo non fatigetur usque ad hoc quod desistat; secundum illud ad Heb. 12. *Non fatigemini, animis vestris deficientes*. Et quantum ad hoc ponit *perseverantiam*. Unde dicit quod *perseverantia est in ratione bene considerata, stabilis & perpetua permansio*. Hæc etiam duo si coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quasi integrales ipsius: Si autem ad quascunque materias difficiles referantur, erunt virtutes à fortitudine distinctæ, & tamen ei adjungentur, sicut secundariæ principali. * Loco citato in arg. 1. * lib. 4. cap. 2. & 3. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd magnificentia circa materiam liberalitatis addit quandam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui, quod est objectum irascibilis; quam principaliter perficit fortitudo; & ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd spes qua quis de Deo confidit ponitur virtus Theologica, ut suprà habitum * est [qu. 17. art. 5.] Sed per fiduciam, quæ nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet spem in seipso, tamen sub Deo. * qu. 17. art. 5. & 12. q. 62 art. 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd quascunque res magnas aggredi, videtur periculosum esse, quia in his deficere est valde nocivum. Unde etiamsi magnificentia & fiducia circa quæcunque alia

alia magna operanda vel aggredienda ponantur; habent quandam affinitatem cum fortitudine, ratione periculi imminentis.

Ad quartum dicendum, quòd patientia non solum perpetitur pericula mortis (circa quæ est fortitudo) absque superabundanti tristitia, sed etiam quæcunque alia difficilia sive periculosa. Et secundum hoc, ponitur virtus adjuncta fortitudini. Inquantum autem est circa pericula mortis, est pars integralis ipsius.

Ad quintum dicendum, quod perseverantia secundum quod dicit continuitatem boni operis usque in finem, circunstantia omnis virtutis esse potest: Ponitur autem pars fortitudinis secundum quod * dictum est.

* In cor. art.

Ad sextum dicendum, quòd Macrob. ponit quatuor prædicta à † Tullio posita; scilicet *fiduciam, magnificentiam, tolerantiam*, quam ponit loco *patientiæ*; & *firmitatem* quam ponit loco *perseverantiæ*. Superaddit autem tria, quorum duo, scilicet magnanimitas & securitas, à Tullio sub fiducia comprehenduntur: Sed Macrobius magis per specialia distinguit. Nam fiducia importat spem hominis ad magna: Spes autem cujuslibet rei, præsupponit appetitum in magna protensum per desiderium; quod pertinet ad magnanimitatem. * Dictum est enim suprà (1. 2. qu. 40. art. 7.) quod spes præsupponit amorem & desiderium rei speratæ. Vel potest melius dici, quod *fiducia* pertinet ad spei certitudinem: *Magnanimitas* autem ad magnitudinem rei speratæ. Spes autem firma esse non potest nisi amoveatur contrarium: Quandoque enim aliquis quantum ex seipso est, speraret aliquid, sed spes tollitur propter impedimentum timoris. Timor enim quodammodo spei contrariatur, ut suprà * habitum est (1. 2. qu. 40. art. 4. ad 1.) Et ideo Macrobius addit *securitatem*, quæ excludit timorem. Tertium autem addit, scilicet *constantiam*, quæ sub magnificentia comprehendi potest. Oportet enim in his quæ magnificè aliquis facit constantem animum habere. Et ideo Tullius * ad magnificentiam pertinere dicit, non solam administrationem rerum magnarum, sed etiam animi amplam excogitationem ipsarum. Potest etiam constantia ad perseverantiam pertinere, ut *perseverans* dicatur aliquis ex eo quod non desistit propter diuturnitatem: *Constans* autem ex eo quod non desistit propter quæcunque alia repugnantia. Illa etiam quæ Andronicus ponit, ad eadem pertinere videntur. Ponit enim *perseverantiam & magnificentiam* cum Tullio & Macrobio, *Magnanimitatem* autem cum Macrobio. *Lenia* autem est idem quod *patientia vel tolerantia*. Dicit enim quod *lenia est habitus promptus, tributus ad conari qualia oportet, & sustinere quæ ratio dicit*. Eupsychia autem, id est, *bona animositas*, idem videtur esse quod *securitas*. Dicit enim quod est *robur animæ ad perficiendum opera ipsius*. Virilitas autem videtur idem esse quod *fiducia*. Dicit enim quod *virilitas est habitus per se sufficiens, tributus in his quæ secundum virtutem sunt*. Magnificentiæ autem addit *andragathiam*, quasi *virilem bonitatem*, quæ apud nos *strenuitas* potest dici. Ad magnificentiam autem pertinet non solum quod homo consistat in executione magnorum operum, quod pertinet ad constantiam: sed etiam cum quadam virili prudentia & solicitudine ea exequatur, quod pertinet ad *andragathiam*, sive *strenuitatem*. Unde dicit, quod *andragathia est viri virtus, adinventiva communicabilium operum*. Et sic patet quòd omnes hujusmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

† Loco citato in arg. 1. & 6.

* 1.2.q. 40.ar.7.

* 1.2.q. 40.ar.7.

* l.3.de Invent. infra 3. ante fin.

Ad septimum dicendum, quòd illa quinque quæ ponit Aristot. deficiunt à vera ratione virtutis, quia etsi conveniant in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut suprà * habitum est (qu. 123. art. 1. ad 2.) Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, sed quidam fortitudinis modi.

* q.123. a.1. ad 2.

## QUÆSTIO CXXIX.

*De Magnanimitate, in octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de singulis fortitudinis partibus, ita tamen ut sub quatuor principalibus, quas Tullius ponit, alias comprehendamus; nisi quod *magnanimitatem*, de qua etiam Aristot. tractat, loco fiduciæ ponemus.

¶ Primò, ergo considerandum erit de magnanimitate.
¶ Secundò, de magnificentia.
¶ Tertiò, de patientia.
¶ Quartò, de perseverentia.

¶ Circa primum, primò considerandum est de magnanimitate, secundò de vitiis oppositis.

¶ Circa primum quæruntur octo.
¶ Primò, utrum magnanimitas sit circa honores.
¶ Secundò, utrum magnanimitas sit solũ circa magnos honores.
¶ Tertiò, utrum sit virtus.
¶ Quartò, utrum sit virtus specialis.
¶ Quintò, utrum sit pars fortitudinis.
¶ Sextò, quomodo se habeat ad fiduciam.
¶ Septimò, quomodo se habeat ad securitatem.
¶ Octavò, quomodo se habeat ad bona fortunæ.

## QUÆSTIONIS CXXIX,

De Magnanimitate,

In octo partes divisæ,

AXIOMA.

3. 4. *Magnanimitas 3 virtus est 4 specialis 5 fortitudinis,*
5. 2 *ut secundaria se primaria virtuti conjuncta, quæ in* 2
1. 6 *magnis 1 honoribus versans, & 6 fiduciam 7 securi-*
7 *tatémque sibi connexam habens, 8 externis bonis, ut*
8 *necessariis ad suas actiones perficiendas, propriúmque finem consequendum, instrumentis utitur.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum Magnanimitas sit circa honores.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd magnanimitas non sit circa honores. Magnanimitas enim est in irascibili, quod ex ipso nomine patet. Nam *magnanimitas* dicitur quasi *magnitudo animi*: Animus autem pro vi irascibili ponitur, ut patet in * 3. de Anima (text. 42.) ubi Phil. dicit quod *in sensitivo appetitu est desiderium & animus*, id est, *concupiscibilis & irascibilis*: Sed honor est quoddam bonum concupiscibile, cum sit præmium virtutis: Ergo videtur quòd magnanimitas non sit circa honores.

Supr. qu. 123.co. & inf. præsenti qu. a.4. & 8. con. & q. 131. a 2. con. Et 1. 2. q. 19 qu. 2. a. 2. ad 4. & d. 33.qu. 1. a.1.q.1. cor & ad 2. & dist. 34. qu. 1. cor.co.2. fin.

¶ 2. Præterea, Magnanimitas cum sit virtus moralis, oportet quòd sit *circa passiones vel operationes*: Non autem est circa operationes, quia sic esset pars justitiæ: Et sic relinquitur quod sit circa passiones. Honor autem non est passio: Ergo magnanimitas non est circa honores.

¶ 3. Præterea, Ratio magnanimitatis videtur pertinere magis ad prosecutionem quam ad fugam: Dicitur enim *magnanimus*, quia ad magna tendit, sed virtuosi non laudantur ex eo quod cupiunt honores, sed magis ex eo quod eos fugiunt: Ergo magnanimitas non est circa honores.

* lib. 3. text. 42. tom. 2.

Sed contra est, quod † Philosoph. dicit in 4. Ethic. quod *magnanimitas est circa honores & inhonorationes.*

† lib. 4. c. 3. ante medium tom. 5.

CONCLUSIO.

*Cùm in rebus magnis versetur magnanimitas, ut ipsius nomen indicat, honores autem inter res externas maximè emineant, rectè dicitur magnanimitatem circa honores versari.*

Respondeo dicendum, quòd magnanimitas ex suo nomine importat quandam extensionem animi ad magna. Consideratur autem habitudo virtutis ad duo: Primò, ad materiam circa quam operatur; Alio modo ad actum proprium, qui consistit in debito usu talis materiæ. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur; ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus, & quia habet animum ad aliquem magnum actum. Aliquis autem actus potest dici dupliciter magnus: uno modo secundum proportionem; alio modo absolutè. Magnus quidem potest dici actus secundum proportionem, etiam qui consistit in usu alicujus rei parvæ, vel mediocris; purà si aliquis illa re optimè utatur: sed simpliciter & absolutè magnus actus est, qui consistit in optimo usu rei maximæ. Res autem quæ in usum hominis veniunt, sunt res exteriores, inter quas simpliciter maximum est honor, tum quia propinquissimum est virtuti, utpotè testificatio quædam existens de virtute alicujus, ut suprà habitum est (qu. 103. art. 1. & 2.) * tum etiam quia Deo & optimis exhibetur; tum etiam quia homines propter honorem consequendum, ut & vituperium vitandum, alia omnia postponunt. Sic autem dicitur aliquis *magnanimus* ex his quæ sunt magna absolutè & simpliciter: sicut dicitur aliquis *fortis* ex his quæ sunt difficilia simpliciter. Et ideo consequens est, quod magnanimitas consistit circa honores.

* q. 103. a.1.& 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum vel malum, absolutè quidem considerata, pertinent ad concupiscibilem: sed inquantum additur ratio ardui, sic pertinent ad irascibilem. Et hoc modo honorem respicit magnanimitas, inquantum scilicet honor habet rationem magni vel ardui.

Ad secundum dicendum, quòd honor, etsi non sit passio, vel operatio, est tamen alicujus passionis objectum, scilicet spei, quæ tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas est quidem immediatè circa passionem spei: mediatè autem circa honorem, sicut circa objectum spei: sicut & de fortitudine suprà * dictum est, quod est circa pericula mortis, inquantum sunt objectum timoris & audaciæ.

* q.123. a.3.& 4.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui contemnunt honores hoc modo quod pro eis adipiscendis nil inconveniens faciunt, nec eos nimis appretiantur, laudabiles sunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores, quod non curaret facere ea quæ sunt digna honore: hoc vituperabile esset. Et hoc modo magnanimitas est circa honores; ut videlicet studeat facere ea quæ sunt honore digna: Non tamen sic, ut pro magno æstimet humanum honorem.

### ARTICULUS II.

*Utrum magnanimitas de sui ratione habeat quod sit circa magnum honorem.*

Supr. qu. 60.ar.5. co.& inf. præsenti q.art.4. ad 1. & q 130.a. 2. ad 2. Et 3. d q 1.ar.1. qu.1.co. qu. 3. ad 2. & d 14.qu. 1.art.1. co.2 fin.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd magnanimitas de sui ratione non habeat quod sit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis est honor, ut dictum est [art. 1.] Sed *magnum & parvum* accidunt honori: Ergo de ratione magnanimitatis non est quod sit circa magnum honorem.

¶ 2. Præterea, Sicut magnanimitas est circa honores, ita mansuetudo est circa iras; sed non est de ratione mansuetudinis, quod sit circa iras magnas vel parvas: Ergo etiam non est de ratione magnanimitatis quod sit circa magnos honores.

¶ 3. Præterea, Parvus honor minus distat à magno honore, quam exhonoratio: sed magnanimitas benè se habet circa exhonorationes. Ergo & circa parvos honores. Non ergo est solum circa honores magnos.

Sed contra est, quod * Philosoph. dicit in 2. Ethic. quod *magnanimitas est circa magnos honores.*

* lib. 2. c.7. ante medium tom. 5.

Con

CONCLUSIO.

*De ratione magnanimitatis est, quòd circa magnos honores versetur.*

* lib. 7. text. 17. & 18. 2. † lib. 1. text. 116.

RESPONDEO dicendum, quod secundum * Philosoph. in 7. Physic. *virtus est perfectio quædam*, & intelligitur esse *perfectio potentiæ ad cujus ultimum pertinet*, ut patet in primo † de cœlo. Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualicunque operatione, sed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem aut difficultatem: Quælibet enim potentia quantumcunque imperfecta, potest in aliquam operationem modicam & debilem; Et ideo, ad rationem virtutis pertinet ut sit *circa difficile & magnum bonum*, ut dicitur in 2. Eth. *Difficile* autem, & *magnum* (quæ ad idem pertinent) in actu virtutis potest attendi dupliciter. Vno modo, ex parte rationis, inquantum scilicet difficile est medium rationis adinvenire, & in aliqua materia statuere. Et ista difficultas solum invenitur in actu virtutum intellectualium, & etiam in actu justitiæ. Alia autem difficultas est ex parte materiæ, quæ de se repugnantiam habere potest ad modum rationis qui est circa eam ponendus. Et ista difficultas præcipuè attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ sunt circa passiones, quia *passiones repugnant contra rationem*: * ut Dion. dicit 4. c. de div. nom. Circa quas considerandum est, quod quædam passiones sunt quæ habent magnam vim resistendi rationi, principaliter ex parte passionis: Quædam verò principaliter ex parte rerum quæ sunt objecta passionum. Passiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, nisi fuerint vehementes; eo quod appetitus sensitivus, in quo sunt passiones, naturaliter subditur rationi, & ideo virtutes quæ sunt circa hujusmodi passiones, non opponũtur nisi circa id quod est magnum in ipsis passionibus. Sicut fortitudo est circa maximos timores & audacias; temperantia autem circa maximarum delectationum concupiscentias: Et similiter mansuetudo est circa maximas iras. Passiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipsis rebus exterioribus quæ sunt passionum objecta, sicut amor vel cupiditas pecuniæ; sive honoris. Et in his oportet esse virtutem non solùm circa id quod est maximum in eis, sed etiam circa mediocria vel minora; quia res exteriùs existentes, etiamsi sint parvæ, sunt multum appetibiles, utpotè necessariæ ad vitam hominis. Et ideo circa appetitum pecuniarum sunt duæ virtutes; una quidem circa mediocres vel moderatas, scilicet *liberalitas*: alia autem circa pecunias magnas, scilicet *magnificentia*. Similiter etiam & circa honores sunt duæ virtutes; una quidem circa mediocres honores, quæ innominata est. Nominatur tamen ex suis extremis, quæ sunt *philotimia*, id est, *amor honoris*; & *aphilotimia*, id est, *sine amore honoris*. Laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore; prout scilicet utrumque moderatè fieri potest. Circa magnos autem honores est magnanimitas. Et ideo dicendum est quod propria materia magnanimitatis est magnus honor: Et ad ea tendit magnanimus quæ sunt magno honore digna.

* cap. 4. p. 4. aliquantulum à princ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *magnum & parvum* per accidens se habent ad honorem, secundum se consideratum: Sed magnam differentiam faciunt secundum quod comparantur ad rationem, cujus modum in usu honoris observari oportet; qui multo difficilius observatur in magnis honoribus, quam in parvis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd in ira, & aliis materiis non habet difficultatem notabilem, nisi illud quod est maximum; circa quod solum oportet esse virtutem. Alia autem est ratio de divitiis & honoribus, quæ sunt res extra animum existentes.

AD TERTIUM dicendum, quòd ille qui benè magnis utitur, multo magis potest benè uti parvis; Magnanimus ergo intendit magnos honores, sicut quibus est dignus, vel etiam sicut minores his quibus est dignus; quia scilicet virtus non potest sufficienter honorari ab homine, cui debetur honor à Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos suprà se, sed magis eos contemnit; & multo magis moderatos aut parvos. Et similiter etiam dehonorationibus non frangitur, sed eas contemnit, utpotè quas reputat sibi indignè afferri.

## ARTICULUS III.

*Vtrum magnanimitas sit virtus.*

Infra q. 130. a. 3. co. Et 3. d. 23. qu. 3. art. 4. co. Et 4. d. 23. qu. 3. a. 2. ad 1. Et mal. q. 8. a. 2. co. 1. * lib. 4. c. 3. † 1. 2. q. 65. ar. 1. * lib. 4. c. 3. circa princip. tom. 5. † lib. 4. c. 3. non multum ante fin. tom. 5. * lib. 4. cap. 3. circa med. tom. 5.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd magnanimitas non sit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio consistit; sed magnanimitas non consistit in medio, sed in maximo; quia magnanimus *maximis dignificat seipsum*, ut dicitur in * 4. Eth. (ubi supra) Ergo magnanimitas non est virtus.

¶ 2. Præterea, Qui unam virtutem habet, habet omnes, ut suprà † habitum est (1. 2. q. 65. art. 1.) sed aliquis potest habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem; dicit enim * Philosophus in 4. Ethicorum (ut supra) quod *qui est parvis dignus, & his dignificat seipsum, temperatus est; magnanimus autem non*: Ergo magnanimitas non est virtus.

¶ 3. Præterea, Virtus est *bona qualitas mentis*, ut suprà habitum est (1. 2. q. 55. art. 4) sed magnanimitas habet quasdam corporales dispositiones; dicit enim † Philosophus in 4. Ethic. (ut supra) quod *motus lentus magnanimi videtur, & vox gravis & locutio stabilis*: Ergo magnanimitas non est virtus.

¶ 4. Præterea, Nulla virtus opponitur alteri virtuti; sed magnanimitas opponitur humilitati: Nam *magnanimus se dignum reputat magnis, & alios contemnit*, ut dicitur * in 4. Eth. (ut supra) Ergo magnanimitas non est virtus.

¶ 5. Præterea, Cujuslibet virtutis proprietates sunt laudabiles; sed magnanimitas habet quasdam proprietates vituperabiles. Primò quidem, quia magnanimus non est memor beneficiorum. Secundò, quia est otiosus & tardus. Tertiò, quia utitur ironia ad multos. Quartò, quia non potest aliis convivere. Quintò, quia magis possidet infructuosa quàm fructuosa: Ergo magnanimitas non est virtus.

SED CONTRA est, quod in laudem quorundam dicitur 2. Machab. 14. *Nicanor audiens virtutem comitum Iudæ, & animi magnitudinem, quam pro patria certaminibus habebant*, &c. Laudabilia autem sunt solum virtutum opera. Ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, est virtus.

CONCLUSIO.

*Magnanimitas est virtus, quippe quæ modum rationis ponit circa magnos honores.*

RESPONDEO dicendum, quòd ad rationem virtutis humanæ pertinet, ut in rebus humanis bonum rationis servetur, quod est proprium hominis bonum. Inter cæteras autem res humanas exteriores, honores præcipuum locum tenent, sicut dictum est.* Et ideo magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, est virtus. * Art. 1. hujus q. & 1. 2. q. 2. a. 2. a. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut etiam Philos. dicit in 4. † Ethic. (ut sup.) *magnanimus est quidem magnitudine extremus*, inquantum scilicet ad maxima tendit: *eo autem quod ut oportet, medius*: quia videlicet ad ea quæ sunt maxima, secundum rationem tendit. *Eo enim quod est secundum dignitatem, seipsum dignificat*, ut ibidem dicitur: quia scilicet se non extendit ad majora quàm dignus est. † lib. 4. c. 4. paulo a pr. tom. 5. l. 4. cap. 3. tom. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum; Vnde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoso, sed solum magnis. Sed secundum principia virtutum, quæ sunt prudentia & gratia omnes virtutes sunt connexæ secundum habitus simul in anima existentes, vel in actu vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis, cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis; per quem scilicet disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundum statum suum competeret.

AD TERTIUM dicendum, quod corporales motus diversificantur secundum diversas animæ apprehensiones, & affectiones: Et secundum hoc contingit quod ad magnanimitatem consequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit quæ explere festinat; sed magnanimus intendit solum ad magna, quæ pauca sunt, quæ etiam indigent magna attentione. Et ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis, & velocitas, præcipuè competit his qui de quibuslibet contendere volunt; quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt se nisi de magnis. Et sicut prædictæ dispositiones corporalium motuum conveniunt magnanimis, secundum modum affectionis eorum; ita etiam in his qui sunt naturaliter dispositi ad magnanimitatem tales conditiones naturaliter inveniuntur.

AD QUARTUM dicendum, quòd in homine invenitur aliquid magnum quod ex dono Dei possidet; & aliquis defectus qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit quod homo se magnis dignificet secundum considerationem donorum quæ possidet ex Deo; sicut si habet magnam virtutem animi, magnanimitas facit quod ad perfecta opera virtutis tendat. Et similiter est dicendum de usu cujuslibet alterius boni, puta scientiæ vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quod homo seipsum parvipendat secundum considerationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios secundum quod deficiunt à donis Dei; non enim tantum alios appretiatur quod pro eis aliquid indecens faciat: Sed humilitas alios honorat, & superiores æstimat, inquantum in eis aliquid inspicit de donis Dei. Vnde dicitur in Psalm. 14. de viro justo. *Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus*, quod pertinet ad contemptum magnanimi: *Timentes autem dominum glorificat*, quod pertinet ad honorationem humilis. Et sic patet quod magnanimitas & humilitas non sunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt secundum diversas considerationes.

AD QUINTUM dicendum, quòd proprietates illæ secundum quod ad magnanimum pertinent, non sunt vituperabiles, sed superexcedenter laudabiles. Quod enim primò dicitur, quod *magnanimus non habet in memoria eas à quibus beneficia recipit*, intelligendum est, quantum ad hoc quod non est sibi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin eis majora recompenset; quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cujus actu vult superexcellere, sicut & in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam secundò dicitur, quod *est otiosus, & tardus*, non quia deficiat ab operando ea quæ sibi conveniunt, sed quia non ingerit se quibuscunque operibus, sed solum magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertiò, quod *utitur ironia*; non secundum quod opponitur veritati, ut scilicet dicat de se aliqua vilia, quæ non sunt, vel neget aliqua magna quæ sunt; sed quia non totam magnitudinem suam monstrat, maximè quantum ad inferiorum multitudinem; quia sicut etiam Philos. ibid. dicit † ad *magnanimum pertinet magnum esse ad eos qui in dignitate & bonis fortunæ sunt; ad medios autem, moderatum*. Quartò etiam dicitur, quod *ad alios non potest convivere*, scilicet familiariter, nisi ad amicos; † lib. 4. c. 3. t. 5.

quia omnino vitat adulationem & simulationem, quæ pertinent ad animi parvitatem: Convivit tamen omnibus, & magnis,& parvis, secundum quod oportet, ut dictum * est. Quintò etiam dicitur, quod vult habere magis infructuosa; non quæcunque,sed bona,id est, honesta. Nam in omnibus præponit honesta utilibus tanquam majora. Vtilia enim quæruntur ad subveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

* In sol. ad 1 arg.

ARTICULUS IV.

*Vtrum magnanimitas sit virtus specialis.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit specialis virtus. Nulla enim specialis virtus operatur in omnibus virtutibus: Sed Philos. in 4. Ethic. (ut sup.) dicit quod *ad magnanimum pertinet quod est in unaquaque virtute magnum*: Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

¶ 2. Præterea, Nulli speciali virtuti attribuuntur actus diversarum virtutum, sed magnanimo attribuuntur diversarum virtutum actus; dicitur enim in † 4. Eth. (ut sup.) quod *ad magnanimum pertinet non fugere commonentem*, quod est actus prudentiæ: *neque facere injusta* quod est actus justitiæ: Et quod *est promptus ad benefaciendum*, quod est actus charitatis: Et quod *ministrat promptè*, quod est actus liberalitatis: Et quod est *veridicus*, quod est actus veritatis: Et quod *non est planctivus*, quod est actus patientiæ: Ergo magnanimitas non est specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Quælibet virtus est quidam specialis ornatus animæ, secundum illud Isa. 61. *Induit me Dominus vestimentis salutis.* Et postea subdit: *Quasi sponsam ornatam monilibus suis.* Sed magnanimitas est ornatus omnium virtutum, ut dicitur in 4. Ethic. (ut sup.) Ergo magnanimitas est virtus generalis.

SED CONTRA est, quod Philos. in 2. * Ethic. distinguit eam contra alias virtutes.

Inf. ar. 5. ad 2 & q. 134. a. 2. ad 2. Et 2. d. 42. qu. 2. ar. 4. cor. & d. 4. q. 2 ar. 1. cor. Et 3. di. 9. q. 1. ar. 1. qu. 2. con & d. 33. 1. q. 3. ar. 3. 5. 4. cor & ad 1. Et 4. di. 14. qu. 1. a. 1. q. 3. ad 2. & di. 16. q. 4. ar. 1. q. 2. ad 2. & mal. q. 8 ar. 3. ad 1.

CONCLUSIO.

*Quanquam magnanimitas ex consequenti omnes virtutes respiciat, est tamen absolutè specialis virtus, cum circa honorem ut speciale bonum versetur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est (q. 123. art. 2.) † ad specialem virtutem pertinet quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat: Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, scilicet circa honores, ut supra dictum est (art. 1. & 2.) * Honor autem secundum se consideratus, est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc magnanimitas, secundum se considerata, est specialis quædam virtus. Sed quia honor est cujuslibet virtutis præmium; ut ex suprà † dictis patet (q. 103. art. 1. ad 2.) ideo ex consequenti, ratione suæ materiæ, respicit omnes virtutes.

* l. 4. c. 3. ant. med. tom. 5. † lect. 3. av. med. tom. 5. * l. 2. c. 7. tom. 5. † q. 103. art 2. * Art. 1. & hujus q. † q. 103. a. 1 ad 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd magnanimitas non est circa honorem quemcunque, sed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita & magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde est quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, inquantum scilicet tendit ad ea quæ sunt digna magno honore.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quia magnanimus tendit ad magna, consequens est quod ad illa præcipuè tendat quæ important aliquam excellentiam; & illa fugiat quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quandam excellentiam quod aliquis bene faciat, & quod sit communicativus, & plurium retributivus. Et ideo ad ista promptum se exhibet, inquantum habent rationem cujusdam excellentiæ, non autem secundum eam rationem qua sunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet, quod aliquis intantum magnipendat aliqua exteriora bona vel mala, quod pro eis à justitia vel quacunque virtute recedat, & declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis; quia videtur ex timore procedere. Quod etiam aliquis sit planctivus, ad defectum pertinet. Quia per hoc videtur animus exterioribus malis succumbere. Et ideo hæc,& similia vitat magnanimus; secundum quandam specialem rationem, scilicet tanquam contraria excellentiæ vel magnitudini.

AD TERTIUM dicendum, quòd quælibet virtus habet quemdam decorem sive ornatum ex sua specie, qui est proprius unicuique virtuti. Sed superadditur alius ornatus ex ipsa magnitudine operis virtuosi, per magnanimitatem; quæ omnes virtutes majores facit, ut dicitur in 4.* Ethic. ubi supra.)

* l. 4. c. 3 tom. 5.

ARTICULUS V.

*Vtrum magnanimitas sit pars fortitudinis.*

Suprà q. 128 cor. & locis ibid. notatis.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quod magnanimitas non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars sui ipsius; sed magnanimitas videtur idem esse fortitudini: dicit enim Seneca in lib. de Virtutibus *. *Magnanimitas, quæ & fortitudo dicitur; si insit animo tuo, cum fiducia magna vives.* Et Tullius dicit in 1. Offic. † *Viros fortes magnanimos eosdem esse volumus, veritatis amicos, minimèque fallaces.* Ergo magnanimitas non est pars fortitudinis.

* In c. de Magnan. in princ. † lib. 1. in c. cujus titu. est e Fortitudinem si ab bono sia e recedere.

¶ 2. Præterea, Phil. in 4. Eth. (ut sup.) * dicit, quòd *magnanimus non est philokindinos*, id est, *amator periculi.* Ad fortem autem pertinet se exponere periculis: Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine, ut possit dici pars ejus.

* l. 4. c. 3. à me. c. 5.

¶ 3. Præterea, Magnanimitas respicit *magnum* in bonis sperandis: Fortitudo autem respicit *magnum* in malis timendis, vel audendis. Sed bonum est principalius quam malum: Ergo magnanimitas est principalior virtus quam fortitudo. Non ergo est pars ejus.

SED CONTRA est, quod † Macrobius & Andronicus (ut jam sup.) ponunt magnanimitatem fortitudinis partem.

† l. 1. in somnium Scipionis in fol. 2. ante med. libri.

CONCLUSIO.

*Magnanimitas est pars fortitudinis, eique adjuncta ut secundaria virtus principalis.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1. 2. q. 61. art. 3.) * principalis virtus est, ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis constituere in aliqua materia principali. Inter alios autem generales modos virtutis unus est firmitas animi: quia *firmiter se habere requiritur in omni virtute*, ut dicitur in 2.† Eth. (cap. 4. vel 3.) Præcipuè tamen laudatur hoc in virtutibus, quæ in aliquod arduum tendunt, in quibus difficillimum est firmitatem servare. Et ideo quanto difficilius est in aliquo arduo firmiter se habere; tanto principalior est virtus, quæ circa illud firmitatem præstat animo. Difficilius autem est firmiter se habere in periculis mortis in quibus confirmat animum fortitudo, quam in maximis bonis sperandis vel adipiscendis, ad quæ confirmat animum magnanimitas; quia sicut homo maximè diligit vitam suam, ita maximè refugit mortis pericula. Sic ergo patet quod magnanimitas convenit cum fortitudine inquantum confirmat animum circa aliquid arduum. Deficit autem ab ea in hoc quod firmat animum in eo circa quod facilius est firmitatem servare. Vnde magnanimitas ponitur pars fortitudinis, quia adjungitur ei sicut secundaria principali.

* q. præc. & q. 48. & 1. 2. q. 61. ar. 3. † lib 4. c. 4. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut Philosoph. dicit in * 5. Eth. *carere malo accipitur in ratione boni*: Vnde & non superari ab aliquo gravi malo, putà à periculis mortis, accipitur quodammodo pro eo quod est attingere ad magnum bonum. Quorum primum pertinet ad fortitudinem, sed secundum ad magnanimitatem. Et secundum hoc fortitudo & magnanimitas pro eodem accipi possunt. Quia tamen alia ratio difficultatis est in utroque prædictorum, ideo propriè loquendo magnanimitas à Philos. * ponitur alia virtus à fortitudine.

* lib. 5. c. 1. circa medium & c. 3. tom. 5.

* lib. 2. Eth. c. 7. tom. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd amator periculi dicitur, qui indifferenter se periculis exponit; quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quasi magna existimat; quod est contra rationem magnanimi; Nullus enim videtur pro aliquo se periculis exponere; nisi illud magnum existimet. Sed pro his quæ verè sunt magna magnanimus promptissimè se periculis exponit; quia operatur magnum in actu fortitudinis, sicut in actibus aliarum virtutum. Vnde & Philosophus ibidem * dicit: quod *magnanimus non est microkindynos*, id est *pro parvis periclitans*: Sed est *megalokindinos*, id est, pro magnis periclitans, Et Seneca dicit in lib. de quatuor virtutibus † *Eris magnanimus, si pericula nec appetas ut temerarius, nec formides ut timidus.* Nam nihil timidum facit animum, nisi reprehensibilis vitæ conscientia.

* lib. 4. c. 4. à m. tom. 5. † In c. de Magnan. in fi. illius.

AD TERTIUM dicendum, quod malum inquantum hujusmodi, fugiendum est: Quod autem contra ipsum sit persistendum, est per accidens, inquantum scilicet oportet sustinere mala ad conservationem bonorum. Sed bonum de se est appetendum; & quod ab eo refugiatur non est nisi per accidens, inquantum scilicet existimatur excedere facultatem desiderantis. Semper autem *quod per se est, potius est quam illud quod est per accidens.* Et ideo magis repugnat firmitati animi *arduum* in malis quam *arduum* in bonis, & ideo principalior est virtus fortitudinis quam magnanimitatis. Licet enim bonum sit simpliciter principalius quam malum, malum tamen est principalius quantum ad hoc.

ARTICULUS VI.

*Vtrum fiducia pertineat ad magnanimitatem.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Potest enim aliquis habere fiduciam non solum de seipso, sed etiam de alio secundum illud 2. ad Cor. 3. *Fiduciam autem talem habemus per Christum Iesum ad Deum: non quod sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis.* Sed hoc videtur esse contra rationem magnanimitatis. Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet.

Suprà q. 128 cor. Et 3. di. 33. qu. 3. a. 1. qu. 1. co.

¶ 2. Præterea, Fiducia videtur esse timori opposita, secundum illud Isaiæ 12. *Fiducialiter agam & non timebo.* Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo & fiducia magis ad fortitudinem pertinet quam ad magnanimitatem.

¶ 3. Præterea, Præmium non debetur nisi virtuti; sed fiduciæ debetur præmium: Dicitur enim ad Heb. 3. quòd *nos sumus domus Christi, si fiduciam & gloriam spei usque in finem firmam retineamus*: Ergo fiducia est quædam virtus distincta à magnanimitate. Quod etiam videtur per hoc quod Macrobius * eam magnanimitati condividit (ut sup.)

SED CONTRA est, quod Tull. † in sua Rhet. videtur ponere *fiduciam* loco *magnanimitatis*, ut suprà dictum est *.

* l. 1. in somnium Scipionis, in fol. 2. ante med. lib. † l. 2. de Invent. in fol. 3. ante fin. * q. præc. & q. 129. in divisione.

CONCLUSIO.

*Fiducia, cum robur quoddam spei boni consequendi importet, ad magnanimitatem spectat.*

RESPONDEO dicendum, quòd nomen fiduciæ ex fide assumptum esse videtur: Ad fidem autem pertinet, aliquid & alicui credere. Pertinet autem fiducia ad spem, secundum illud Iob. 11. *Habebis fiduciam proposita tibi spe.* Et ideo nomen fiduciæ hoc principaliter significare videtur, quod aliquis spem concipiat ex hoc quod credit verbis alicujus auxilium promittentis. Sed quia fides etiam dicitur opinio vehemens, contingit autem aliquid vehementer

vehementer opinari non solum ex eo quod est ab alio dictum, sed etiam ex hoc quod est in alio consideratum, inde est quod fiducia etiam potest dici, qua aliquis spem alicujus rei concipit ex aliquo considerato: quandoque quidem in seipso, putà, cùm aliquis videns se sanum, confidit se diu victurum; quandoque autem in alio, putà, cùm aliquis considerans alium amicum suum esse & potentem, fiduciam habet adjuvari ab eo. Dictum est autem suprà (art. 1. ad 2.) * quod magnanimitas propriè est circa spem alicujus ardui. Et ideo quia fiducia importat quoddam robur spei, proveniens ex aliqua consideratione quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo; inde est quod fiducia ad magnanimitatem pertinet.

* Art. 1. ad 1. argum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut Philos. dicit in 4. * Eth. (ut sup.) *ad magnanimum pertinet nullo indigere*, quia hoc deficientis est. Hoc tamen debet intelligi secundum modum humanum; unde addit, *vel vix*. Hoc est enim suprà hominem, ut omnino nullo indigeat. Indiget enim omnis homo, primò quidem divino auxilio; secundò autem etiam auxilio humano; quia homo, est *naturaliter animal sociale* (lib. 1. polit. cap. 2.) eo quod sibi non sufficit ad vitam. Inquantum ergo indiget aliis, sic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis, quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet, quòd habeat alios in promptu qui eum possint juvare. Inquantum autem ipse aliquid potest, in tantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de seipso.

* l. 4. c. 3. declinando ad fin. tom. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut suprà * dictum est (1. 2. q. 23. art. 2. & 5. & q. 40. art. 4.) cum de passionibus ageretur, spes quidem directè opponitur desperationi, quæ est circa idem objectum, scilicet circa *bonum*: Sed secundum objectorum contrarietatem opponitur timori, cujus objectum est *malum*. Fiducia autem quoddam robur spei importat, & ideo opponitur timori; sicut & spes. Sed quia fortitudo propriè firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa prosecutionem bonorum, inde est quod fiducia magis propriè pertinet ad magnanimitatem, quam ad fortitudinem. Sed quia spes causat audaciam, quæ pertinet ad fortitudinem, inde est quod fiducia ex consequenti ad fortitudinem pertinet.

* 1. 2. q. 23. ar. 2. & 5. & q. 40. a. 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd fiducia ut dictum est, † importat quemdam modum spei. Est enim fiducia *spes roborata ex aliqua firma opinione*. Modus autem adhibitus alicui affectioni, potest pertinere ad commendationem ipsius actus; ut ex hoc sit meritorius: non tamen ex hoc determinatur ad speciem virtutis, sed ex materia. Et ideo fiducia non potest propriè loquendo nominare aliquam virtutem; sed potest nominare conditionem virtutis. Et propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quasi virtus adjuncta, nisi secundum quod accipitur pro magnanimitate à Tullio, sed sicut pars integralis, ut dictum est. *

† In cor. art.

* Loco citato in arg. Sed contra q. 128. a. 1.

ARTICULUS VII.

*Utrum securitas ad magnanimitatem pertineat.*

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod securitas ad magnanimitatem non pertineat: Securitas enim ut suprà habitum † est (q. 128. art. 1.) importat quietem quandam à perturbatione timoris: sed hoc maximè facit fortitudo: Ergo securitas videtur idem esse quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, sed potiùs econversò: Ergo neque securitas ad magnanimitatem pertinet.

† q. præc. art. 6.

¶ 2. Præterea, Isidor. dicit in lib. † Etymologiarum, quod *securus dicitur quasi sine cura*, sed hoc videtur esse contra virtutem quæ curam habet de rebus honestis, secundum illud Apostoli 2. ad Timoth. 2. *Solicitè cura teipsum probabilem exhibere Deo*. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, quæ operatur *magnum* in omnibus virtutibus.

† lib. 10. c. 18. & incipit Sapiens. parum ante med.

¶ 3. Præterea, Non est idem virtus, & virtutis præmium: sed securitas ponitur virtutis præmium, ut patet Iob. 11. *Si iniquitatem quæ est in manu tua abstuleris, defossus securus dormiet*. Ergo securitas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, sicut pars ejus.

SED CONTRA est, quod Tull. dicit in 1. de Offic. * quod *ad magnanimum pertinet, neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunæ succumbere*: Sed in hoc consistit hominis securitas: Ergo securitas ad magnanimitatem pertinet.

* Lib. 1. in c. cujus titulus est, quæ in tribus sita est.

CONCLUSIO.

*Quemadmodum fiducia ad magnanimitatem, ita securitas, quæ animi quietem à timore importat, ad fortitudinem spectat, ex consequenti tamen ad magnanimitatem pertinere potest, sicut fiducia ad fortitudinem.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Philos. dicit in 2. * suæ Rhetoricæ. (cap. 4.) *Timor facit homines consiliativos*, inquantum scilicet curam habent qualiter possint evadere ea quæ timent: Securitas autem dicitur per remotionem hujus curæ quam timor ingerit. Et ideo securitas importat quandam perfectam quietem animi à timore: sicut fiducia importat quoddam robur spei. Sicut autem spes directè pertinet ad magnanimitatem, ita timor directè pertinet ad fortitudinem: Et ideo sicut fiducia immediatè pertinet ad magnanimitatem, ita securitas immediatè pertinet ad fortitudinem. Considerandum tamen est, quod sicut spes est causa audaciæ, ita timor est causa desperationis, ut suprà habitum † est (1. 2. q. 45. art. 2.) cum de passionibus ageretur. Et ideo sicut fiducia ex consequenti pertinet ad fortitudinem, inquantum utitur audacia; ita & securitas ex consequenti pertinet ad magnanimitatem, inquantum repellit desperationem.

* lib. 2. c. 5. a med. ... 6.

† 1. 2. q. 45. ar. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod fortitudo non præcipuè laudatur ex hoc quod non timeat, quod pertinet ad securitatem; sed inquantum importat firmitatem quandam in passionibus. Unde securitas non est idem quod fortitudo, sed est quædam conditio ejus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd non quælibet securitas est laudabilis, sed quando deponit aliquis curam prout debet: & in quibus timere non oportet. Et hoc modo est conditio fortitudinis & magnanimitatis.

AD TERTIUM dicendum, quod in virtutibus est quædam similitudo & participatio futuræ beatitudinis, ut suprà habitum est (1. 2. q. 5. art. 3. & 7.) * Et ideo nihil prohibet securitatem quandam esse conditionem alicujus virtutis, quamvis perfecta securitas ad præmium virtutis pertineat.

* 1. 2. q. 5. art. 3. & 7.

ARTICULUS VIII.

*Utrum bona fortunæ conferant ad magnanimitatem.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem; quia ut Seneca dicit in lib. de Ira, *Virtus sibi sufficiens est*: sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum est (art. 4.) * Ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

* Art. 4. hujus q.

¶ 2. Præterea, Nullus virtuosus contemnit ea quibus juvatur, sed magnanimus contemnit ea quæ pertinent ad exteriorem fortunam; dicit enim Tull. in lib. 1. * de Offic. quod *magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur*: Ergo magnanimitas non adjuvatur à bonis fortunæ.

* lib. 1. in c. Magnum in duobus possitum. si o est, eodem loco num. ...

¶ 3. Præterea, Ibidem Tullius subdit, quòd *ad magnum animum pertinet, ea quæ videntur acerba, ita ferre, ut nihil à statu naturæ discedas, nihil à dignitate sapientis*. Et Arist. dicit in 4. Eth. (ut sup.) † quod *magnanimus in infortuniis non est tristis*. Sed acerba, & infortunia opponuntur bonis fortunæ: Quilibet autem tristantur de subtractione eorum quibus juvatur: Ergo exteriora bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

† lib. 4. c. 3. ante medium tom. 5.

SED CONTRA est, quod Philos. dicit in 4. * Eth. (ut sup.) quod *bona fortunæ videntur conferre ad magnanimitatem*.

* lib. 4. c. 3. non multum ante me.

CONCLUSIO.

*Fortunæ bona quàm maximè juvant ad virtutem magnanimitatis.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut ex sup. à † dictis patet (a. 1.) magnanimitas ad duo respicit: ad honorem quidem, sicut ad materiam; & ad aliquid magnum operandum, sicut ad finem. Ad utrumque autem istorum bona fortunæ cooperantur. Quia enim honor virtuosis non solum à sapientibus, sed etiam à multitudine exhibetur; quæ maxima reputat hujusmodi exteriora bona fortunæ, fit ex consequenti, ut ab eis major honor exhibeatur his, quibus adsunt exteriora bona fortunæ. Similiter etiam ad actus virtutum, organicè vel instrumentaliter bona fortunæ deserviunt; quia per divitias, & potentias, & amicos, datur nobis facultas operandi. Et ideo manifestum est quod bona fortunæ conferunt ad magnanimitatem.

† Art. 1. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd virtus sibi sufficiens esse dicitur, quia sine his etiam exterioribus bonis esse potest: Indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quod expeditius operetur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd magnanimus exteriora bona contemnit, inquantum non reputat ea bona magna pro quibus debeat aliquid indecens facere: Non tamen quantum ad hoc contemnit ea, quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

AD TERTIUM dicendum, quòd quicunque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet si illud obtineat, neque multum tristatur si illud amittat. Et ideo quia magnanimus non æstimat exteriora bona, scilicet bona fortunæ, quasi aliqua magna, inde est quod nec de eis multum extollitur si adsint; neque in eorum amissione multum dejicitur.

QUÆSTIO CXXX.

*De Præsumptione, in duos articulos divisa.*

DEinde considerandum est de vitiis oppositis magnanimitati; Et primò, de illis; quæ opponuntur ei per excessum; quæ sunt tria, scilicet præsumptio, ambitio, & inanis gloria. Secundò de pusillanimitate, quæ opponitur ei per modum defectus.

¶ Et circa primum quæruntur duo.

¶ Primò, utrum præsumptio sit peccatum.

¶ Secundò, utrum opponatur magnanimitati per excessum.

QUÆSTIONIS CXXX,

De præsumptione seu nimia confidentia,

In duas Quæstiunculas divisæ,

AXIOMA.

1 *Præsumptio, seu potius nimia confidentia,* [1] *vitiosus qui-*
2 *dam est* [2] *magnanimitatis excessus, quo quispiam nimium sibi fidens, ea quæ suis viribus sunt majora atque superiora aggreditur.*

ARTICULUS I.

*Utrum Præsumptio sit peccatum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd præsumptio non sit peccatum. Dicit enim Apost. ad Philip. 3. *Quæ retro sunt obliviscens, ad anteriora me extendo*. Sed hoc videtur ad præsumptionem pertinere, quod aliquis tendat in ea quæ sunt suprà seipsum: Ergo præsumptio non est peccatum.

Suprà q. 21. ar. 1. ad 1. & q. 70. ar. 1. ad ar.

¶ 2. Præterea, Philosoph. dicit in 10. * Eth. quod *oportet non secundum suadentes, humana sapere hominem entem; neque*

* lib. 10. c. 7. non procul à fin. to. 5.

*mortalia mortalem : sed inquantum contingit immortalem facere.* Et in 1. † Metaphys. dicit quod *homo debet se trahere ad divina inqua..tum potest.* Sed divina & immortalia maxime videntur esse supra hominem, cùm ergo de ratione præsumptionis sit quod aliquis tendat in ea quæ sunt supra seipsum; videtur quod præsumptio non sit peccatum, sed magis sit aliquid laudabile.

¶ 3. Præterea, Apostolus dicit 2. ad Cor. 3. *Non sumus sufficientes aliquid cogitare à nobis quasi ex nobis.* Si ergo præsumptio secundum quam aliquis nititur in ea ad quæ non sufficit, sit peccatum videtur quod homo nec cogitare aliquod bonum licitè possit; quod est inconveniens. Non ergo præsumptio est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Ecclesi. 37. *O præsumptio nequissima, unde creata es?* Ubi respondet * Gloss. de *mala scilicet voluntate creatura.* Sed omne quod procedit ex radice malæ voluntatis, est peccatum. Ergo præsumptio est peccatum.

Conclusio.

*Præsumptio peccatum est, quæ aliquis ea agere assumit, quæ suas vires superant.*

Respondeo dicendum, quod cum ea quæ sunt secundum naturam, sint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari; quidquid secundum rationem humanam fit quod est contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, est vitiosum & peccatum. Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur, quod quælibet actio commensuratur virtuti agentis: Nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit suam facultatem. Et ideo vitiosum est & peccatum quasi contra ordinem naturalem existens, quod aliquis assumat ad agendum ea quæ præferuntur suæ virtuti; quod pertinet ad rationem præsumptionis, sicut & ipsum nomen manifestat. Unde manifestum est quod præsumptio est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse supra potentiam activam alicujus rei naturalis, quòd non est supra potentiam passivam ejusdem. Inest enim aëri potentia passiva, per quam potest transmutari in hoc quod habet actionem & motum ignis, quæ excedunt potentiam activam aëris. Sic etiam vitiosum esset & præsumptuosum, quod aliquis in statu imperfectæ virtutis existens, attentaret statim assequi ea quæ sunt perfectæ virtutis. Sed si quis ad hoc tendat, ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non est præsumptuosum nec vitiosum. Et hoc modo Apostolus in anteriora se extendebat, scilicet per continuum profectum.

Ad secundum dicendum, quòd divina, & immortalia secundum ordinem naturæ sunt suprà hominem. Homini tamen inest quædam potentia naturalis, scilicet intellectus, per quam potest conjungi immortalibus, & divinis. Et secundum hoc Philosophus dicit * : quod *oportet hominem se trahere ad immortalia & divina,* non quidem ut ea operetur quæ decet Deum facere, sed ut ei uniatur per intellectum & voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosoph. dicit in 3. † Ethic. *quæ per alios possumus, aliqualiter per nos possumus.* Et ideo quia cogitare & facere bonum possumus cum auxilio divino, non totaliter hoc excedit nostram facultatem. Et ideo non est præsumptuosum si aliquis ad aliquod opus virtuosum agendum intendat: Esset autem præsumptuosum si ad hoc aliquis tenderet absque fiducia divini auxilii.

Articulus II.

*Utrum præsumptio opponatur magnanimitati per excessum.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd præsumptio non opponatur magnanimitati per excessum. Præsumptio enim ponitur species peccati in Spiritum sanctum, ut suprà habitum est; * sed peccatum in Spiritum sanctum non opponitur magnanimitati, sed magis charitati: Ergo etiam neque præsumptio opponitur magnanimitati.

¶ 2. Præterea, Ad magnanimitatem pertinet quod aliquis se magnis dignificet; sed aliquis dicitur præsumptuosus, etiam si se parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directè præsumptio opponitur magnanimitati.

¶ 3. Præterea, Magnanimus exteriora bona reputat quasi parva; sed secundum Phil. in * 4. Eth. *præsumptuosi propter exteriorem fortunam fiunt despectores, & injuriatores aliorum quasi magnum aliquid æstimantes exteriora bona:* Ergo præsumptio non opponitur magnanimitati per excessum, sed solum per defectum.

Sed contra est, quod Philos. dicit in 2. & 4. Eth. † quod *magnanimo opponitur per excessum chaunos,* id est, *fumosus,* vel *ventosus,* quem nos dicimus *præsumptuosum.*

Conclusio.

*Præsumptio magnanimitati adversatur, per excessum, secundum proportionem propriæ facultatis.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (q. 130. art. 3 ad 1.) magnanimitas consistit in medio: non quidem secundum quantitatem ejus, in quod tendit, quia tendit in maximum; sed constituitur in medio secundum proportionem ad propriam facultatem. Non enim ad majora tendit quam sibi conveniant. Præsumptuosus autem quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum; sed multum quandoque ab eo deficit: Excedit autem secundum proportionem suæ facultatis, quam magnanimus non transcendit. Et hoc modo præsumptio opponitur magnanimitati per excessum.

Ad primum ergo dicendum, quòd non quælibet præsumptio ponitur peccatum in Spiritum sanctum, sed illa qua quis divinam justitiam contemnit ex inordinata confidentia divinæ misericordiæ. Et talis præsumptio ratione materiæ, inquantum scilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur charitati vel potius dono timoris, cujus est Deum revereri. Inquantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriæ facultatis; potest opponi magnanimitati.

Ad secundum dicendum, quod sicut magnanimitas, ita & præsumptio in aliquod magnum tendere videtur. Non enim multum consuevit dici aliquis *præsumptuosus*, si in aliquo modico vires proprias transcendat. Si tamen talis *præsumptuosus* dicatur: hæc præsumptio non opponitur magnanimitati; sed illi virtuti quæ est circa mediocres honores, ut dictum est. †.

Ad tertium dicendum, quòd nullus attentat aliquid suprà suam facultatem, nisi inquantum facultatem suam æstimat majorem quam sit. Circa quod potest esse error dupliciter. Uno modo; secundum solam quantitatem, puta cum aliquis æstimat se habere majorem virtutem, vel scientiam, vel aliquid aliud hujusmodi quam habeat. Alio modo, secundum genus rei, putà, cum aliquis ex hoc æstimat se magnum & magnis dignum, ex quo non est; putà, propter divitias, vel propter aliqua bona fortunæ. Ut enim Phil. dicit in * 4. Eth. (ut sup.) *qui sine virtute talia bona habent, neque juste magnis seipsos dignificant, neque rectè* magnanimi *dicuntur.* Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit supra vires suas, quandoque quidem secundum rei veritatem est magnum simpliciter; sicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quod pro Christo pateretur, quod erat suprà virtutem suam: Quandoque vero non est aliquid magnum simpliciter, sed solum secundum stultorum opinionem; sicut pretiosis vestibus indui, & despicere, & injuriari aliis. Quod quidem pertinet ad excessum magnanimitatis; non secundum rei veritatem, sed secundum opinionem. Unde Seneca dicit in lib. † de quatuor virtutibus, quod *magnanimitas si se extra modum suum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, & in quascunque excellentias dictorum factorúmque neglecta honestate, festinum.* Et sic patet quod præsumptuosus secundum rei veritatem quandoque deficit à magnanimo; sed secundum apparentiam in excessu se habet.

QUÆSTIO CXXXI.

*De Ambitione, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de Ambitione.

¶ Et Circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum ambitio sit peccatum.

¶ Secundò, utrum opponatur magnanimitati per excessum.

QUÆSTIONIS CXXXI,

De Ambitione,

Bifariam divisæ,

Axioma.

1 *Ambitio, [1] est etiam vitiosus quidam magnanimitatis*
2 *excessus, [2] quo quispiam honorem non debitum aut debitum quidem, sed vel ardentius, vel ad alium finem quàm oportet, concupiscit.*

Articulus I.

*Utrum ambitio sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod ambitio non sit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de se quoddam bonum est, & maximum inter exteriora bona. Unde & illi qui de honore non curant, vituperantur. Ergo ambitio non est peccatum, sed magis aliquid laudabile, secundum quod bonum laudabiliter appetitur.

¶ 2. Præterea, Quilibet absque vitio potest appetere illud quod sibi debetur pro præmio; sed honor est præmium virtutis, ut Phil. dicit in 1. & 8. † Ethic. Ergo ambitio honoris non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Illud per quod homo provocatur ad bonum, & revocatur à malo, non est peccatum; sed per honorem homines provocantur ad bona facienda & ad mala vitanda, sicut Phil. dicit in 3. * Ethic. quod *fortissimi videntur esse, apud quos timidi sunt inhonorati, fortes autem honorati.* Et Tullius † dicit in lib. de Tusculanis quæstionibus, quod *honor alit artes*: Ergo ambitio non est peccatum.

Sed contra est, quod dicitur 1. ad Cor. 13. quod *charitas non est ambitiosa, non quærit quæ sua sunt.* Nihil autem repugnat charitati nisi peccatum. Ergo ambitio est peccatum.

Conclusio.

*Ambitio, peccatum est quo quis inordinatè honorem desiderat, vel quem non meretur, vel quem non in Deum, sed ad suipsius tantum utilitatem refert.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 103. art. 1.* honor importat quandam reverentiam alicui exhibitam in testimonium excellentiæ ejus. Circa excellentiam autem hominis duo sunt attendenda. Primò quidem, quod illud secundum quod homo excellit, non habet homo à seipso, sed est quasi quiddam divinum in eo. Et ideo ex hoc non debetur ei principaliter honor, sed Deo. Secundò, considerandum est quod illud in quo homo excellit, datur homini à Deo, ut ex eo aliis prosit. Unde intantum debet homini placere testimonium suæ excellentiæ quod ab aliis exhibetur, inquantum ex hoc paratur sibi via ad hoc quod aliis prosit. Tripliciter autem appetitum honoris contingit esse inordinatum. Uno modo per hoc, quod aliquis appetit testimonium de excellentia

---

Margin notes:
† in 1. a distinct. de .. fi fi ad innuit tom 3.
* Gloss. In. terlin. ib.
* Loco citato in arg.
† lib 3. c. 3. a med. tom 3.
Infr. qu. 1.4 art. 1. corol. & mul. qu. 8. art. 3. ad 1.
* qu 14 art. 2 & q. 21. a 1.
* lib. 4. c. 3 circa medium tom. 5.
† lib. 2. c. 7. & l. 4. cap. 3.
* q. prae. a. 3 ad 1.
† q. pra. art. 2.
* lib. 4. c. 3 circa medium tom. 5.
† In lib. de moderamine fortitudinis.
† lib. 1. c. 12. & lib. 8. c. 13. tom. 5.
* lib. 3. c. 8. circa princip. tom. 5.
† lib. 1. non remote à princip.
* qu. 73 art. 3 & qu. 103 art. 1.

excellentia, quam non habet, quod est appetere honorem supra suum proportionem. Alio modo, per hoc quod honorem sibi cupit, non referendo in Deum. Tertiò per hoc quod appetitus ejus in ipso honore quiescit, non referens honorem ad utilitatem aliorum. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Unde manifestum est quod ambitio semper est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd appetitus boni debet regulari secundum rationem: cujus regulam si transcendat, erit vitiosus. Et hoc modo vitiosum est quod aliquis honorem appetat non secundum ordinem rationis. Vituperantur autem qui non curant de honore secundum quod ratio dictat, ut scilicet non vitent ea quæ sunt contraria honori.

Ad secundum dicendum, quòd honor est præmium virtutis quoad ipsum virtuosum, ut scilicet hoc pro præmio expetere debeat. Sed pro præmio expetit beatitudinem, quæ est finis virtutis. Dicitur autem esse *præmium virtutis*, ex parte aliorum qui non habent aliquid majus quod virtuoso retribuant, quam honorem: qui ex hoc ipso magnitudinem habet quod perhibet testimonium virtuti. Unde patet quod non est sufficiens præmium: ut dicitur in 4.* Ethicorum (ubi sup.)

* lib. 4. c. 3. ante med. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quod sicut per appetitum honoris, quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ab bonum, & revocantur à malo: ita etiamsi inordinatè appetatur, potest esse homini occasio multa mala faciendi, dum scilicet aliquis non curat qualitercunque honorem consequi possit. Unde Salustius * dicit in Catilinario, quod *gloriam & honorem & imperium bonus & ignavus æquè sibi exoptant. Sed ille* (scilicet bonus) *vera via utitur: huic* (scilicet ignavo) *quia bonæ artes desunt; dolis atque fallaciis contendit.* Et tamen illi qui solum propter honorem vel bona faciunt, vel mala vitant, non sunt virtuosi, ut patet per Philos. in † 3. Eth. ubi dicit, quod *non sunt verè fortes qui propter honorem fortia faciunt.*

* In conjuratione Catilina non remotè à principio in causis initiam. Urbem Romam à mod.

## Articulus II.

*Utrum ambitio opponatur magnanimitati per excessum.*

† lib. 3. c. 8. à 5.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ambitio non opponatur magnanimitati per excessum. Uni enim medio non opponitur ex una parte nisi unum extremum: sed magnanimitati per excessum opponitur præsumptio, ut dictum est. * Ergo non opponitur ei ambitio per excessum.

* q. præc. art. 2.

§ 2. Præterea, Magnanimitas est circa honores; sed ambitio videtur pertinere ad dignitates: dicitur enim 2. Machab. 4. quòd *Iason ambiebat summum sacerdotium.* Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

¶ 3. Præterea, Ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere: dicitur enim Act. 25. quod *Agrippa & Bernice cum multa ambitione introierunt prætorium.* Et 2. Paralip. 16. quod *super corpus Asa mortui combusserunt aromata & unguenta ambitione nimia.* Sed magnanimitas non est circa exteriorem apparatum: Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

Sed contra est, quod Tull. in 1. * de Offic. dicit quod *sicut quisque magnitudine animi excellit: ita maximè vult omnium princeps solus esse, sed hoc pertinet ad ambitionem*: Ergo ambitio pertinet ad excessum magnanimitatis.

* lib. 1. c. c. Fortitudo si ad honestatem tendat.

### Conclusio.

*Ambitio adversatur magnanimitati, ut inordinatum propter excessum, ordinato.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1.) * ambitio importat appetitum inordinatum honoris. Magnanimitas autem est circa honores, & utitur eis secundum quod oportet. Unde manifestum est quod ambitio opponitur magnanimitati, sicut inordinatum ordinato.

* Art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quòd magnanimitas ad duo respicit: ad unum quidem, sicut ad finem intentum; quod est aliquod magnum opus, quod magnanimus attentat secundum suam facultatem: Et quantum ad hoc; opponitur magnanimitati per excessum, præsumptio: Præsumptio enim attentat aliquod magnum opus supra suam facultatem. Ad aliud autem respicit magnanimitas, sicut ad materiam qua debitè utitur; scilicet ad honorem. Et quantum ad hoc opponitur magnanimitati per excessum ambitio. Non est autem inconveniens secundum diversa esse plures excessus unius medii.

Ad secundum dicendum, quòd illis qui sunt constituti in dignitate, propter quandam excellentiam status debetur honor: Et secundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinatè appeteret dignitatem non ratione honoris, sed propter debitum dignitatis usum suam facultatem excedentem; non esset ambitiosus, sed magis præsumptuosus.

Ad tertium dicendum, quòd ipsa solemnitas exterioris cultus ad quendam honorem pertinet; Unde & talibus consuevit honor exhiberi. Quod significatur Iacob. 2. *Si introierit in conventum vestrum vir aureum annulum habens in veste candida, & dixeritis ei. Tu sede hic bene*, &c. Unde ambitio non est circa exteriorem cultum, nisi secundum quod pertinet ad honorem.

## QUÆSTIO CXXXII.

*De Inani gloria, in quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de Inani gloria.

¶ Et circa hoc quæruntur quinque.

¶ Primò, utrum appetitus gloriæ sit peccatum.

¶ Secundò, utrum magnanimitati opponatur.

¶ Tertiò, utrum sit peccatum mortale.

¶ Quartò, utrum sit vitium capitale.

¶ Quintò, de filiabus ejus.

## QUÆSTIONIS CXXXII.

De Inani gloria,

In quinque partes distributæ,

### Axioma.

1 *Inanis gloriæ immoderatus appetitus 1 peccatum qui-*
2 *dem est 2 magnanimitati oppositum, atque de numero eo-*
4 *rum, quæ vulgo capitalia 4 nominantur, (quippe ex quo*
5 *tanquam ex prava radice, sex ista, perniciosa germina,*
*contentio, inobedientia, jactantia, hypocrisis, pertina-*
*cia, & inanium novitatum ad hominum admirationem*
*movendam curiosa excogitatio, pullulant) non semper*
3 *tamen 3 lethalem continet culpam, sed tum demum*
*quum eò perversitatis atque impietatis redigit hominem,*
*ut aliquid faciat, aut facere sit paratus, quod charitati*
*Dei aut proximi adversatur.*

## Articulus Primus.

*Utrum appetitus gloriæ sit peccatum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd appetitus gloriæ non sit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quod Deo assimilatur: quinimo mandatur ad Ephes. 5. *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi.* Sed in hoc quod homo quærit gloriam; videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit. Unde dicitur Isa. 43. *Affer filios meos de longinquo, & filias meas ab extremis terræ, & omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum.* Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

Mal. q. 9. art. 1. & 2. cor.

§ 2. Præterea, Illud per quod aliquis provocatur ad bonum non videtur esse peccatum. Sed per appetitum gloriæ homines provocantur ad bonum: dicit enim Tullius in lib. † de Tuscul. Quæstionibus, quod *omnes ad studia incenduntur gloriâ.* In sacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, secundum illud ad Rom. 2. *His quidem qui secundum patientiam boni operis gloriam & honorem.* Ergo appetitus gloriæ non est peccatum.

† lib. 1. non remotè à princ.

§ 3. Præterea, Tull. * dicit in sua Rhet. quod *gloria est frequens de aliquo fama cum laude.* Et ad idem pertinet quod Ambros. † dicit, quod *gloria est quasi clara cum laude notitia.* Sed appetere laudabilem famam non est peccatum, quinimo videtur esse laudabile, secundum illud Ecclesiast. 41. *Curam habe de bono nomine.* Et ad Roman. 12. *Providentes bona, non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus.* Ergo appetitus inanis gloriæ non est peccatum.

* lib. 2. de Invent. f. t. ante fin. lib. † Id habet Aug. lib. 83. quæst. q. 31. circa finem al. lib. 5.

Sed contra est, quòd Aug. dicit 5. * de Civit. Dei (cap. 13.) *Sanius videt, qui & amorem laudis vitium esse cognoscit.*

* cap. 13. in princip. tom. 5.

### Conclusio.

*Quamquam vitium non sit gloriam appetere, peccatum tamen est, vanam quærere gloriam, videlicet, vel de eo quod non est, vel de eo quod non est gloria dignum, vel de eo quod judicio hominum tantum laudatur, gloriam expetendo, vel ipsam gloriam ad finem indebitum referendo.*

Respondeo dicendum, quòd gloria claritatem quandam significat. Unde glorificari idem est quod clarificari, ut Aug. † dicit super Ioan. (Tract. 100. & 104) Claritas autem & decor quandam habent manifestationem. Et ideo nomen gloriæ propriè importat manifestationem alicujus de hoc quod apud homines decorum videtur, sive illud sit bonum corporale aliquod, sive spirituale. Quia verò illud quod simpliciter clarum est, à multis conspici potest, & à remotis, ideo propriè per nomen gloriæ designatur quod bonum alicujus deveniat in multorum notitiam & approbationem, secundum quod Salustius dicit in Catilinario. *Gloriari ad unum non est.* Largius tamen accepto gloriæ nomine, non solum consistit in multitudinis cognitione, sed etiam paucorum, vel unius, aut sui solius: dum scilicet aliquis proprium bonum suum considerat, ut dignum laude. Quod autem aliquis bonum suum cognoscat & approbet, non est peccatum. Dicitur enim 1. ad Cor. 2. *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est: ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis.* Similiter etiam non est peccatum quod aliquis velit bona opera sua approbare. Dicitur Matth. 5. *Luceat lux vestra coram hominibus.* Et ideo appetitus gloriæ de se non nominat aliquid vitiosum: Sed appetitus inanis: vel vanæ gloriæ vitium importat. Nam quodlibet vanum appetere, vitiosum est, secundum illud Psalm. 4. *Ut quid diligitis vanitatem, & quæritis mendacium?* Potest autem gloria dici vana tripliciter. Uno modo ex parte rei; de qua quis gloriam quærit, putà cum quis quærit gloriam de eo quod non est, vel de eo quod non est gloria dignum, sicut de aliqua re fragili & caduca. Alio modo ex parte ejus à quo quis gloriam quærit; putà hominis, cujus judicium non est certum. Tertia modo ex parte ipsius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ suæ non refert in debitum finem; putà, ad honorem Dei, vel proximi salutem.

† Tract. 100. circa 110 non longè à princip. & 104. non procul à fin. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Aug. * dicit super illud Ioan. 13. *Vos vocatis me. Magister & Domine, & bene dicitis* (Tract. 58. in Ioannem) *periculosum est sibi placere, cui cavendum est superbire. Ille autem qui super omnia est quantumcunque se laudet, non extollit se. Nobis namque expedit eum nosse, non illi: Nec eum quisque*

* Tract. 58. non multum procul à princip. tom. 9.

*cognoscit, si non se indicet ipse qui novit.* Unde patet quod Deus suam gloriam non quærit propter se, sed propter nos. Et similiter etiam homo laudabiliter potest ad aliorum utilitatem suam gloriam appetere, secundum illud Matth. 5. *Videant opera vestra bona & glorificent patrem vestrum qui in cælis est.*

Ad secundum dicendum, quòd gloria quæ habetur à Deo, non est gloria vana, sed vera. Et talis gloria bonis operibus in præmium repromittitur: de qua dicitur 2. ad Corinth. 10. *Qui gloriatur, in Domino glorietur. Non enim qui seipsum commendat ille probatus est; sed quem Deus commendat.* Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, sicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum. Non tamen est verè virtuosus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Aug. probat in 5.* de Civit. Dei. (cap. 12.)

** lib. 5. c. 12. circa med. tom. 5.*

Ad tertium dicendum, quòd ad perfectionem hominis pertinet, quòd ipse se cognoscat. Sed quòd ipse ab aliis cognoscatur non pertinet ad ejus perfectionem. Et ideo non est per se appetendum. Potest tamen appeti inquantum est utile ad aliquid, vel ad hoc quod Deus ab hominibus glorificetur: vel ad hoc quod homines proficiant ex bono quod in alio cognoscunt: vel ex hoc quod ipse homo ex bonis quæ in se cognoscit per testimonium laudis alienæ studeat in eis perseverare, & ad meliora proficere. Et secundum hoc laudabile est, quod curam habeat aliquis de bono nomine, & quod provideat bona coram Deo & hominibus. Non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur.

ARTICULUS II.

*Utrum inanis gloria magnanimitati opponatur.*

*2. di. 42. q. 1. ar. 4.* ** Ar. pra.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum est (art. 1.)* quod aliquis glorietur in his quæ non sunt, quod pertinet ad falsitatem; vel in rebus terrenis & caducis, quod pertinet ad cupiditatem: vel in testimonio hominum, quorum judicium non est certum, quod pertinet ad imprudentiam. Hujusmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

¶ 2. Præterea, Inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum? sicut pusillanimitas, quæ inani gloriæ repugnans videtur. Similiter etiam nec per excessum. Sic enim magnanimitati præsumptio & ambitio opponuntur, ut dictum est,* à quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

** q. 110. art. 1. q. præc. a. 2*

¶ 3. Præterea, Ad Philip. 2. super illud. *Nihil per contentionem aut inanem gloriam,* dicit † Gloss. *Erant aliqui inter eos dissentientes. Inquieti, inanis gloriæ causa contendentes.* Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria.

*† Ex gl. Ambr. in hunc locum. t. 5.* ** lib. 1. in cap. Omnino fortis animus.*

Sed contra est, quod Tullins* dicit in 1. de Officiis, *Cavenda est gloriæ cupiditas. Eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio.* Ergo opponitur magnanimitati.

CONCLUSIO.

*Inanis gloria inordinata cupiditas, magnanimitati adversatur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 103. art. 1. ad 3.) † gloria est quidem effectus honoris & laudis. Ex hoc enim quod aliquis laudatur vel quæcunque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorũ. Et quia magnanimitas est honorũ, ut suprà dictũ est, *(q. 129. a. 1. & 2.) consequẽs est etiam, ut sit circa gloriã, ut scilicet sicut aliquis moderatè utitur honore, ita etiam moderatè utatur gloria. Et ideo inordinatus appetitus gloriæ directè magnanimitati opponitur.

*† q. 103. a. 1. ad 3.* ** q. 129. a. 1 & 2.*

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc ipsum magnitudini animi repugnat quod aliquis res modicas tantum appretietur, quod de eis glorietur. Unde & in 4.* Ethic. (ut sup.) dicitur de magnanimo, quod sibi *sit honor parvus.* Similiter etiam alia quæ propter honorem quæruntur; putà, potentatus & divitiæ, parva reputantur ab eo; similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis de his quæ non sunt glorietur. Unde de magnanimo dicitur 4.* Ethic. (ut sup.) quod *magis curat veritatem quam opinionem.* Similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis glorietur in testimonio laudis humanæ, quasi hoc magnum aliquis æstimetur. Unde de magnanimo dicitur in 4. Ethic. (ut sup.) quod *non est ei cura ut laudetur.* Et sic ea quæ aliis virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati, secundum quod habent pro magnis quæ parva sunt.

** lib. 4. c. 3. ant. me. tom. 5.* ** l. 4. c. 3. aliquantulum ant. fin. tom. 5.* *† ibid.*

Ad secundum dicendum, quòd inanis gloriæ cupidus secundum rei veritatem deficit à magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quæ magnanimus parva æstimat, ut dictum est. † Sed considerando æstimationem ejus, opponitur magnanimo per excessum; quia videlicet gloriam, quam appetit, reputat aliquid magnum, & ad eam tendit suprà suam dignitatem.

*† In sol. ad præc. argum.*

Ad tertium dicendum, quod sicut suprà dictum est,* oppositio vitiorum non attenditur secundum effectum. Et tamen hoc ipsum magnitudini animi opponitur, quod aliquis contentionem intendat: Nullus enim contendit nisi pro re, quam æstimat magnam. Unde Philosophus dicit in 4. Ethic. quod *magnanimus non est contensiosus, quia nihil æstimat magnum.*

** q. 127. a. 2. ad 2.* ** lib. 4. c. 3. non multum ante finem. t. 5.*

ARTICULUS III.

*Utrum inanis gloria sit peccatum mortale.*

*Mar. q. 9. art. 2.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd inanis gloria sit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem æternam nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem æternam: dicitur enim Matth. 6. *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis: alioquin mercedem non habebitis apud patrem vestrum qui in cælis est.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Quicunque surripit sibi quod est Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriæ aliquis sibi attribuit, quod est proprium Dei: dicitur enim Isa. 42. *Gloriam meam alteri non dabo:* Et 1. ad Timoth. 1. Soli Deo honor & gloria. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Illud peccatum quod est maximè periculosum & nocivum, videtur esse mortale: sed peccatum inanis gloriæ est hujusmodi; quia super illud 1. ad Thessal. 2. *Deo qui probat corda nostra,* dicit Gloss.* August. *Quas vires nocendi habeat humanæ gloriæ amor, non sentit nisi qui ei bellum indixerit: quia etsi cuiquam facile est laudem non cupere dum negatur, difficile tamen est ea non delectari cum offertur.* Chrysostomus etiam dicit † Matth. 9. quod *inanis gloria occultè ingreditur: & omnia quæ intus sunt, insensibiliter aufert.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

** Habetur in gl. ordin. ex Aug. in epist. ad Aurelium, quæ est 64. c. 2.* *† Homil. 13. in Matth. in opere imperfecto, to. 6.*

Sed contra est, quòd Chrys. dicit super Matth.* quod *cum vitia cætera locum habeant in servis diaboli, inanis gloria locum etiam habet in servis Christi* in quibus tamen nullum est peccatum mortale: Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

** ibid.*

CONCLUSIO.

*Inanis gloria non est mortale peccatum, nisi charitati perfectè adversetur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 24 art. 12. qu. 110. art. 4. qu. 112. art. 2.) † ex hoc aliquod peccatum est mortale, quòd charitati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ secundum se consideratum, non videtur contrariari charitati, quantum ad dilectionem proximi. Quantum autem ad dilectionem Dei, potest contrariari charitati dupliciter. Uno modo, ratione materiæ de qua quis gloriatur; putà, cùm quis gloriatur de aliquo falso, quod contrariatur divinæ reverentiæ, secundum illud Ezech. 28. *Elevatum est cor tuum, & dixisti, Deus ego sum.* Et 1. ad Cor. 4. *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Vel etiam cùm quis bonum temporale de quo gloriatur præfert Deo; quod prohibetur Hierem. 9. *Non glorietur sapiens in sapientia sua, nec fortis in fortitudine sua, nec dives in divitiis suis: Sed in hoc glorietur, qui gloriatur scire & nosse me.* Aut etiam cum quis præfert testimonium hominum testimonio Dei, sicut contra quosdam dicitur Ioan. 12. *Qui dilexerunt magis gloriam hominum, quam Dei.* Alio modo, ex parte ipsius gloriantis, qui intentionem suam refert ad gloriam tanquam ad ultimum finem, ad quem scilicet ordinat etiam virtutis opera, & pro quo consequendo non prætermittit facere etiam ea quæ sunt contra Deum. Et sic est peccatum mortale. Unde Aug. dicit in 5.* de Civit. Dei (cap. 14.) quod *hoc vitium,* scilicet amor humanæ laudis, *tam inimicum est piæ fidei, si major in corde sit cupiditas gloriæ quam Dei timor vel amor, ut diceret Dominus* (Ioan. 5.) *Quomodo potestis credere, gloriam ab invicem expectantes, & gloriam quæ à solo Deo est, non quærentes;* Si autem amor humanæ gloriæ, quamvis sit inanis, non tamen repugnet charitati, neque quantum ad id de quo est gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quærentis, non est peccatum mortale, sed veniale.

*† qu. 24. artic. 12. & q. 110. art. 4. Et qu. 112. art. 2.* ** lib. 5. cap. 14. paulo à princip. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd nullus peccando meretur vitam æternam: Unde opus virtuosum amittit vim merendi vitam æternam, si propter inanem gloriam fiat, etiamsi illa inanis gloria non sit peccatum mortale. Sed quando aliquis simpliciter amittit æternam mercedem, propter inanem gloriam, & non solum quantum ad unum actum; tunc inanis gloria est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quòd non omnis qui est inanis gloriæ cupidus, appetit sibi illam excellentiam quæ competit soli Deo. Alia enim est gloria quæ debetur soli Deo, & alia quæ debetur homini, virtuoso, vel diviti.

Ad tertium dicendum, quòd inanis gloria dicitur esse periculosum peccatum, non tantum propter gravitatem sui, sed etiam propter hoc quod est dispositio ad gravia peccata, inquantum scilicet per inanem gloriam redditur homo præsumptuosus, & nimis de seipso confidens. Et sic etiam paulatim disponit ad hoc quod privetur interioribus bonis.

ARTICULUS IV.

*Utrum inanis gloria sit vitium capitale.*

*Inf. ar. 5. & locis ibi notatis.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd inanis gloria non sit vitium capitale. Vitium enim quod semper ex altero oritur, non videtur esse capitale: sed inanis gloria semper ex superbia nascitur: Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

¶ 2. Præterea. Honor videtur esse aliquid principalius quàm gloria, quæ est ejus effectus: sed ambitio quæ est inordinatus appetitus honoris non est vitium capitale: Ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

¶ 3. Præterea, Vitium capitale habet aliquam principalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem, neque quantum ad rationem peccati, quia non semper est peccatum mortale, neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur esse quiddam fragile & extra hominem existens. Ergo inanis gloria non est vitium capitale.

Sed contra est, quod Greg. 31. † Moral. (cap. 31. vel 17.) numerat inanem gloriam inter septem vitia capitalia.

*† lib. 31. cap. 31.*

CONCLU

CONCLUSIO.

*Inanis gloria cupiditas vitium capitale est, si quidem ex ipsa multa vitia oriuntur.*

[* lib. 31. cap. 31.] [* q. 161. a. 1. & 2.] RESPONDEO dicendum, quòd de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur: Quidam enim ponunt *superbiam* unum de vitiis capitalibus: Et hi non ponunt *inanem gloriam* inter vitia capitalia. Gregorius autẽ in 31. Mor. * *superbiam* ponit reginã omnium vitiorum: & *inanem gloriam*, quæ immediatè ab ipsa oritur, ponit vitium capitale. Et hoc rationabiliter. Superbia enim, ut infra dicetur (qu. 162. art. 1. & 2.) * importat inordinatum appetitum excellentiæ: Ex omni autem bono quod quis appetit, quandam perfectionem & excellentiam consequitur: Et ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem superbiæ: Et propter hoc videtur quod habeat quandam generalem causalitatem super alia vitia, & non debeat computari inter specialia vitiorum principia, quæ sunt vitia capitalia. Inter bona autem per quæ excellentiam homo consequitur, præcipuè ad hoc operari videtur gloria inquantum importat manifestationem bonitatis alicujus: Nam bonum naturaliter amatur & honoratur ab omnibus. Et ideo, sicut per gloriam quæ est apud Deum, consequitur homo excellentiam in rebus divinis, ita etiam per gloriam hominum consequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maximè desiderant, consequens est quod sit multum appetibilis. Et quia ex ejus inordinato appetitu multa vitia oriuntur, ideo inanis gloria est vitium capitale.

[* 1. 2. qu. 84 ar. 1. & 4. ad 4.] AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *aliquod vitium oriri ex superbia; non repugnat ei quod est esse vitium capitale*: eo quod, sicut suprà dictum est (1. 2. qu. 84. art. 2. & art. 4. ad 4.) * *superbia est regina, & mater omnium vitiorum.*

[* Art. 2. huius q. & q. 103. a. 1. ad 3.] AD SECUNDUM dicendum, quòd laus & honor comparantur ad gloriam (ut suprà dictum * est qu. 103. art. 2. ad 3.) sicut causæ ex quibus sequitur gloria: Unde gloria comparatur ad ea sicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari & laudari, inquantum per hoc aliquid æstimat se in aliorum notitia fore præclarum.

[* In corp. art.] AD TERTIUM dicendum, quòd inanis gloria habet principalem rationem appetibilis ratione jam dicta. * Et hoc sufficit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur quod vitium capitale semper sit peccatum mortale; quia etiam ex veniali peccato potest mortale oriri, inquantum scilicet veniale disponit ad mortale.

ARTICULUS V.

*Utrum convenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse* inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, & novitatum præsumptio.

[Sup. q. 11 a. 4. & q. 105. a. 1. ad secundum & inf. qu. 138. a. 2. ad 1. & 4. qu. 1. a. 3. in 4. sed. 1. & mal. q. 1. ar. 3. ad 1 & q. 9. a. 3. cor.] AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter dicantur filiæ inanis gloriæ esse *inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, & novitatum præsumptio.* Jactantia enim secundum Gregor. 23. Moral. (cap. 7.) * ponitur inter species superbiæ. Superbia autem non oritur ex inani gloria, sed potius è converso, ut Greg. dicit 31. Moral. (ubi sup.) † Ergo jactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

[* lib. 23. cap. 7.] ¶ 2. Præterea, Contentiones & discordiæ videntur ex ira maximè provenire: sed ira est capitale vitium inani gloriæ condivisum: Ergo videtur quod non sint filiæ inanis gloriæ.

[† lib. 31. c. 31.] ¶ 3. Præterea, Chrysost. dicit super Matth. † quòd *ubique vana gloria malum est: sed maximè in philanthropia*, idest, in misericordia: quæ tamen non est aliquod novum, sed in consuetudine hominum consistit. Ergo *præsumptio novitatum* non debet specialiter poni filia inanis gloriæ.

[† Immiscetur hom. 19. à med. in opere imperf.] SED CONTRA est auctoritas Greg. in 31. Moral. † ubi prædictas filias inanis gloriæ assignat.

CONCLUSIO.

*Inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, & novitatum præsumptio convenienter dicuntur filiæ inanis gloriæ.*

[* 1. 2. lib. 31. q. 31. p. 34. c. & qu. 1. ar. 4. ? 1. 2. q. 4. ar. 1. & 4. † Ar. præ. & art. 1. huius q.] RESPONDEO dicendum, quod sicut suprà dictum * est, illa vitia quæ de se nata sunt ordinari ad finem alicuius vitij capitalis, dicuntur filiæ ejus. Finis autem inanis gloriæ est manifestatio propriæ excellentiæ, ut ex suprà dictis patet. † Ad quod potest homo tendere dupliciter. Uno modo, directè, sive per verba & sic est *jactantia*, sive per facta, & sic si sint verba habentia aliquam admirationem, est *præsumptio novitatum*, quas homines solent magis admirari: Si autem falsa sint, sic est *hypocrisis*. Alio autem modo nititur aliquis manifestare suam excellentiam indirectè, ostendendo se nõ esse alio minorẽ. Et hoc quadrupliciter: Primò quidem, quantum ad intellectum: & sic est *pertinacia*, per quam homo nimis innititur suæ sententiæ, nolens credere sententiæ meliori. Secundò, quantum ad voluntatem; & sic est *discordia*, dum non vult à propria voluntate discedere, ut aliis concordet. Tertiò, quantum ad locutionem, & sic est *contentio*, cum aliquis verbis clamosè contra alium litigat. Quartò, quantum ad factum; & sic est inobedientia, dum scilicet aliquis non vult exequi superioris præceptum.

[† 112. 1. ad 2. † 4 c. 7. n. 5.] AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 112. art. 1. ad 2.) * jactantia ponitur species superbiæ quantum ad interiorem causam ejus, quæ est arrogantia. Ipsa autem jactantia exterior, ut dicitur in 4. Eth. † ordinatur quandoque quidem ad lucrum, sed frequentius ad gloriam & honorem: Et sic oritur ex inani gloria.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ira non causat discordiam & contentionem, nisi cum adjunctione inanis gloriæ, per hoc scilicet quod aliquis sibi gloriosum reputat quod non cedat voluntati vel verbis aliorum.

AD TERTIUM dicendum, quòd inanis gloria vituperatur circa eleemosynam, propter defectum charitatis, qui videtur esse in eo qui præfert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit: Non autem vituperatur aliquis ex hoc quod præsumat eleemosynam facere, quasi aliquid novum.

QUÆSTIO CXXXIII.

*De Pusillanimitate, in duos articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de pusillanimitate.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum pusillanimitas sit peccatum.

¶ Secundò, cui virtuti opponatur.

QUÆSTIONIS CXXXIII,

De Pusillanimitate,

Bifariam distributæ,

AXIOMA.

1 *Pusillanimitas, peccatum est,* 2 *magnanimitatis virtuti*

2 *directè oppositum.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum pusillanimitas sit peccatum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd pusillanimitas non sit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, sicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus: sed *pusillanimus non est malus*, ut Philosoph. dicit in * 4. Eth. Ergo pusillanimitas non est peccatum. [4. Eth. lc. 11.] [* lib. 1. c. 3. paulo ant. fin to. 5.]

¶ 2. Præterea, Philosophus dicit ibidem, † quòd *maximè videtur pusillanimus esse qui magnis bonis dignus existit, & tamen his non dignificat seipsum*: Sed nullus est dignus magnis bonis nisi virtuosus: quia ut Philosophus ibidem * dicit *secundum veritatem solus bonus est honorandus*: Ergo pusillanimus est virtuosus, Non ergo pusillanimitas est peccatum. [† lib. 4. c. 3. non multum à princ. tom. 5.] [* lib 4. ca. 3 ant med. t. 5.]

¶ 3. Præterea, *Initium omnis peccati est superbia*, ut dicitur Eccles. 10. sed pusillanimitas non procedit ex superbia: quia superbus extollit se suprà id quod est, pusillanimus autem subtrahit se ab his quibus dignus est: Ergo pusillanimitas non est peccatum.

¶ 4. Præterea, Philosophus dicit in 4. Eth. (ut sup.) * quod *qui dignificat se minoribus quam sit dignus, dicitur pusillanimus*: Sed quandoque sancti viri dignificant seipsos minoribus quàm sint digni, sicut patet de Moyse & Hieremia, qui digni erant officio ad quod assumebantur à Deo; quod tamen uterque eorum humiliter recusabat, ut habetur Exod. 3. & Hier. 1. Non ergo pusillanimitas est peccatum. [* lib. 4. c. 3. paulò post pr. tom. 5.]

SED CONTRA, Nihil in moribus hominum est vitandum nisi peccatum: sed pusillanimitas est vitanda. Dicitur enim ad Coloss. 3. *Patres nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant.* Ergo pusillanimitas est peccatum.

CONCLUSIO.

*Pusillanimitas peccatum est, quo quis ea non attentat quæ suæ naturali virtuti sunt commensurata, sicut præsumptio peccatum est, quo quis audet aggredi ea quæ suam facultatem excedunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd omne illud quod est contrarium naturali inclinationi, est peccatum, quia contrariatur legi naturæ. Inest autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendam actionem commensuratam suæ potentiæ, ut patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis, quam inanimatis. Sicut autem per præsumptionem aliquis excedit proportionem suæ potentiæ dum nititur ad majora quam possit; ita etiam pusillanimus deficit à proportione suæ potentiæ, dum recusat in id tendere quod est suæ potentiæ commensuratum. Et ideo sicut præsumptio est peccatum, & ita pusillanimitas. Et inde est quod servus qui acceptam pecuniam domini sui fodit in terram, nec est operatus ex ea, propter quendam pusillanimitatis timorem punitur à domino, ut habetur Matth. 25. & Luc. 19.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Philosophus illos nominat malos, qui proximis inferunt nocumenta. Et secundum hoc pusillanimus dicitur non esse malus, quia nulli infert nocumentum, nisi per accidens, inquantum scilicet deficit ab operationibus quibus posset alios juvare. Dicit enim Gregor. * in pastorali, quod *illi qui prodesse utilitati proximorum prædicatione refugiunt, si districtè judicentur, ex tantis, procul dubio rei sunt, quantis venientes ad publicum prodesse potuerunt.* [* p. 1. c. 5. circa fin. tom. 2.]

AD SECUNDUM dicendum, quòd nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare; venialiter quidem, etiam ipso habitu remanente; mortaliter autem cum corruptione ipsius habitus virtutis gratuitæ. Et ideo potest contingere quod aliquis ex virtute quam habet, sit dignus ad aliqua magna facienda quæ sunt digna magno honore; Et tamen per hoc quod ipse non attentat sua virtute uti, peccat: quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter. Vel potest dici quod pusillanimus est dignus magnis secundum habilitatem ad virtutem quæ inest ei, vel ex bona dispositione naturæ, vel ex scientia, vel ex exteriori fortuna, quibus dum recusat uti ad virtutem, pusillanimus redditur.

AD TERTIUM dicendum, quòd etiam pusillanimitas aliquo modo ex superbia potest oriri, dum scilicet aliquis nimis proprio sensu innititur, quo reputat se insufficientem ad ea respectu quorum sufficientiam habet. Unde dicitur Proverb. 26. *Sapientior*

ZZz 4 *sibi*

*sibi piger videtur septem viris loquentibus sententiam.* Nihil enim prohibet quod se quantum ad aliqua deiiciat, & quantum ad alia se in sublime extollat. Unde Greg. in Pastorali de Moyse dicit, * quod *superbus fortasse esset, si ducatum plebis innumera sine trepidatione susciperet: Et rursum superbus existeret, si auctoris imperio obedire recusaret.* (* p. 1. 7. post med.)

Ad quartum dicendum, quòd Moyses & Hieremias digni erant officio ad quod divinitus eligebantur, ex divina gratia. Sed ipsi considerantes propriæ infirmitatis insufficientiam, recusabant, non tamen pertinaciter, ne in superbiam laberentur.

ARTICULUS II.

*Utrum pusillanimitas opponatur magnanimitati.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd pusillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philosophus in 4. Eth. (ut sup.) * quod *pusillanimus ignorat seipsum; Appeteret enim bona quibus dignus est, si se cognosceret:* Sed ignorantia sui videtur opponi prudentiæ: Ergo pusillanimitas opponitur prudentiæ. (Infra q. 162. a. 1. ad 3. Et 4. Ethic. 11. fin. * l. 4. c. 3. ad fi. t. 5.)

¶ 2. Præterea, Matthæi vigesimo quinto, Servum qui propter *pusillanimitatem pecunia uti recusavit, vocat dominus malum & pigrum.* Philosophus etiam dicit in quarto Ethic. (ut sup.) † quod *pusillanimi videntur pigri.* Sed pigritia opponitur sollicitudini quæ est actus prudentiæ, ut suprà habitum * est (qu. 47. art. 9.) Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati. († Ibid. * qu. 47. a. 1. 2.)

¶ 3. Præterea, Pusillanimitas videtur ex inordinato timore procedere. Unde dicitur Isa. 35. *Dicite pusillanimis; confortamini, & nolite timere.* Videtur etiam procedere ex inordinata ira, secundum illud ad Coloss. 3. *Patres, nolite ad indignationem provocare filios vestros, ut non pusillo animo fiant:* Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem iræ mansuetudini: Ergo pusillanimitas non opponitur magnanimitati.

¶ 4. Præterea, Vitium quod opponitur alicui virtuti, tanto gravius est, quanto est magis virtuti dissimile: sed pusillanimitas magis est dissimilis magnanimitati, quam præsumptio: Ergo si pusillanimitas opponeretur magnanimitati, sequeretur quòd esset gravius peccatum, quàm præsumptio, quod est contra illud quod dicitur Eccles. 37. *O præsumptio nequissima, unde creata es;* Non ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

Sed contra est, quod pusillanimitas & magnanimitas differunt secundum magnitudinem & parvitatem animi, ut ex ipsis nominibus apparet: Sed *magnum & parvum* sunt opposita: Ergo pusillanimitas opponitur magnanimitati.

CONCLUSIO.

*Cùm oppositio vitij ad virtutem magis secundum propriam speciem quàm secundum causam vel effectum attendatur, pusillanimitatem magnanimitati directè opponi perspicuum est.*

Respondeo dicendum, quòd pusillanimitas potest tripliciter considerari; Uno modo secundum seipsam. Et sic manifestum est quod secundum propriam rationem opponitur magnanimitati; à qua differt secundum differentiam magnitudinis, & parvitatis circa idem. Nam sicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita pusillanimus ex animi parvitate se retrahit à magnis. Alio modo potest considerari ex parte suæ causæ, quæ ex parte intellectus, est ignorantia propriæ conditionis; ex parte autem appetitus, est timor deficiendi in his quæ falsò æstimat excedere suam facultatem. Tertiò modo potest considerari quantum ad effectum, qui est retrahere se à magnis quibus est dignus: Sed sicut suprà dictum est, † oppositio vitij ad virtutem attenditur magis secundum propriam speciem, quàm secundum causam vel effectum. Et ideo pusillanimitas directè magnanimitati opponitur. († q. præc. a. 1. ad 3.)

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte causæ quam habet in intellectu. Et tamen non propriè potest dici quòd opponatur prudentiæ etiam secundum causam suam, quia talis ignorantia non procedit ex insipientia, sed magis ex pigritia considerandi suam facultatem, ut dicitur in 4. * Eth. vel exequendi quod suæ subjacet potestati. (* l. 4. c. 3. ad finem. tom. 5.)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de pusillanimitate ex parte effectus.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte causæ. Nec tamen timor causans pusillanimitatem, semper est timor periculorum mortis. Unde etiam ex hac parte non oportet quod opponatur fortitudini. Ira autem secundum rationem proprij motus quo quis extollitur in vindictam, non causat pusillanimitatem, quæ dejicit animum: sed magis tollit eam. Inducit autem ad pusillanimitatem ratione causarum iræ, quæ sunt injuriæ illatæ; ex quibus dejicitur animus patientis.

Ad quartum dicendum, quòd pusillanimitas est graviùs peccatum secundum propriam speciem, quàm præsumptio; quia per ipsam recedit homo à bonis, quod est pessimum, ut dicitur in 4. Eth. * Sed præsumptio dicitur esse nequissima, ratione superbiæ ex qua procedit. (* l. 4. c. 3. declinando ad fin.)

## QUÆSTIO CXXXIV.

*De Magnificentia, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de magnificentia, & vitiis oppositis.

¶ Circa magnificentiam autem quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum magnificentia sit virtus.

¶ Secundò, utrum sit virtus specialis.

¶ Tertiò, quæ sit materia ejus.

¶ Quartò, utrum sit pars fortitudinis.

QUÆSTIONIS CXXXIV,
De Magnificentia,
Quadrifariam divisæ,

AXIOMA.

1, 2 *Magnificentia est* [1] *virtus,* [2] *specialis,* [3] *magnos sumptus loco materiæ habens; & fortitudini (ut pars* [4] *seu minus principalis virtus) conjuncta.* 3 4

ARTICULUS I.

*Utrum magnificentia sit virtus.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd magnificentia non sit virtus. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut suprà habitum est. * Sed aliquis potest habere alias virtutes sine magnificentia: dicit enim Philos. in 4. Eth. * quòd *non omnis liberalis est magnificus.* Ergo magnificentia non est virtus. (4. Eth. lect. 6. * 1. 2. q. 65. art. 1. * lib. 4. c. 2. parùm à princ. tom. 5.)

¶ 2. Præterea, Virtus moralis consistit in medio, ut patet in 2. Eth. † Sed magnificentia non videtur consistere in medio: Superexcellit enim liberalitatem magnitudine. Magnum autem opponitur parvo sicut extremum: quorum medium est æquale, ut dicitur in 10. Metaph. * (text. 17. ac deinceps) Et sic magnificentia non est in medio, sed in extremo. Ergo non est virtus. († l. 2. c. 6. tom. 5. * l. 10. text. 17. 18. & 19. tom. 3.)

¶ 3. Præterea, Nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, sed magis perficit ipsam, ut suprà habitum est (qu. 128. art. 2.) † Sed sicut Philos. dicit in 4. Eth. * *magnificus non est sumptuosus in seipsum,* quod est contra naturalem inclinationem, per quam aliquis maximè providet sibi: Ergo magnificentia non est virtus. († q. 117. art. 1. & 118. art. 1. * l. 4. c. 2. post med. tom. 5.)

¶ 4. Præterea, Secundum Philosophum in 6. Eth. * † *ars est recta ratio factibilium:* sed magnificentia est circa factibilia, ut ex ipso nomine apparet: Ergo magis est ars quàm virtus. († l. 6. c. 4. tom. 5.)

Sed contra, Humana virtus est participatio quædam virtutis divinæ: sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, secundum illud Psalm. 67. *Magnificentia ejus & virtus ejus in nubibus.* Ergo magnificentia est virtus.

CONCLUSIO.

*Magnificentia rectè annumeratur inter virtutes.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dicitur in primo de cœlo † (text. 116.) *virtus dicitur per comparationem ad ultimum, in quod potentia potest:* Non quidem ad ultimum ex parte defectus, sed ex parte excessus: cujus ratio consistit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum, ex quo sumitur nomen magnificentiæ propriè pertinet ad rationem virtutis. Unde magnificentia nominat virtutem. († l. 1. tex. 116. to. 2.)

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnis liberalis est magnificus quantum ad actum: quia desunt sibi ea quibus uti necesse est ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiæ, vel actu, vel in propinqua dispositione, ut suprà dictum est, * cum de connexione virtutum ageretur. (* q. 129. a. 3. ad 2. & 1. 2. q. 65. a. 1.)

Ad secundum dicendum, quòd magnificentia consistit quidem in extremo considerata quantitate ejus quod facit: sed tamen in medio consistit considerata regulâ rationis, à qua non deficit, nec eam excedit, sicut etiam de magnanimitate dictum est (qu. 129. art. 3. ad 2.) (* q. 129. a. 3. ad 1.)

Ad tertium dicendum, quòd ad magnificentiā pertinet facere aliquid magnum: Quod autem pertinet ad personam uniuscujusque, est aliquid parvum, in comparatione ad id quod convenit rebus divinis, vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit sumptus facere in his quæ pertinent ad personam propriam; non quia bonum suum non quærat, sed quia non est magnum. Si quid tamen in his quæ ad ipsum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnificè magnificus prosequitur, sicut ea quæ semel fiunt, ut nuptiæ vel aliquid aliud hujusmodi: vel etiam ea quæ permanentia sunt, sicut ad magnificum pertinet præparare convenientem habitationem, ut dicitur in 4. Ethic. † (loco jam supra indicato.)

Ad quartum dicendum, quòd sicut dicit Philosoph. in 6. Eth. (ubi sup.) * *Oportet artis esse quandam virtutem,* scilicet moralem; per quam scilicet appetitus inclinetur ad rectè utendum ratione artis: Et hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non est ars, sed virtus. (* l. 6. c. 5. à med. tom. 5.)

ARTICULUS II.

*Utrum magnificentia sit specialis virtus.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd magnificentia non sit specialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere, facere aliquid magnum: sed facere aliquid magnum potest convenire cuilibet virtuti, si sit magna; sicut qui habet magnam virtutem temperantiæ, facit magnum temperantiæ opus: Ergo magnificentia non est aliqua specialis virtus, sed significat statum perfectum cujuslibet virtutis.

¶ 2. Præterea, Ejusdem videtur esse aliquid facere & tendere in illud: sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut suprà dictum est (qu. 129. art. 1. & 2.) † Ergo & facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia est virtus distincta à magnanimitate. († q. 129. a. 1. & 2.)

¶ 3. Præterea, Magnificentia videtur pertinere ad sanctitatem. Dicitur enim Exod. 15. *Magnificus in sanctitate.* Et in Psalm. 95. *Sanctitas & magnificentia in sanctificatione ejus.* Sed sanctitas est idem religioni, ut suprà habitum est (qu. 81. art. 8.) † Ergo magnificentia videtur idem esse religioni. Non ergo est virtus specialis ab aliis * distincta. († q. 81. art. 8.)

Sed contra est, quod Philosophus (lib. 2. Eth. & lib. 4. ut jam supra) * connumerat eam aliis virtutibus specialibus. (* lib. 2. Eth. c. 7. & l. 4. c. 2. in pr.)

CONCLUSIO.

*Magnificentia quatenus respicit externam tantum materiam, circa quam aliquid magnum & præclarum efficitur, specialis virtus est: quatenus verò quamlibet materiam, tam internam videlicet quàm externam respicit, generalis potius quam specialis virtus est.*

RESPONDEO dicendum, quòd ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, sicut ex ipso nomine apparet. *Facere* autem dupliciter potest accipi. Vno modo, propriè: Alio modo communiter. Propriè autem *facere* dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum, vel aliquid aliud hujusmodi. Communiter autem dicitur *facere*; pro quacunque actione, sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere & secare: sive maneat in ipso agente, sicut intelligere & velle. Si ergo magnificentia accipiatur secundum quod factionem alicujus magni importat, prout factio propriè dicitur, sic magnificentia est specialis virtus. Opus enim factibile producitur ab arte. In cujus quidem usu potest attendi una specialis ratio bonitatis, quod ipsum opus factum per artem, sit magnum scilicet in quantitate, pretiositate vel dignitate; quod facit magnificentia. Et secundum hoc, magnificentia est specialis virtus. Si verò nomen magnificentiæ accipiatur ab eo quod est *facere* magnum, secundum quod facere communiter sumitur, sic magnificentia non est specialis virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in suo genere, secundum quod *facere* communiter sumitur: non autem secundum quod sumitur propriè, sed hoc est proprium magnificentiæ.

AD SECUNDUM dicendum, quod ad magnanimitatem pertinet non solum tendere in magnum, sed etiam in omnibus virtutibus magnum operari; vel faciendo, vel qualitercunque agendo, ut dicitur in 4. Eth. (ubi sup.) † ita tamen quod magnanimitas circa hoc respicit solum rationem magni. Aliæ autem virtutes, quæ si sint perfectæ, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem suam ad magnum, sed ad id quod est proprium unicuique virtuti: Magnitudo autem consequitur ex quantitate virtutis.

† *l. 4. c. 2. tom. 5.*

Ad magnificentiam verò pertinet, non solum facere magnum secundum quod *facere* propriè sumitur, sed etiam ad magnum faciendum tendere animo. Vnde Tullius dicit * in sua Rhet. quod *magnificentia est rerum magnarum & excelsarum cum animi quadam ampla & splendida propositione agitatio atque administratio*: ut *agitatio* referatur ad interiorem intentionem, *administratio* autem ad exteriorem executionem. Vnde oportet quod sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita & magnificentia in aliquo opere factibili.

* *l. 2. de Invent. in f. s. ante fi. l.*

AD TERTIUM dicendum, quod magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur: Nullus autem finis humanorum operum est adeo magnus, sicut honor Dei: Et ideo magnificentia præcipuè magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Vnde Philosophus, dicit in 4. Eth. (ut sup.) † quod *honorabiles sumptus sunt maximè, qui pertinent ad divina sacrificia*. Et circa hoc maximè studet magnificus: Et ideo magnificentia conjungitur sanctitati; quia præcipuè ejus effectus ad religionem sive ad sanctitatem ordinatur.

† *l. 4. c. 2. paulo ant. med. tom. 5.*

ARTICULUS III.

*Vtrum materia magnificentiæ sint sumptus magni.*

*Infra qu. 102. a. 3. co. & qu. 160. a. 1. co. Et 2. 2. q. 60. a. 5. cor. Et 3. d. 34. q. 1. a. 2. co. 1. & 4. d. 7. q. 2. art. q. 2. co. & d. 27. q. 3. ar. 2. 4. co. & d. 33. qu. 3. art. 2. co. Et 4. Eth. le. 6. co. 2.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd materia magnificentiæ non sint sumptus magni. Circa eandem enim materiam non sunt duæ virtutes: Sed circa sumptus est liberalitas, ut suprà habitum est (qu. 117. art. 2.) * Ergo magnificentia non est circa sumptus.

¶ 2. Præterea, *Omnis magnificus est liberalis*, ut dicitur in 4. Ethic. (cap. 8. vel 11.) * sed liberalitas est magis circa dona quàm circa sumptus: Ergo etiam magnificentia non præcipuè est circa sumptus, sed magis circa dona.

¶ 3. Præterea, Ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere: Non autem quibuslibet sumptibus fit aliquod exterius opus, etiamsi sint sumptus magni: putà, cum aliquis multa expendit in xeniis mittendis: Ergo sumptus non sunt propria materia magnificentiæ.

¶ 4. Præterea, Magnos sumptus non possunt facere nisi divites, sed omnes virtutes possunt habere etiam pauperes: quia *virtutes non ex necessitate indigent exteriori fortuna, sed sibiipsis sufficiunt*, ut Seneca dicit in lib. de Ira. Ergo magnificentia non est circa magnos sumptus.

* *q. 117. art. 2.*
* *l. 4. c. 2. parum post princ. tom. 5.*

SED CONTRA est, quòd Philosoph. dicit in 4. Eth. (ut sup.) † quod *magnificentia non extenditur circa omnes operationes quæ sunt in pecuniis, sicut liberalitas: sed circa sumptuosas solum, in quibus superexcellit liberalitatem magnitudine*: Ergo est solum circa magnos sumptus.

† *l. 4. c. 2. in princ.*

CONCLUSIO.

*Non modo magni sumptus, materia sunt magnificentiæ, sed & pecunia, & ejus amor, quem moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.*

RESPONDEO dicendum, quòd ad magnificentiam, sicut dictum est (art. 2.) † pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati sumptus: Non enim possunt magna opera fieri, nisi cum magnis expensis. Vnde ad magnificentiam pertinet magnos sumptus facere, ad hoc quod opus magnum convenienter fiat. Vnde & Phil. dicit in 4. Eth. * quod *magnificus ab æquali*, id est, à proportionato *sumptu opus faciet magis magnificum*. Sumptus autem est quædam pecuniæ emissio, à qua potest aliquis prohiberi per superfluum amorem pecuniæ. Et ideo materia magnificentiæ possunt dici & ipsi sumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum, & ipsa pecunia, qua utitur ad sumptus magnos faciendos, & amor pecuniæ quē moderatur magnificus, ne sumptus magni impediantur.

† *Art. præced.*
* *l. 4. c. 2. ant. med. tom. 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 12. art. 2.) * virtutes illæ quæ sunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem, ex ipso genere rei circa quam est virtus: & aliam difficultatem, ex magnitudine ipsius rei: Et ideo oportet circa pecuniam & usum ejus, esse duas virtutes, scilicet liberalitatem, quæ respicit communiter usum pecuniæ; & magnificentiam, quæ respicit magnum in pecuniæ usu.

* *q. 11. p. art. 2.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd usus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, & aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet secundum quod procedit ex ordinato affectu circa pecunias: Et ideo omnis usus debitus pecuniæ, cujus impedimentum tollit moderatio amoris pecuniæ, pertinet ad liberalitatem, scilicet dona & sumptus. Sed usus pecuniæ pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod magnum opus quod faciendum est. Et talis usus non potest esse sine sumptu, sive expensa.

AD TERTIUM dicendum, quòd magnificus etiam dat dona, vel xenia, ut dicitur in 4. Eth. * non tamen sub ratione doni, sed potius sub ratione sumptus ordinati ad aliquod opus faciendum; putà, ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid unde proveniat honor toti civitati: sicut cùm facit aliquid ad quod tota civitas studet.

* *l. 4. c. ad fin. tom. 5.*

AD QUARTUM dicendum, quod principalis actus virtutis est interior electio, quam virtus potest habere absque exteriori fortuna. Et sic etiam pauper potest esse magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunæ, sicut quædam instrumenta. Et secundum hoc, pauper non potest actum magnificentiæ exteriorem exercere in his quæ sunt magna simpliciter, sed fortè in his quæ sunt magna per comparationem, ut aliquod opus, quod etsi in se sit parvum, tamen potest magnificè fieri, secundum proportionem illius generis. Nam *parvum & magnum* dicuntur relativè, ut Philos. dicit in prædicamentis. *

* *In prædicamento ad a. squod c. 1. sup q. 18 & ci. ib. nota tis.*

ARTICULUS IV.

*Vtrum magnificentia sit pars fortitudinis.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd magnificentia non sit pars fortitudinis. Magnificentia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum est (art. 3.) Sed liberalitas non est pars fortitudinis, sed justitiæ: Ergo magnificentia non est pars fortitudinis.

* *Art. præced.*

¶ 2. Præterea, Fortitudo est circa timores & audacias. Magnificentia autem in nullo videtur respicere timorem, sed solum sumptus, qui sunt operationes quædam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad justitiam, quæ est circa operationes, quàm ad fortitudinem.

¶ 3. Præterea, Phil. dicit * in 4. Eth. (ut sup.) quod *magnificus scienti assimilatur*: Sed scientia magis convenit cum prudentia quàm cum fortitudine: Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

* *l. 4. c. 2. paulo à princ. c. 2. tom. 5.*

SED CONTRA est, quod † Tullius & Macrobius & Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

† *l. 1. in Somnium Scipionis in f. 2. ante lib. med.*

CONCLUSIO.

*Magnificentia est pars fortitudinis, non quidem subjectiva, sed ei adjuncta, ut virtus secundaria principali.*

RESPONDEO dicendum, quòd magnificentia secundum quod est specialis virtus, non potest poni pars subjectiva fortitudinis; quia non convenit cum ea in materia, sed ponitur pars ejus, inquantum adjungitur ei sicut virtus secundaria principali. Ad hoc autem quod aliqua virtus adjungatur alicui principali, duo requiruntur, ut suprà dictum est (qu. 80. & qu. 128.) * Quorum unum est, ut secundaria conveniat cum principali: Aliud autem est, ut in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc, quod sicut fortitudo tendit in aliquod arduum & difficile, ita etiam & magnificentia. Vnde etiam videtur esse in irascibili, sicut & fortitudo. Sed magnificentia deficit à fortitudine, in hoc quod illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum quod imminet personæ. Arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter dispendium rerum, quod est multò minus quam periculum personæ. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

* *q. 80. & 128.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod justitia respicit operationes secundum se prout in eis consideratur ratio debiti, sed liberalitas & magnificentia considerant operationes sumptuum secundum quod comparantur ad passiones animæ: diversimodè tamen, nam liberalitas respicit sumptus per comparationem ad amorem & concupiscentiam pecuniarum, quæ sunt passiones concupiscibilis, quibus non impeditur liberalis à dationibus & sumptibus faciendis, unde est in concupiscibili. Sed magnificentia respicit sumptus per comparationem ad spem, attingendo ad aliquid arduum, non simpliciter sicut magnanimitas, sed in determinata materia, scilicet in sumptibus: unde magnificentia videtur esse in irascibili, sicut & magnanimitas.

AD SECUNDUM dicendum, quòd magnificentia, etsi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit tamen cum ea in conditione materiæ, inquantum scilicet tendit in aliquod arduum circa sumptus, sicut & fortitudo in aliquid arduum circa timores.

AD

Ad tertium dicendum, quòd magnificentia ordinat usum artis ad aliquid magnum, ut dictum est. Ars autem est in ratione: Et ideo ad magnificum pertinet bene uti ratione, in attendendo proportionem sumptus ad opus quod faciendum est. Et hoc præcipuè necessarium est propter magnitudinem utriusque; quia nisi diligens consideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

## QUÆSTIO CXXXV.

*De Vitiis Magnificentiæ oppositis, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitiis oppositis magnificentiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum parvificentia sit vitium.

¶ Secundò, de vitio ei opposito.

### QUÆSTIONIS CXXXV, De Parvificentia, Bifariam divisæ,

Axioma.

*Parvificentia, qua quis pro ratione & dignitate operis,*
1 *nimis parcè sumptum facit,* 1 *peccatum est,* 2 *consumptio-*
2 *ni seu immoderatæ profusioni contrarium.*

### Articulus I.

*Utrum parvificentia sit vitium.*

4. Ethic. lect. 7. co. 5.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod parvificentia non sit vitium. Virtus enim sicut est moderativa magnorum; ita etiam est moderativa parvorum: Unde & liberales & etiam magnifici aliqua parva faciunt. Sed magnificentia est virtus. Ergo etiam similiter parvificentia magis est virtus quam vitium.

¶ 2. Præterea, Philosoph. dicit in 4. Ethic. * quod *diligentia ratiociniј est parvifica*: Sed diligentia ratiociniј videtur esse laudabilis, quia *bonum hominis est secundum rationem esse*, ut Dionys. † dicit in 4. cap. de div. nom. Ergo parvificentia non vitium.

* lib. 4. c. 2. aliquantulum a princip. tom. 5.
† c. 4. p. 4.

¶ 3. Præterea Phil. dicit in 4. Eth. * quod *parvificus consumit pecuniam tristatus*: sed hoc pertinet ad avaritiam, sive ad illiberalitatem. Ergo parvificentia non est vitium ab aliis distinctum.

* l. 4. c. 2 in fin. tom 5.

Sed contra est, quod Phil. † in 2. & 4. Eth. ponit parvificentiam speciale vitium magnificentiæ oppositum.

† l. 2. c. 7. & lib. 4. c. 2. to. 5.

Conclusio.

*Parvificentia, vitium est, quo homines ab ea proportione deficiunt, quæ debet esse secundum rationem inter sumptus & opus.*

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (1. 2. qu. 18. art. 6.) * moralia speciem à fine sortiuntur: Unde & à fine, ut pluries, nominantur: Ex hoc ergo dicitur aliquis *parvificus*, quod intendit ad aliquid parvum faciendum. *Parvum* autem & *magnum* secundum Philosophum in prædicamentis, † relativè dicuntur. Unde cum dicitur quod parvificus intendit aliquid parvum facere, intelligendum est in comparatione ad genus operis quod facit. In quo quidem *parvum* & *magnum* potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte operis fiendi: Alio modo, ex parte sumptus: Magnificus ergo principaliter intendit magnitudinem operis, secundariò intendit magnitudinem sumptus, quam non vitat ut faciat magnum opus. Unde & Philos. dicit in 4. Eth. † quòd *magnificus ab æquali sumptu faciet opus magis magnificum*. Parvificus autem è converso principaliter quidem intendit parvitatem sumptus. Unde & Phil. dicit in 4. Eth. * quod *intendit qualiter minimum consumat*, ex consequenti autem intendit parvitatem operis, quam scilicet non recusat, dummodo parvum sumptum faciat. Unde Philosoph. dicit ibidem, † quod *parvificus maxima consumens, in parvo*, scilicet quod non vult expendere, *bonum perdit*, scilicet magnifici operis. Sic ergo patet quod parvificus deficiat à proportione, quæ debet esse secundum rationem inter sumptus & opus. Defectus autem ab eo quod est secundum rationem, causat rationem vitij. Unde manifestum est, quod parvificentia vitium est.

* 1. 2. qu. 1. a. 3. & q. 18. a. 6.
† In prædicament. ad aliquid a. 2.
† lib. 4. c. 2. ante med. tom. 5.
* ib. 4. c. 2. in fi. tom. 5.
† lib. 4. c. 2. non remotè à fin. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus moderatur parva secundum regulam rationis, à qua deficit parvificus, ut dictum * est. Non enim dicitur parvificus, qui parva moderatur, sed qui in moderando magna, vel parva; deficit à regula rationis. Et ideo habet vitij rationem.

* In corp. art.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in secundo Rhetor. (cap. 5.) * *Timor facit consiliativos*. Et ideo parvificus diligenter ratiociniis intendit; quia inordinatè timet bonorum suorum consumptionem, etiam in minimis. Unde hoc non est laudabile, sed vitiosum & vituperabile; quia non dirigit affectum suum secundum rationem, sed potius rationis usum applicat ad inordinationem sui affectus.

* lib 2. c. 5. parum à med. tom. 8.

Ad tertium dicendum, quòd sicut magnificus convenit cum liberali in hoc quod promptè & delectabiliter pecunias emittit, ita etiam parvificus convenit cum illiberali, sive avaro, in hoc, quod cum tristitia & tarditate expensas facit. Differt autem in hoc quod illiberalitas attenditur circa communes sumptus, Parvificentia autem circa magnos sumptus, quos difficilius est facere. Et ideo minus vitium est parvificentia quam illiberalitas. Unde Phil. dicit in 4. Eth. (ut sup.) * quod *quamvis parvificentia & vitium oppositum sint malitia, non tamen opprobria inferunt; quia nec sunt nocivа proximo, nec sunt valde turpes.*

* l. 4. c. 3. in fi. to. 5.

### Articulus II.

*Utrum parvificentiæ aliquod vitium opponatur.*

4. Ethic. lect. 4. 5.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod parvificentiæ nullum vitium opponatur. Parvo enim opponitur magnum, sed magnificentia non est vitium, sed virtus: Ergo parvificentiæ non opponitur vitium.

¶ 2. Præterea, Cum parvificentia sit vitium ex defectu, ut dictum est (art. 1.) * videtur quod si aliquod vitium esset parvificentiæ oppositum, quod consisteret solum in superabundanti consumptione: sed illi qui consumunt multa ubi pauca consumere oporteret, consumunt pauca ubi multa oporteret consumere, ut dicitur in 4. Eth. (ubi jam sup.) † Et sic habent aliquid de parvificentia. Non ergo est aliquod vitium parvificentiæ oppositum.

* Art. præc.
† l. 4. c. 2. circa fin. tom 5.

¶ 3. Præterea, Moralia sortiuntur speciem ex fine, ut dictum est (1. 2. qu. 18. art. 6.) * Sed *illi qui superfluè consumunt, hoc faciunt causa ostentationis divitiarum*, ut dicitur in 4 Ethic. (cap. 6. vel 7.) † Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quæ opponitur magnanimitati, ut dictum est (qu. 133. art. 2.) * Ergo nullum vitium parvificentiæ opponitur.

* Art. præc. & 1. 2. q. 1. ar. 3.
† l. 4. c. 1.
* q. 131. art. 2.

Sed contra est, auctoritas Phil. qui in 2. & 4. Eth. † ponit magnificentiam medium duorum oppositorum vitiorum.

† l. 2. c. 7. & l. 4. c. 2. tom. 5.

Conclusio.

*Parvificentiæ consumptio vel nimia profusio, maximè adversatur.*

Respondeo dicendum, quòd parvo opponitur magnum: *Parvum* autem & *magnum* relativè dicuntur ut dictum est (a. 1.) * Sicut autem contingit sumptum esse parvum per comparationem ad opus, ita etiam contingit sumptum esse magnum in comparatione ad opus: ut scilicet excedat proportionem quæ esse debet sumptus ad opus, secundum regulam rationis. Unde manifestum est quod vitio parvificentiæ, qua aliquis deficit à debita proportione expensarum ad opus, intendens minus expendere quàm dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit; ut scilicet plus expendat quam sit operi proportionatum. Et hoc vitium Græcè quidem dicitur † Banausia, à furno dicta: quia videlicet ad modum ignis qui est in furno omnia consumit. Vel dicitur * *Apyrocalia*, id est *sine bono igne*; quia ad modum ignis omnia consumit non propter bonum. Unde Latine hoc vitium potest nominari *Consumptio*.

* Art. præc.
† Banausia.
* Apyrocalia.

Ad primum ergo dicendum, quòd magnificentia dicitur esse ex eo quod facit magnum opus, non autem ex eo quod in sumptus excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur parvificentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd idem vitium contrariatur virtuti quæ est in medio, & contrario vitio. Sic ergo vitium consumptionis opponitur parvificentiæ in eo quod excedit in sumptu operis dignitatem, expendens multa ubi pauca oporteret expendere: Opponitur autem magnificentiæ ex parte operis magni, quòd præcipuè intendit magnificus, inquantum scilicet ubi oportet multa expendere, nihil aut parum expendit.

Ad tertium dicendum, quòd consumptor ex ipsa specie actus opponitur parvifico, inquantum transcendit regulam rationis, à qua parvificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitij ordinetur, putà manis gloriæ, vel cujuscunque alterius.

## QUÆSTIO CXXXVI.

*De patientia, in quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de patientia.

¶ Et circa hoc quæruntur quinque.

¶ Primò, utrum patientia sit virtus.

¶ Secundò, utrum sit maxima virtutum.

¶ Tertiò, utrum possit haberi sine gratia.

¶ Quartò, utrum sit pars fortitudinis.

¶ Quintò, utrum sit idem cum longanimitate.

### QUÆSTIONIS CXXXVI, De Patientia, In quinque partes distributæ,

Axioma.

1 *Patientia* 1 *virtus est, excellens quidem, attamen* 2 *vir-*
2 *tutibus theologicis, atque etiam fortitudine & tempe-*
3 *rantia inferior* : *charitati* 3 *ut sua forma, fortitudi-*
4 *ni* 4 *verò, ut secundaria virtus primaria conjuncta, &*
5 *à* 5 *longanimitate, ut genus à sua specie, vel ut magis*
*commune à minus communi distincta.*

### Articulus I.

*Utrum patientia sit virtus*

Inf. ar. 3. cor. & supra 133. cor.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd patientia non sit virtus. Virtutes enim perfectissimè sunt in patria, ut Aug. dicit in 14. de Trin. (cap. 9.) * Sed ibi non est patientia; quia nulla sunt ibi mala toleranda, secundum illud Isai. 49. & Apocal. 7. *Non esurient neque sitient, & non percutiet eos æstus, neque sol.* Ergo patientia non est virtus.

* l. 14. de Trin. c. 9. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Nulla virtus in malis potest inveniri, quia *virtus est quæ bonum facit habentem*: Sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur, sicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant, ut pecunias congregent, secundum illud Eccles. 5. *Cunctis diebus vitæ suæ comedit in tenebris, & in curis multis & in ærumna atque tristitia*: Ergo patientia non est virtus.

¶ 3. Præterea, Fructus à virtutibus differunt, ut supra habitum est † (1. 2. qu. 70. art. 1.) Sed patientia ponitur inter fructus, ut patet ad Galat. 5. Ergo patientia non est virtus.

† 1. 2. q. 70. ar. 1. ad 4. circa princ.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. * de patientia (cap. 1.) *Virtus animi quæ patientia dicitur, tam magnum Dei donum est, ut etiam ipsum, qui nobis eam largitur, patientia prædicetur.*

* C. 1. in princip. tom. 3.

Con

CONCLUSIO.

*Patientia est virtus, qua bonum rationis conservatur contra tristitiam, ne ratio ipsa succumbat.*

† q. 123. art. 1.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est suprà [qu. 123. art. 1.] † virtutes morales ordinantur ad bonum, inquantum conservant bonum rationis contra impetus passionum. Inter alias autem passiones tristitia efficax est ad impediendum bonū rationis, secundum illud secundæ ad Corinth. 7. *Sæculi tristitia mortem operatur.* Et Eccl. 30. *Multos occidit tristitia, & non est utilitas in illa.* Unde necesse est habere aliquam virtutem, per quam bonum rationis conservetur contra tristitiam, ne scilicet ratio tristitiæ succumbat: hoc autem facit patientia. Unde Aug. dicit in lib. de patientia [cap. 2.] * quod *patientia hominis est qua mala æquo animo toleramus* [id est, sine perturbatione tristitiæ] *ne animo iniquo bona deseramus, per quæ ad meliora perveniamus.* Unde manifestum est, patientiam esse virtutem.

* C. 2. in princ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod virtutes morales non remanent secundum eundem actum in patria, quem habent in via, scilicet per comparationem ad bona præsentis vitæ, quæ non remanebunt in patria, sed per comparationem ad finem qui erit in patria. Sicut justitia non erit in patria circa emptiones & venditiones, & alia quæ pertinent ad præsentem vitam, sed in hoc quod est subditum esse Deo. Similiter actus patientiæ in patria non erit in sustinendo aliqua, sed in fruitione bonorum, in quæ pervenire volebamus patiendo. Unde August. dicit in 14. de Civit. Dei * [cap. 9.] quod *in patria non erit ipsa patientia, quæ necessaria non est, nisi ubi toleranda sunt mala: sed æternum erit id, quo per patientiam pervenitur.*

* L. 14. c. 9. declinando ad finem c. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut Aug. dicit in lib. de patientia [ut sup.] † *patientes propriè dicuntur qui malunt mala non committendo ferre, quam non ferendo committere. In illis autem qui mala sustinent ut mala faciant, nec miranda, nec laudanda est patientia, quæ nulla est, sed miranda duritia, neganda patientia.*

† C. 2. in medio. & c. 5. a me. tom. 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut suprà dictum est [1. 2. qu. 11. art. 1. & qu. 74. art. 1.] * fructus in sui ratione importat quandam delectationem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles secundum seipsas, ut dicitur in 1. Eth. † Consuetum est autem, ut nomine virtutis etiam virtutum actus significentur. Et ideo patientia, quantum ad habitum, ponitur virtus. Quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus: Et præcipuè quantum ad hoc quod per patientiam animus præservatur, ne obruatur tristitia.

* 12. q. 11. art. 1. & q. 70. art. 1.
† L. 1. c. 8. à me. to. 5.

ARTICULUS II.

*Utrum patientia sit potissima virtutum.*

1. 2. q. 66. a. 5. ad 2.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd patientia sit potissima virtutum. Id enim quod est perfectum, est potissimum in unoquoque genere: Sed *patientia habet opus perfectum*, ut dicitur Iacob. 1. Ergo patientia est potissima virtutum.

¶ 2. Præterea, Omnes virtutes ad bonum animæ ordinantur: sed hoc præcipuè videtur pertinere ad patientiam: dicitur enim Luc. 21. *In patientia vestra possidebitis animas vestras.* Ergo patientia est maxima virtutum.

¶ 3. Præterea, Illud quod est conservativum & causa aliorum, videtur potius esse: Sed sicut Greg. dicit in quadam Homil. † *Patientia est radix & custos omnium virtutum*: Ergo patientia est maxima virtutum.

† Hom. 35. in Evang. non remote à med.

SED CONTRA est, quod non enumeratur inter quatuor virtutes, quas Greg. 22. Moral. * & Aug. † in lib. de moribus Eccles. vocant *principales.*

* Greg. l. 22. c. 1.
† Aug. c. 15. & 22. tom. 1.

CONCLUSIO.

*Patientia, cùm à tribus virtutibus theologicis, & quatuor moralibus superetur (inter quas prudentia & justitia directè hominem in bono constituunt, fortitudo autem & temperantia à majoribus impedimentis retrahunt) non est omnium virtutum potissima.*

RESPONDEO dicendum, quòd virtutes secundum suam rationem ordinantur ad bonum: Est enim virtus *quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in 2. Eth. * Unde oportet quod tanto principalior sit virtus & potior, quanto magis & directius ordinat hominem in bonum: Directius autem ad bonum ordinant hominem virtutes quæ sunt constitutivæ boni, quam illæ quæ sunt impeditivæ eorum, quæ abducunt à bono. Et sicut inter eas, quæ sunt constitutivæ boni: tantò aliqua potior est, quanto in majori bono statuit hominem; (sicut fides, spes, & charitas, quàm prudentia & justitia) ita etiam inter illas, quæ sunt impeditivæ retrahentium à bono, tanto aliqua est potior: quanto id quod ab ea impeditur, magis à bono retrahit. Plus autem à bono retrahunt pericula mortis, circa quæ est fortitudo; vel delectationes tactus, circa quas est temperantia, quam quævis adversa circa quæ est patientia. Et ideo patientia non est potissima virtutum, sed deficit non solum à virtutibus theologicis, & prudentia & justitia quæ directè statuunt hominem in bono, sed etiam à fortitudine & temperantia, quæ retrahunt à majoribus impedimentis.

* L. 2. c. 6. circa pr. to. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd patientia dicitur habere opus perfectum, in adversis tolerandis: ex quibus primò procedit tristitia, quam moderatur patientia; secundò ira, quam moderatur mansuetudo: tertiò odium, quod tollit charitas: quartò injustum nocumentum, quod prohibet justitia. Tollere autem principium uniuscujusque, est perfectius. Nec tamen sequitur, si in hoc patientia est perfectior, quòd sit perfectior simpliciter.

AD SECUNDUM dicendum, quòd possessio importat quietum dominium. Et ideo per patientiam dicitur homo suam animum possidere, inquantum radicitus evellit passiones adversitatum, quibus anima inquietatur.

AD TERTIUM dicendum, quòd patientia dicitur esse radix & custos omnium virtutum, non quasi directè eas causando & conservando, sed solum removendo prohibens.

ARTICULUS III.

*Utrum patientia possit haberi sine gratia.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod patientia possit haberi sine gratia. Illud enim ad quod ratio magis inclinat, magis potest implere rationalis creatura: sed magis est rationabile quod aliquis patiatur mala propter bonum, quàm propter malum. Aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute, sine auxilio gratiæ. Dicit enim August. in lib. de patientia (cap. 3) * quod *multa in laboribus & doloribus sustinent homines propter ea quæ vitiosè diligunt*: Ergo multo magis homo potest mala sustinere propter bonum, (quod est verè patientem esse) præter auxilium gratiæ. * C. 3. in princ. to. 4.

¶ 2. Præterea, Aliqui non existentes in statu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum, quam corporalia mala. Unde quidam gentilium leguntur multa mala tolerasse, ne patriam proderent, aut aliquid aliud inhonestum committerent: sed hoc est verè patientem esse: Ergo videtur quod patientia possit haberi absque auxilio gratiæ.

¶ 3. Præterea, Manifestè apparet, quod aliqui propter sanitatem corporis recuperandam gravia quædam & amara patiuntur: Salus autem animæ non est minus appetibilis, quam sanitas corporis: Ergo pari ratione pro salute animæ potest aliquis multa mala sustinere (quod est verè patientem esse) absque auxilio gratiæ.

SED CONTRA est, quòd dicitur in Psal. 61. *Ab ipso*, scilicet Deo, *patientia mea.*

CONCLUSIO.

*Cùm patientia quæ vera virtus est, ex charitate nascatur, clarum est ipsam sine gratia haberi non posse.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Aug. dicit in lib. de patientia (cap. 4.) * *Vis desideriorum facit tollerantiam laborum & dolorum: & nemo nisi pro eo quod delectat, sponte suscipit ferre quod cruciat.* Et hujus ratio est, quia tristitiam & dolorem, secundum se abhorret animus. Unde nunquam eligeret eam pati propter se, sed solum propter finem: Ergo oportet quod illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, sit magis volitum & amatum, quam illud bonum, cujus privatio ingerit dolorem, quem patienter toleramus. Quod autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis, ex quorum amissione potest dolor causari, pertinet ad charitatem, quæ diligit Deum super omnia. Unde manifestum est, quod patientia, secundum quod est virtus, à charitate causatur, secundum illud 1. ad Corinth. 13. *Charitas patiens est.* Manifestum est autem quod charitas non potest haberi nisi per gratiam, secundum illud ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum: qui datus est nobis.* Unde patet quod patientia non potest haberi sine auxilio gratiæ. * Cap. 4. circa fin. tom. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in natura humana, si esset integra, prævaleret inclinatio rationis; sed in natura corrupta prævalet inclinatio concupiscentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideo pronior est homo ad sustinendum mala propter bona in quibus concupiscentia delectatur præsentialiter, quam tolerare mala propter bona futura, quæ secundum rationem appetuntur. Quod tamen pertinet ad veram patientiam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd bonum politicæ virtutis commensuratum est naturæ humanæ: Et ideo absque auxilio gratiæ gratum facientis potest voluntas humana in illud tendere, licet non absque auxilio gratiæ Dei. Sed bonum gratiæ est supernaturale: Unde in illud non potest tendere homo per virtutem suæ naturæ. Et ideo non est similis ratio.

AD TERTIUM dicendum, quòd tolerantia etiam malorum quæ quis sustinet propter corporis sanitatem, procedit ex amore, quo homo naturaliter diligit suam carnem. Et ideo non est similis ratio de patientia, quæ procedit ex amore supernaturali.

ARTICULUS IV.

*Utrum patientia sit pars fortitudinis.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd patientia non sit pars fortitudinis. Idem enim non est pars suipsius: sed patientia videtur idem esse fortitudini, quia sicut suprà dictum est (qu. 123. art. 6.) † *proprius actus fortitudinis est sustinere.* Et hoc etiam pertinet ad patientiam. Dicitur enim in lib. sententiarum Prosperi, quod *patientia consistit in alienis malis tolerandis.* Ergo patientia non est pars fortitudinis. Supra q. 128. & locis ibi notatis. † q. 123. art. 6.

¶ 2. Præterea, Fortitudo est circa timores & audacias, ut suprà habitum est (qu. 123. art. 3.) * & ita est in irascibili: sed patientia videtur esse circa tristitias, & ita videtur esse in concupiscibili: Ergo patientia non est pars fortitudinis, sed magis temperantiæ. * q. 123. art. 3.

¶ 3. Præterea, Totum non potest esse sine parte. Si ergo patientia sit pars fortitudinis, fortitudo nunquam posset esse sine patientia: cùm tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, sed etiam aggrediatur eum, qui mala facit: Ergo patientia non est pars fortitudinis. † lib. 2. de inventione in f. 3. ante fin. lib.

SED CONTRA est, quod Tullius in sua Rhetor. † ponit eam fortitudinis partem.

Con

CONCLUSIO.

*Patientia fortitudini adjungitur tanquam secundaria virtus principali, & proinde potentialis pars fortitudinis rectè appellatur.*

RESPONDEO dicendum, quòd patientia est pars fortitudinis, quasi potentialis, quia adjungitur fortitudini sicut virtus secundaria principali. Ad patientiam enim pertinet aliena mala æquanimiter perpeti, ut Greg. dicit in quadam Homil. * In malis autem quæ ab aliis inferuntur, præcipua sunt difficillima ad sustinendum illa quæ pertinent ad pericula mortis, circa quæ est fortitudo. Unde patet quòd in ista materia principalitatem tenet fortitudo, quasi vindicans sibi id quod principalius est in hac materia. Et ideo patientia ad jungitur ei sicut secundaria virtus principali (unde in Sent. 181. *fortem patientiam* vocat Prosper.)

* Hom. 35. in Evang. non multum ante med.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ad fortitudinem pertinet non qualiacunque sustinere, sed illud quod est summè difficile in sustinendo, scilicet sustinere pericula mortis. Ad patientiam autem potest pertinere sustinentia quorumcunque malorum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd actus fortitudinis non solum consistit in hoc quod aliquis in bono persistat contra timores futurorum periculorum, sed etiam ut non deficiat propter præsentium tristitiam sive dolorem. Et ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo est principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo: Patientia verò principalius est circa tristitias. Nam patiens dicitur aliquis non ex hoc quod non fugit, sed ex hoc quòd laudabiliter se habet in patiendo, quæ præsentialiter nocent; ut scilicet non inordinatè ex eis tristetur. Et ideo fortitudo est propriè in irascibili, patientia autem in concupiscibili. Nec hoc impedit quin patientia sit pars fortitudinis: quia adjunctio virtutis ad virtutem non attenditur secundum subjectum, sed secundum materiam vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ, quamvis utraque sit in concupiscibili; quia temperantia est solum circa tristitias quæ opponuntur delectationibus tactus, putà quæ sunt ex abstinentia ciborum vel venereorum: sed patientia præcipuè est circa tristitias quæ ab aliis inferuntur. Et iterum, ad temperantiam pertinet refrænare hujusmodi tristitias, sicut & delectationes contrarias: Ad patientiam autem pertinet, ut propter hujusmodi tristitias, quantæcunque sint, homo non recedat à bono virtutis.

AD TERTIUM dicendum, quòd patientia potest quantum ad aliquid sui, poni pars integralis fortitudinis; de qua parte objectio procedit prout scilicet aliquis patienter sustinet mala quæ pertinent ad pericula mortis. Nec est contra rationem patientiæ, quòd aliquis quando opus fuerit, insiliat in eum qui mala facit: quia ut Chrysost. dicit super illud Matth.* *Vade satana* (cap. 4.) *In injuriis propriis patientem esse laudabile est: Injurias autem Dei patienter sustinere, nimis est impium.* Et Aug. dicit † in quandam epistolam ad Marcellinum, quod *præcepta patientiæ non contrariantur bono reipublicæ, pro quo conservando contra inimicos pugnatur.* Secundum verò quod patientia se habet circa quæcunque alia mala: adjungitur fortitudini ut virtus secundaria principali.

* Hom. 5. in Matth. inter me. & fi. 1.

† Epist. 5. ant. med. tom. 2.

ARTICULUS V.

*Utrum patientia sit idem quod longanimitas.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd patientia sit idem quod longanimitas. Dicit enim Aug. in lib.* de patientia (c. 1.) quod *patientia Dei prædicatur non in hoc quod aliquod malum patiatur; sed in hoc quod expectat malos ut convertantur.* Unde Eccles. 5. dicitur; *Altissimus patiens redditor est.* Ergo videtur, quod patientia sit idem quod longanimitas.

Supra q. 127. a. 5. ad 3. Et 1. 2. q. 70 ar. 3. cor. & ... 6. lect. 2. princip. * c. 1 t. 4.

¶ 2. Præterea, Idem non est oppositum duobus: sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat. Dicitur enim aliquis *impatiens moræ*, sicut aliorum malorum: Ergo videtur quod patientia sit idem quod longanimitas.

¶ 3. Præterea, Sicut tempus est quædam circumstantia malorum, quæ sustinentur, ita etiam locus: sed ex parte loci non sumitur aliqua virtus quæ distinguatur à patientia: Ergo similiter, nec longanimitas, quæ sumitur ex parte temporis, inquantum scilicet aliquis diu expectat, distinguitur à patientia.

SED CONTRA est, quod super illud ad Rom. 2. *An divitias bonitatis ejus, & patientiæ, & longanimitatis contemnis?* dicit Gloss. * *Videtur longanimitas à patientia differre: quia qui infirmitate magis quam proposito delinquunt, sustentari per longanimitatem dicuntur. Qui verò pertinaci mente exultant in delictis suis, ferri patienter dicendi sunt.*

Glo. ordinaria ib. ex Aug.

CONCLUSIO.

*Quamquam non planè idem sit longanimitas & patientia, magnam tamen istæ virtutes inter se convenientiam habent.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut magnanimitas dicitur, per quam habet aliquis animum tendendi in magna, ita etiam longanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid in longinquum distans. Et ideo sicut magnanimitas magis respicit spem tendentem in bonum, quam audaciam, vel timorem sive tristitiam, quæ respiciunt malum: ita etiam longanimitas. Unde longanimitas majorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate quam cum patientia. Potest tamen convenire cum patientia duplici ratione. Primò quidem quia patientia sicut & fortitudo sustinet aliqua mala propter aliquod bonum. Quod si ex propinquo expectetur, facilius est sustinere. Si autem in longinquum differatur illud bonum, malum autem oporteat in præsenti sustinere, difficilius est. Secundò, quia hoc ipsum quod est differri bonum speratum, natum est causare tristitiam, secundum illud Prov. 13. *Spes quæ differtur, affligit animam.* Unde & in sustinendo hujusmodi afflictionem, potest esse patientia, sicut & in sustinendo quascunque alias tristitias. Sic ergo secundum quod sub eadem ratione mali contristantis potest comprehendi & dilatio boni sperati, quæ pertinet ad longanimitatem; & labor quem homo sustinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad constantiam: tam longanimitas, quam etiam constantia, sub patientia comprehenduntur. Unde & Tull. (lib. 2. de rhetorica inventione num. 36.) * diffiniens patientiam dicit, quod *patientia est honestatis ac utilitatis causa, voluntaria ac diuturna perpessio rerum arduarum ac difficilium.* Quod dicit, *arduarum*, pertinet ad constantiam in bono. Quod dicit *difficilium*, pertinet ad gravitatem mali, quam propriè respicit patientia. Quod verò addit *diuturna*, sive *diutina*, pertinet ad longanimitatem, secundum quod convenit cum patientia. Et per hoc patet responsio AD PRIMUM & SECUNDUM.

* In l. 2. de invent. infra. ante fi. libri.

AD TERTIUM dicendum, quòd illud quod est longinquum loco, quamvis sit remotum à nobis, non tamen est simpliciter remotum à natura rerum, sicut id quod est longinquum tempore; & ideo non est similis ratio. Et præterea, quod est longinquum loco, non affert difficultatem, nisi ratione temporis: quia quod est longinquum loco à nobis, tardius tempore ad nos potest pervenire.

QUARTUM concedimus. Tamen consideranda est ratio illius differentiæ, quam * Gloss. assignat; quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc solum videtur importabile, quod diu perseverant in malo. Et ideo dicitur quod ex longanimitate supportantur. Sed hoc ipsum quod aliquis ex superbia peccat, importabile videtur. Et ideo per patientiam dicuntur sustineri illi qui ex superbia peccant.

* cit. in arg. Sed contra.

QUÆSTIO CXXXVII.

*De Perseverantia, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est de perseverantia, & vitiis oppositis.

¶ Circa perseverantiam autem quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum perseverantia sit virtus.

¶ Secundò, utrum sit pars fortitudinis.

¶ Tertiò, quomodo se habeat ad constantiam.

¶ Quartò, utrum indigeat auxilio gratiæ.

QUÆSTIONIS CXXXVII,

De Perseverantia,

Quadrifariam distributæ,

AXIOMA.

1 *Perseverantia, est* 1 *virtus* 4 *divinitus donata, &* 2 *fortitudini ut secundaria virtus primaria annexa; quæ in* 2 *eo à constantia* 3 *differt, quod constantia actum bonum contra difficultatem exteriorum impedimentorum,* 3 *perseverantia verò eundem actum contra molestiam diuturnitatis salvum conservet.*

ARTICULUS I.

*Utrum perseverantia sit virtus.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd perseverantia non sit virtus. Quia ut Phil. dicit in 7. Eth. (cap. 7. vel 8.) * continentia est potior quam perseverantia. Sed continentia non est virtus, ut dicitur in 4. Eth. (propè finem) † Ergo perseverantia non est virtus.

Inf. ar. 4 co. & ad 1. & 1. 2. q. 68 art. 4. cor. & 3. dist. 33. q. 1. ar. 3. q. 1. ad 4. & ... 4.

¶ 2. Præterea, *Virtus est qua rectè vivitur*, secundum Aug. in lib. de lib. arb. * Sed sicut ipse dicit in lib. de Perseverantia, † *nullus potest dici perseverantiam habere quandiu vivit, nisi perseveres usque ad mortem*: Ergo perseverantia non est virtus.

* lib. 7. c. 7. circa me. to. † 4. circa fi. * l. 2. de lib. arb. c. 19. 1. † Aug. l. de bono perseverant. c. 1. tom. 7.

¶ 3. Præterea, Immobiliter persistere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet in 2. Eth. (cap. 4. vel 5.) * Sed hoc pertinet ad rationem perseverantiæ; dicit enim Tull. in sua Rhet. (sive lib. 2. de rhetorica inventione ut jam sup.) † quod *perseverantia est in ratione bene considerata stabilis & perpetua permansio.* Ergo perseverantia non est specialis virtus, sed conditio omnis virtutis.

* l. 2. c. 4. † lib. 2 de invent. infra. ante pu. libri.

SED CONTRA est, quod Andron. dicit, quod *perseverantia est habitus eorum quibus immanendum est, & non immanendum, & neutrorum*: Sed habitus ordinans nos ad benefaciendum aliquid vel omittendum, est virtus: Ergo perseverantia est virtus.

CONCLUSIO.

*Perseverantia est specialis virtus, per quam homo in honestis operibus persistit, quantum necesse est.*

RESPONDEO dicendum, quòd secundum Philosoph. in 2. Eth. (cap. 2. vel 3.) † *virtus est circa difficile & bonum.* Et ideo ubi occurrit specialis ratio difficultatis, vel boni, ibi est specialis virtus. Opus autem virtutis potest habere bonitatem & difficultatem ex duobus. Uno quidem modo, ex ipsa specie actus, quæ accipitur secundum rationem proprii objecti. Alio modo ex ipsa diuturnitate temporis. Nam hoc ipsum quod est diu insistere alicui difficili, specialem difficultatem habet. Et ideo diu persistere in aliquo bono usque ad consummationem pertinet ad specialem virtutem. Sicut ergo temperantia & fortitudo sunt speciales virtutes, eo quod altera earum moderatur delectationes tactus, quod de se difficultatem habet; altera autem moderatur timores & audacias circa pericula mortis, quod etiam secundum se difficile est: ita etiam perseverantia est quædam specialis virtus, ad quam pertinet in his vel in aliis virtuosis operibus diuturnitatem sustinere prout necesse est.

† l. 2. Eth. c. 3. in fin. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Philos. accipit ibi perseverantiam secundum quod aliquis perseverat in his, in quibus difficillimum

difficillimum est diu sustinere. Non est autem difficile diu sustinere bona, sed mala. Mala autem quæ sunt pericula mortis, ut plurimum non diu sustinentur, quia ut frequentiùs, citò transeunt: Unde respectu illorum non est præcipua laus perseverantiæ. Inter alia autem mala, præcipua sunt illa, quæ opponuntur delectationibus tactus: quia hujusmodi mala attenduntur circa necessaria vitæ, putà, circa defectum ciborum & aliorum hujusmodi, quæ quandoque imminent diu sustinenda. Non est autem difficile hæc diu sustinere illi, qui circa hoc non multum tristatur nec in oppositis bonis multum delectatur; sicut patet in temperato, in quo hujusmodi passiones non sunt vehementes. Sed maximè hoc difficile est in eo qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has passiones. Et ideo si accipiatur hoc modo perseverantia, non est virtus perfecta, sed est quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perseverantiam secundum quod aliquis in quocunque bono difficili diu persistit, hoc potest convenire etiam habenti perfectam virtutem. Cui etiamsi persistere sit minus difficile, persistit tamen in bono magis perfecto: Unde talis perseverantia potest esse virtus; quia perfectio virtutis magis attenditur secundum rationem boni, quam secundum rationem difficilis.

Ad secundum dicendum, quod eodem nomine quandoque nominatur, & virtus, & actus virtutis, sicut Aug. dicit super Ioan. (Tract. 79.) * Fides est credere quod non vides. Potest tamen contingere quod aliquis habeat habitum virtutis, qui tamen non exercet actum; sicut aliquis pauper habens habitum magnificentiæ, cùm tamen actum non exerceat. Quandoque verò aliquis habens habitum, incipit quidem exercere actum, sed non perficit; putà, si ædificator incipiat ædificare, & non compleat domum. Sic ergo dicendum est, quòd nomen perseverantiæ quandoque sumitur pro habitu quo quis eligit perseverare; quandoque autem pro actu quo quis perseverat; & quandoque quidem habens habitum perseverantiæ, eligit quidem perseverare, & incipit exequi, aliquandiu persistendo; non tamen complet actum, quia non persistit usque ad finem. Est autem duplex finis. Unus quidem, qui est *finis operis*: alius autem qui est *finis humanæ vitæ*. Per se autem ad perseverantiam pertinet, ut aliquis perseveret usque ad terminum virtuosi operis, sicut quod miles perseveret, usque ad finem certaminis, & magnificus usque ad consummationem operis. Sunt autem quædam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare, sicut fidei, spei, & charitatis, quia respiciunt ultimum finem totius vitæ humanæ. Et ideo respectu harum virtutum quæ sunt principales, non consummatur actus perseverantiæ usque ad finem vitæ. Et secundum hoc Augustin. * accipit perseverantiam pro actu perseverantiæ consummato.

** Tract. 76 paulo a princ. tom. 9.*

** Loco citato in argum.*

Ad tertium dicendum, quòd *immobiliter persistere*, virtuti potest convenire dupliciter. Uno modo, ex propria intentione finis. Et sic, diu persistere usque ad finem in bono pertinet ad specialem virtutem quæ dicitur perseverantia; quæ hoc intendit, sicut specialem finem. Alio modo, ex comparatione habitus ad subjectum. Et sic, immobiliter persistere consequitur quamlibet virtutem inquantum est *qualitas difficilè mobilis*.

ARTICULUS II.

*Utrum perseverantia sit pars fortitudinis.*

*Suprà q. 128. art. & ad 5. & 6. & 3. d. 33. q. 3. ar. 3. & l. 7. c. 4. & cap. 7. tom 5.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd perseverantia non sit pars fortitudinis. Quia ut Philosoph. dicit in 7. Ethic. (cap. 4. vel 6.) * *perseverantia est circa tristitias tactus*: sed hujusmodi pertinent ad temperantiam: Ergo perseverantia magis est pars temperantiæ, quam fortitudinis.

¶ 2. Præterea, Omnis pars virtutis moralis est circa aliquas passiones, quas virtus moralis moderatur; sed perseverantia non importat moderantiam passionum; quia quantò vehementiores fuerint passiones, tanto aliquis secundum rationem perseverans laudabilior videtur: Ergo videtur quod perseverantia non sit pars alicujus virtutis moralis, sed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

*† Ex cap. 5. habetur, tom. 7.*

¶ 3. Præterea, Aug. † dicit in lib. de Perseverantia (ut jam sup.) quod *perseverantiam nullus potest amittere, alias* autem virtutes potest homo amittere: Ergo perseverantia est potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis est potior quam ejus pars: Ergo perseverantia non est pars alicujus virtutis, sed magis ipsa est virtus principalis.

** L. 2. de inventione in f. 3. ante fin. lib.*

Sed contra est, quod Tullius (lib. 2. de rhetorica inventione ut jam sup.) * ponit perseverantiam partem fortitudinis.

CONCLUSIO.

*Perseverantia adjungitur fortitudini, sicut secundaria virtus principali.*

*† q. 123. ar. 11. & 2. 1. q. 61. ar. 3. & 4. q. 123. ar. 11.*

Respondeo dicendum, quod sicut suprà dictum est (qu. 123. art. 1.) †, virtus principalis est cui principaliter adscribitur aliquid, quod pertinet ad laudem virtutis, inquantum scilicet exercet illud circa propriam materiam, in qua difficillimum & optimum est aliud observare. Et secundum hoc, dictum est (ubi sup.) * quod fortitudo est principalis virtus; quia firmitatem servat in his, in quibus difficillimum est firmiter persistere, scilicet in periculis mortis. Et ideo necesse est, quod fortitudini adjungatur (sicut secundaria virtus principali) omnis illa virtus, cujus laus consistit in sustinendo firmiter aliquod difficile. Sustinere autem difficultatem, quæ provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perseverantiæ; nec hoc est ita difficile, sicut sustinere pericula mortis. Et ideo perseverantia adjungitur fortitudini, sicut virtus secundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quòd annexio secundariæ virtutis ad principalem, non solùm attenditur secundum materiam, sed magis secundum modum; quia *forma in unoquoque potior est, quam materia*. Unde licet perseverantia magis videatur convenire in materia cum temperantia, quàm cum fortitudine; tamen in modo magis convenit cum fortitudine, inquantum firmitatem servat contra difficultatem diuturnitatis.

Ad secundum dicendum, quod illa perseverantia, de qua loquitur Philos. non moderatur aliquas passiones, sed consistit solum in quadam firmitate rationis, & voluntatis. Sed perseverantia secundum quod ponitur virtus, moderatur aliquas passiones, scilicet timorem fatigationis, aut defectus propter diuturnitatem. Unde hæc virtus est in irascibili, sicut & fortitudo.

Ad tertium dicendum, quòd Aug. ibi loquitur de perseverantia non secundum quod nominat habitum virtutis, sed secundum quod nominat actum virtutis continuatum usque in finem, secundum illud Matth. 23. *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Et ideo contra rationem perseverantiæ sic acceptæ, esset quod amitteretur, quia jam non duraret usque in finem.

ARTICULUS III.

*Utrum constantia pertineat ad perseverantiam.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd constantia non pertineat ad perseverantiam. Constantia enim pertinet ad patientiam, ut suprà dictum est * (q. 136. art. 5.) sed patientia differt à perseverantia: Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam. ** q. prat. art. 5.*

¶ 2. Præterea, *Virtus est circa difficile bonum* (ut jam sup.) sed in parvis operibus constantem esse non videtur esse difficile, sed solum in operibus magnis, quæ pertinent ad magnificentiam: Ergo constantia magis pertinet ad magnificentiam quam ad perseverantiam.

¶ 3. Præterea, Si ad perseverantiam pertineret constantia, in nullo videretur à perseverantia differre; quia utrumque immobilitatem quandam importat. Differunt autem: Nam Macrob. * condividit constantiam firmitati, per quam intelligitur perseverantia, ut suprà dictum est †: Ergo constantia non pertinet ad perseverantiam. ** lib. 1. in somnū Scipionis in fol. 2. ante me. libri.* *† q. 128. arg. 6.*

Sed contra est, quod aliquis dicitur esse constans ex eo quod in aliquo stat; sed immanere aliquibus pertinet ad perseverantiam; ut patet ex diffinitione quam Andronicus ponit: Ergo constantia pertinet ad perseverantiam.

CONCLUSIO.

*Constantia ad perseverantiam spectat, cum eundem respiciat finem, firmiter videlicet persistere in quocunque bono contra difficultatem, licet quantum ad ea, quæ difficultatem faciunt, cum patientia maximè conveniat.*

Respondeo dicendum, quòd perseverantia, & constantia conveniunt quidem in fine; quia ad utrumque pertinet firmiter consistere in aliquo bono: Differunt autem secundum ea, quæ difficultatem afferunt ad persistendum in bono. Nam virtus perseverantiæ propriè facit firmiter persistere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipsa diuturnitate actus: Constantia autem facit firmiter persistere in bono contra difficultatem, quæ provenit ex quibuscunque aliis exterioribus impedimentis. Et ideo principalior pars fortitudinis est perseverantia, quàm constantia: quia difficultas quæ est ex diuturnitate actus, est essentialior actui virtutis, quàm illa quæ est ex exterioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod exteriora impedimenta persistendi in bono præcipuè sunt illa, quæ tristitiam inferunt: Circa tristitiam autem est patientia, ut dictum * est (q. 136. a. 1.) Et ideo constantia secundum finem convenit cum perseverantia; secundum autem ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientia. Finis autem potior est. Et ideo constantia magis pertinet ad perseverantiam quàm ad patientiam. ** q. prat. art. 1.*

Ad secundum dicendum, quòd in magnis operibus persistere difficilius est: Sed in parvis vel in mediocribus diu persistere habet difficultatem; & si non ex magnitudine actus, quam respicit magnificentia, saltem ex ipsa diuturnitate, quam respicit perseverantia. Et ideo constantia potest ad utrumque pertinere.

Ad tertium dicendum, quod constantia pertinet quidem ad perseverantiam, inquantum convenit cum ea; non tamen est idem ei, inquantum differt ab ea, ut dictum est. †

*† Hic in cor. & 1. 2. qu. 106. a. 9. & 10. & q. 114. a. 9. cor. Et 2. d. 20. in expos. lit. ad 2. Et 3. contra cap. 155. Et ver. q. 24. a. 13. & q. 27. a. 5. ad 3.*

ARTICULUS IV.

*Utrum perseverantia indigeat auxilio gratiæ.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod perseverantia non indigeat auxilio gratiæ. Perseverantia enim est quædam virtus, ut dictum est (art. 1.) * sed virtus, ut Tull. dicit in sua Rhet. (sive lib. 2. de rethorica inventione ut jam sup.) † agit in modum naturæ: Ergo sola inclinatio virtutis sufficit ad perseverandum. Non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiæ.

¶ 2. Præterea. *Donum gratiæ Christi est majus quàm nocumentum quod Adam intulit*, ut patet ad Rom. 5. Sed ante peccatum *sic conditus fuit homo, ut posset perseverare per id quod acceperat*, sicut Aug. dicit in lib. de Corrept. * & gratia (cap. 11.) Ergo multò magis homo per gratiam Christi reparatus, potest perseverare absque auxilio novæ gratiæ.

** Art. 1.* *† l. 2. de Invent. in fol. 4. ante fin. libri.* ** c. 11. in ord. t. 7.*

¶ 3. Præterea, Opera peccati quandoque sunt difficiliora, quam opera virtutis. Unde ex persona impiorum dicitur Sap. 5. *Ambulavimus vias difficiles*. Sed aliqui perseverant in operibus peccati absque alterius auxilio: Ergo etiam in operibus virtutum potest homo perseverare absque auxilio gratiæ.

*† Cap. 1. in princ. tom. 7.*

Sed contra est, quòd Aug. dicit in lib. de Perseverantia (sive de dono perseverantiæ cap. 1.) †. *Asserimus donum Dei esse*

*esse perseverantiam, qua usque in finem perseveratur in Christo.*

CONCLUSIO.

*Indiget bonum perseverantiæ, ut conservetur in nobis, non modo habitualis gratiæ dono, sed etiam Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex dictis patet (a.1. ad 2.) * perseverantia dupliciter dicitur. Vno modo pro ipso habitu perseverantiæ, secundum quod est virtus: Et hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, sicut & cæteræ virtutes infusæ. Alio modo potest accipi pro actu perseverantiæ durante usque ad mortem: Et secundum hoc indiget non solum gratia habituali, sed etiam gratuito Dei auxilio conservantis hominem in bono usque ad finem vitæ, sicut suprà dictum est (1.2.q. 100. a. 10.) † cum de gratia agetur. Quia, cum liberum arbitrium de se sit vertibile, & hoc ei non tollatur per habitualem gratiam præsentis vitæ; non subest potestati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut se immobiliter in bono statuat, licet sit in potestate ejus quod hoc eligat. Plerumque enim cadit in nostra potestate electio, sed non executio.

** Art. 1. ad 2. & a. 2. ad 3.*
*† 1.2 q. 10 . art. 10.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod virtus perseverantiæ quantum est de se, inclinat ad perseverantiam; quia tamen *habitus est quo quis utitur cùm voluerit*; non est necessarium quod habens habitum virtutis, immobiliter utatur eo usque ad mortem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut Aug. dicit in lib. de Corep. & gratia: * *primo homini datum est, non ut perseveraret, sed ut perseverare posset per liberum arb. quia nulla corruptio tunc erat in humana natura, quæ perseverandi difficultatem præberet. Sed nunc prædestinatis per gratiam Christi, non solum datur ut perseverare possint, sed ut perseverent. Unde primus homo nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non stetit in tanta felicitate, cum tanta non peccandi facilitate: isti autem sæviente mundo ne starent, steterunt in fide.*

** C. 11. in med. tom. 7.*

AD TERTIUM dicendum, quòd homo per se potest cadere in peccatum, sed non potest per se resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. Et ideo ex hoc ipso quod homo cadit in peccatum, quantum de se est, facit se in peccato perseverantem nisi gratia Dei liberetur. Non autem ex hoc quod facit bonum, facit se perseverantem in bono: quia de se potens est peccare, & ideo ad hoc indiget auxilio gratiæ.

## QUÆSTIO CXXXVIII.

*De vitiis oppositis perseverantiæ, in duos articulos divisa.*

DEinde considerandum est de vitiis oppositis perseverantiæ.
¶ Et circa hoc quæruntur duo:
¶ Primò, de mollitie.
¶ Secundò, de pertinacia.

## QUÆSTIONIS CXXXVIII,
### De Vitiis Perseverantiæ opositis,
Bifariam distributæ,

AXIOMA.

2 *Virtuti perseverantiæ, & 2 pertinacia, 1 & mollities, hæc*
1 *quidem secundum defectum, illa vero secundum exuperantiam opponitur.*

ARTICULUS I.

*Vtrum mollities opponatur perseverantiæ.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod mollities non opponatur perseverantiæ. Quia super illud 1. ad Cor. 6. *neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores.* Gloss. (inter linealis) * exponit *molles, id est, pathici, hoc est, muliebria patientes*; sed hoc opponitur castitati: Ergo mollities non est vitium oppositum perseverantiæ.

*Infr. a. 3. cor.*
*• Gloss. Interlin. ibid.*

¶ 2. Præterea, Phil. dicit in 7. Eth. (c. 7. vel 8.) † quod *delicia mollities quædam est*: sed esse deliciosum videtur pertinere ad intemperantiam: Ergo mollities non opponitur perseverantiæ, sed magis temperantiæ.

*† lib. 7. c. 7 post med. t. 5.*

¶ 3. Præterea, Philosoph. ibid. dicit * quod *lusivus est mollis*: sed esse immoderatè lusivum opponitur eutrapeliæ, quæ est virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur in 4. Eth. † Ergo mollities non opponitur perseverantiæ.

** lib. 7. Eth. c. 7. post med. tom. 5.*
*† lib. 4. c. 8. to. 4.*

SED CONTRA est, quod Philos. dicit in 7. Eth. * quod *mollis opponitur perseverativo*.

** l. 7. c. 7. tom. 5.*

CONCLUSIO.

*Mollities bono perseverantiæ opponitur.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut suprà dictum est (q. 37. ar. 1. & 2.) † laus perseverantiæ in hoc consistit, quod aliquis non recedit à bono propter diuturnam tolerantiam difficilium, & laboriosorum, cui directè videtur opponi, quod aliquis de facili recedit à bono propter aliqua difficilia, quæ sustinere non potest. Et hoc pertinet ad rationem mollitiei. Nam *molle*, dicitur quod facile cedit tangenti. Non autem judicatur aliquid *molle* ex hoc quod cedit fortiter impellenti; nam & parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideo non reputatur aliquis *mollis*, si cedat aliquibus valde graviter impellentibus. Vnde Phil. in 7. Eth. (ut sup.) dicit *, quod *si quis à fortibus & superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis; non est admirabile, sed condonabile, si contratendat.* Manifestum est autem quod gravius impellit metus periculorum, quam cupiditas delectationum. Vnde Tull. dicit in 1. de offic. † *Non est consentaneum qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate; nec qui invictum se à labore præstiterit, vinci à voluptate*: Ipsa etiam voluptas fortius movet attrahendo, quam tristitia de carentia voluptatis retrahendo; quia carentia voluptatis est purus defectus. Et ideo secundum Phil. * propriè *mollis* dicitur, qui recedit à bono propter tristitias causatas ex defectu delectationum, quasi cedens debili moventi.

*† q. præc. a. 1. & 2.*
** l. 7. c. 7. à medio tom. 5.*
*† l. 1. in cap. Vera magnanimitas in duobus sita est.*
** lib. 7. Eth. c. 7. à medio, ubi dicitur tom. 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd prædicta mollities causatur dupliciter. Vno modo ex consuetudine. Cum enim aliquis consuetus est voluptatibus frui, difficilius potest earum absentiam sustinere. Alio modo, ex naturali dispositione, quia videlicet habet animum minus constantem propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur fœminæ ad masculos, ut Philos. dicit in 7. Eth. (ubi suprà) † Et ideo illi qui muliebria patiuntur, *molles* dicuntur, quasi *muliebres effecti*.

*† l. 7. c. 7. à medio; tom. 5.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd voluptati corporali opponitur labor: Et ideo res laboriosæ tantum, impediunt voluptates. Deliciosi autem dicuntur, qui non possunt sustinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat. Vnde dicitur Deuteron. 28. *Tenera mulier & delicata quæ super terram ingredi non valebat, nec pedis vestigium figere propter mollitiem.* Et ideo *deliciæ mollities quædam est.* Sed mollities propriè respicit defectum delectationum, deliciæ autem causam impeditivam delectationis, putà laborem, vel aliquid hujusmodi.

AD TERTIUM dicendum, quòd in ludo duo est considerare. Vno quidem modo delectationem; & sic inordinatè lusivus opponitur eutrapeliæ. Alio modo in ludo consideratur quædam remissio sive quies, quæ opponitur labori. Et ideo sicut non posse sustinere laboriosa pertinet ad mollitiem, ita etiam nimis appetere remissionem ludi, vel quamcunque aliam quietem.

ARTICULUS II.

*Vtrum pertinacia opponatur perseverantiæ.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd pertinacia non opponatur perseverantiæ. Dicit enim Greg. 31. Moral. * quod *pertinacia oritur ex inani gloria*: sed inanis gloria non opponitur perseverantiæ, sed magis magnanimitati ut suprà dictum est (qu. 132. a. 2.) † Ergo pertinacia non opponitur perseverantiæ.

** lib. 31. cap. 31.*
*† q. 132. art. 2.*

¶ 2. Præterea, Si opponitur perseverantiæ; aut opponitur ei per excessum, aut per defectum, sed non opponitur ei per excessum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi & tristitiæ: quia, ut dicit Philos. in 7. Eth. * *Gaudent vincentes, & tristantur, si sententia eorum infirma appareant*, Si autem per defectum, erit idem quod mollities; quod patet esse falsum. Nullo ergo modo pertinacia non opponitur perseverantiæ.

** l. 7. c. 9. ante med. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Sicut perseverans persistit in bono contra tristitias, ita continens & temperatus contra delectationes; & fortis contra timores, & mansuetus contra iras; sed *pertinax* dicitur aliquis ex eo quod nimis in aliquo persistit; Ergo pertinacia non magis opponitur perseverantiæ quam aliis virtutibus.

SED CONTRA est, quod Tull. dicit in sua Rhet. † quod ita se habet pertinacia ad perseverantiam, sicut superstitio ad religionem. Sed superstitio opponitur religioni, ut suprà dictum est (qu. 92. a. 1.) *: Ergo & pertinacia perseverantiæ.

*† l. 2 de Invent. in fol. 4. ante fin. libri.*
** q. 92. art. 1.*

CONCLUSIO.

*Pertinacia opponitur perseverantiæ.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Isid. dicit in lib. Etymol. (vel originum lib. 10. c. 11.) † *pertinax dicitur aliquis qui est imprudenter tenax, & quasi omninò tenens.* Et hic quidem dicitur *pervicax, eo quod in proposito suo ad victoriam perseverat. Antiqui enim dicebant viciam, quam nos victoriam.* Et hos Phil. vocat in 7. Eth. * *Ischyrognomones*, id est *fortis sententiæ*: vel *idiognomones*, id est *propriæ sententiæ*: quia scilicet perseverant in propria sententia plus quam oportet: *Mollis* autem, minus quam oportet; *perseverans* autem secundum quod oportet. Vnde patet quod *perseverantia* laudatur sicut in medio existens; *pertinax* autem vituperatur secundum excessum medii; *mollis* autem secundum defectum.

*† lib. 10. c. 15. & incipit. Prudens quasi, parum ante med.*
** l. 7. c. 9. tom. 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ideo aliquis nimis persistit in propria sententia, quia per hoc vult suam excellentiam manifestare. Et ideo oritur ex inani gloria, sicut ex causa. Dictum est autem suprà, * quod *oppositio vitiorum ad virtutes non attenditur secundum causam, sed secundum propriam speciem.*

** q. 127. art. 2. ad 1 & qu. 131. a. 1.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd pertinax excedit quidem in hoc quod inordinatè persistit in aliquo contra multas difficultates: habet tamen aliquam delectationem in fine; sicut & fortis, & etiam perseverans. Quia tamen illa delectatio est vitiosa, ex eo quod nimis eam appetit, & contrariam tristitiam fugit; assimilatur incontinenti vel molli.

AD TERTIUM dicendum, quod aliæ virtutes, etsi persistant contra impetus passionum, non tamen propriè laus earum est ex persistendo, sicut laus perseverantiæ: laus verò continentiæ magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directè opponitur perseverantiæ.

## QUÆSTIO CXXXIX.

*De dono fortitudinis, in duos articulos divisa.*

DEinde considerandum est de dono, quod respondet fortitudini, quod est fortitudinis donum.
¶ Et circa hoc quæruntur duo:
¶ Primò, utrum fortitudo sit donum.
¶ Secundò, quid respondeat ei in beatitudinibus, & fructibus.

## QUÆSTIONIS CXXIX,
### De dono fortitudinis,
Bifariam divisæ,

AXIOMA.

*Fortitudo illa, qua quis in bono opere, semel incboato, ad finem usque firmo animo progreditur, qualibet occurrentia*

1 *currentia impedimenta & pericula vincens, 1 donum est*
2 *Spiritus sancti, eique, 2 quarta beatitudo, quæ in Evangelio esurientes & sitientes justitiam, beati pronunciantur, respondet.*

ARTICULUS I.

*Utrum fortitudo sit donum.*

(3. d. 34. q. 1. a. 1. & cor. co. 2. f. & q. 3. ar. 1. q. 1. * 1. 2. q. 68. ar. 6. † lib. 2. c. 33. circa med. * l. 2. c. 7. in med. tom. 3.)

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd fortitudo non sit donum. Virtutes enim à donis differunt: sed fortitudo est virtus: Ergo non debet poni donum.

¶ 2. Præterea, Actus donorum manent in patria, ut suprà habitum est (1. 2. q. 68. art. 6.) * sed actus fortitudinis non manet in patria. Dicit enim Greg. in 1. Mor. † quod *fortitudo dat fiduciam trepidanti contra adversa*: quæ nulla erunt in patria: Ergo fortitudo non est donum.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in 2. de Doctr. Christ. * quod *fortitudinis sit ab omni transeuntium mortifera jucunditate seipsum sequestrare*: sed circa noxias jucunditates seu delectationes, magis consistit temperantia, quàm fortitudo: Ergo videtur quod fortitudo non sit donum respondens virtuti fortitudinis.

SED CONTRA est, quòd Isa. 11. fortitudo inter alia dona Spiritus sancti computatur.

CONCLUSIO.

*Fortitudo qua homo persistit in quocunque inchoato opere bono usque ad vitæ finem, & quævis pericula imminentia evadit, donum est Spiritus sancti.*

(* q. 123. art. 2. & 1. 2. q. 61. a. 3. * q. 123. ar. 2. * 1. 2. q. 68. a. 1.)

RESPONDEO dicendum, quòd fortitudo importat quandam animi firmitatem, ut suprà dictum est (q. 123. art. 2.) * Et hæc quidem firmitas animi requiritur, & in bonis faciendis, & in malis perferendis, & præcipuè in arduis bonis, vel malis. Homo autem secundum proprium & connaturale sibi bonum, hanc firmitatem in utroque potest habere, ut non deficiat à bono propter difficultatem, vel alicujus ardui operis implendi, vel alicujus gravis mali perferendi. Et secundum hoc fortitudo ponitur virtus specialis, vel generalis, ut suprà dictum est (q. 123. art. 2.) * Sed ulterius à Spiritu sancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cujuslibet operis inchoati, & evadat quæcunque pericula imminentia; quod quidem excedit naturam humanam: Quandoque enim non subest potestati hominis, ut consequatur finem sui operis, vel evadat mala seu pericula; cùm quandoque opprimatur ab eis in morte: Sed hoc operatur Spiritus sanctus in homine, cùm perducit eum ad vitam æternam, quæ est finis omnium bonorum operum, & evasio omnium periculorum. Et hujus rei infundit quandam fiduciam menti Spiritus sanctus, contrarium timorem excludens. Et secundum hoc, fortitudo donum Spiritus sancti ponitur. Dictum est enim suprà (1. 2. q. 68. art. 4.) * quod dona respiciunt motionem animæ à Spiritu sancto.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd fortitudo quæ est virtus perficit animum ad sustinendum quæcunque pericula: Sed non sufficit dare fiduciam evadendi quæcunque pericula, sed hoc pertinet ad fortitudinem quæ est donum Spiritus sancti.

AD SECUNDUM dicendum, quod dona non habent eosdem actus in patria, quos habent in via. Sed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi est perfrui plena securitate à laboribus & malis.

AD TERTIUM dicendum, quòd donum fortitudinis respicit virtutem fortitudinis, non solum secundum quod consistit in sustinendo pericula; sed etiam secundum quod consistit in quocunque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur à dono consilii, quod videtur præcipuè esse de melioribus bonis.

ARTICULUS II.

*Utrum quarta beatitudo, scilicet*, Beati qui esuriunt & sitiunt justitiam, *respondeat dono fortitudinis.*

(Suprà q. 83. a. 9. ad 3. Et 1. 2. q. 69. a. 3. ad 3. & 3. d. 34. q. 1. ar. 4.)

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd quarta beatitudo, scilicet, *Beati qui esuriunt & sitiunt justitiam*, non respondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non respondet virtuti justitiæ, sed potius donum pietatis; sed esurire, & sitire justitiam pertinet ad actum justitiæ: Ergo beatitudo ista magis pertinet ad donum pietatis, quam ad donum fortitudinis.

¶ 2. Præterea, Esuries, & sitis justitiæ importat desiderium boni: sed hoc propriè pertinet ad charitatem, cui non respondet donum fortitudinis: sed magis donum sapientiæ, ut suprà habitum est (q. 45.) * Ergo ista beatitudo non respondet dono fortitudinis, sed dono sapientiæ.

(* q. 45. in divis. qu.)

¶ 3. Præterea, *Fructus* consequuntur ad *beatitudines*, quia de ratione beatitudinis est delectatio, ut dicitur in 1. Ethic. (cap 9. vel 8.) † Sed in fructibus non videtur aliquid poni, quod pertineat ad fortitudinem: Ergo neque beatitudo aliqua ei respondet.

(† lib. 1. c. 8. à me. t. 1.)

SED CONTRA est, quod Aug. dicit in lib. de serm. dom. in monte (cap. 4. vel in aliis 9.) * *Fortitudo congruit esurientibus & sitientibus: laborant enim desiderantes gaudium de veris bonis, amorem à terrenis & corporalibus avertere cupientes.*

(* lib. 1. c. 9. ante medium tom. 2.)

CONCLUSIO.

*Beatitudo illa qua beati dicuntur, qui esuriunt & sitiunt justitiam, dono fortitudinis respondet.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 121. art 2.) † Aug. attribuit beatitudines, donis secundum ordinem enumerationis, consideratà tamen aliqua convenientia. Et ideo quartam beatitudinem, scilicet de esurie & siti justitiæ, attribuit quarto dono, scilicet dono fortitudinis. Est autem ibi aliqua convenientia; quia sicut dictum est (art. 1.) † fortitudo in arduis consistit; est autem valde arduum, quod aliquis non solum opera virtuosa faciat quæ communiter dicuntur *opera justitiæ*; sed quod faciat ea cum insatiabili quodam desiderio; quod potest significari per famem & sitim justitiæ.

(† q. 121. art. 2. † Art. præc. ad 3.)

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut Chrysost. dicit super Matt. † Justitia hic potest accipi non solum particularis, sed etiam universalis, quæ se habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur in 5. Ethicor. (a. 1. & 2.) * in quibus arduum intendit fortitudo quæ est donum.

(† Hom. 15. ex variis locis in Matt. to. 2. * lib. 5. Ethic. c. 1. & 2.)

AD SECUNDUM dicendum, quòd charitas est radix omnium donorum & virtutum, ut suprà dictum est (q. 23. a. 8. ad 3. Et in 1. 2. q. 68. a. 4. ad 3.) * Et ideo quidquid pertinet ad fortitudinem, potest etiam ad charitatem pertinere.

(* q. 23. ad 3. & 1. 2. q. 68. a. 4. ad 3.)

AD TERTIUM dicendum, quod inter fructus ponuntur duo, quæ sufficienter correspondent dono fortitudinis, scilicet *patientia* quæ respicit sustinentiam malorum; & *longanimitas*, quæ respicere potest diuturnam expectationem & operationem bonorum.

QUÆSTIO CXL.

*De præceptis fortitudinis: in duos articulos divisa.*

DEinde considerandum est de præceptis fortitudinis.
¶ Et primò de præceptis ipsius fortitudinis.
¶ Secundò, de præceptis partium ejus.

QUÆSTIONIS CXL.

De præceptis fortitudinis,

Bipartitò distributæ,

AXIOMA.

1 *Non tantum de 1 fortitudine, sed etiam de aliis 2 virtu-*
2 *tibus, ipsi, ut primariæ annexis, convenientia vel præcepta, vel consilia, in divinis litteris traduntur.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum convenienter in lege divina, præcepta fortitudinis tradantur.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd non convenienter in lege divina, præcepta fortitudinis tradantur. Lex enim nova perfectior est veteri lege, sed in veteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis, ut patet Deut. 20. Ergo & in nova aliqua præcepta fortitudinis danda fuerunt.

¶ 2. Præterea, Præcepta affirmativa videntur esse potiora præceptis negativis, quia affirmativa includunt negativa, sed non è converso: Inconvenienter ergo in lege divina ponuntur præcepta fortitudinis solum negativa, timorem prohibentia.

¶ 3. Præterea, Fortitudo est una de virtutibus principalibus, ut suprà habitum est (q. 123. a. 11. & in 1. 2. q. 61. a. 2.) * sed præcepta ordinantur ad virtutes, sicut fines; unde debent eis proportionari: Ergo & præcepta fortitudinis debuerunt poni inter præcepta decalogi, quæ sunt principalia legis præcepta.

(* q. 123. a. 11. & 1. 2. q. 61. art. 2.)

SED CONTRARIUM apparet ex traditione S. Scripturæ.

CONCLUSIO.

*Quanquam non necessarium, conveniens tamen fuit ut aliqua fortitudinis præcepta in lege divina hominibus traderentur, ne homines ob corporis pericula à Dei cultu averterentur.*

RESPONDEO dicendum, quòd præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde secundum diversos fines quos intendit legislator, oportet diversimodè præcepta legis institui. Unde & in rebus humanis alia sunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis divinæ est, ut homo inhæreat Deo. Et ideo præcepta legis divinæ tam de fortitudine, quàm de aliis virtutibus, dantur secundum quod convenit ordinationi mentis in Deum. Et propter hoc Deut. 20. dicitur, *Non formidetis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est, & pro vobis contra adversarios dimicabit.* Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona; secundum quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd vetus testamentum habebat temporalia promissa, novum autem spiritualia & æterna, ut Aug. * dicit contra Faust. Et ideo necessarium fuit, ut in veteri lege populus instrueretur qualiter pugnare deberet, etiam corporaliter, pro terrena possessione acquirenda. In novo autem testamento instruendi fuerunt homines qualiter spiritualiter certando, ad possessionem vitæ æternæ pervenirent, secundum illud Matth. 11. *Regnum cœlorum vim patitur, & violenti rapiunt illud.* Unde & Petrus præcipit, 1. Pet. ult. *Adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit quærens quem devoret, cui resistite fortes in fide.* Et Iacob. 4. *Resistite diabolo, & fugiet à vobis.* Quia tamen homines ad spiritualia bona tendentes ab eis retrahi possent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege nova, danda fortitudinis præcepta ad sustinenda fortiter temporalia mala, secundum illud Matth. 10. *Nolite timere eos qui occidunt corpus.*

(* l. 4. c. 2. in pr. tom. 6. & etiā innuitur lib. cont. Adimantum in fi. c. 3. tom. 6.)

AD SECUNDUM dicendum, quod lex in suis præceptis habet communem instructionem. Ea verò quæ sunt agenda in periculis, non possunt ad aliquod commune bonum reduci, sicut ea quæ sunt vitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negativè, quam affirmativè.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut dictum est, * præcepta decalogi ponuntur in lege, sicut prima principia, quæ statim debent esse omnibus nota. Et ideo præcepta decalogi debuerunt esse principaliter de actibus justitiæ, in quibus manifestè invenitur esse ratio debiti; non autem de actibus fortitudinis; quia non ita manifestè videtur esse debitum, quod aliquis pericula mortis non reformidet.

(* q. 122. art. 1.)

ARTICULUS II.

*Vtrum convenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia & perseverentia sunt partes fortitudinis, ita etiam magnificentia & magnanimitas, sive fiducia, ut ex supradictis patet (q. 128.) * sed de patientia inveniuntur aliqua præcepta tradita in lege divina, similiter etiam & de perseverantia: Ergo pari ratione de magnificentia, & magnanimitate aliqua præcepta tradi debuerunt.

* q. 128.

¶ 2. Præterea, Patientia est virtus maximè necessaria, cum sit *custos aliarum virtutum*, ut Greg. dicit † Sed de aliis virtutibus dantur absolutè præcepta. Non ergo de patientia fuerunt danda præcepta, quæ intelligantur solum secundum præparationem animi, ut Aug. dicit in lib. de Serm. dom. in monte. *

† Hom. 35. in Evang. non remotè ante med. † lib. 1. de Serm. Dom. in monte, c. 34. 35. & 36. tom 4.

¶ 3. Præterea, Patientia & perseverantia sunt partes fortitudinis, ut dictum † est (q. 128. q. 136. art. 4. q. 137. art. 2.) sed de fortitudine non dantur præcepta affirmativa, sed solum negativa, ut suprà dictum est (art. 1. ad 2.) Ergo etiam neque de patientia, & perseverantia fuerunt danda præcepta affirmativa, sed solum negativa.

† q. 128. & 136. art. 2. * a prae. ad 2.

SED CONTRARIUM habetur ex traditione S. Scripturæ.

CONCLUSIO.

*Cùm lex divina perfectè hominem erudiat in omnibus, quæ ad ipsius salutem sunt necessaria, non modo de ipsa fortitudine, sed etiam de ejus partibus convenientia præcepta & consilia in lege divina tradita sunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd lex divina perfectè informat hominem de his, quæ sunt necessaria ad rectè vivendum. Indiget autem homo ad rectè vivendum, non solum virtutibus principalibus, sed etiam virtutibus secundariis & adjunctis. Et ideo in lege divina sicut dantur convenientia præcepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia præcepta de actibus secundariarum virtutum & adjunctarum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd magnificentia & magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis, nisi secundum quandam magnitudinis excellentiam, quam circa propriam materiam considerant. Ea tamen quæ pertinent ad excellentiam, magis cadunt sub consiliis perfectionis, quàm sub præceptis necessitatis. Et ideo de magnificentia, & de magnanimitate non fuerunt danda præcepta, sed magis consilia. Afflictiones autem & labores præsentis vitæ pertinent ad patientiam & perseverantiam, non ratione alicujus magnitudinis in eis consideratæ, sed ratione ipsius generis. Et ideo de patientia & perseverantia fuerunt danda præcepta.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut suprà dictum est (q. 3. art. 2.) * præcepta affirmativa etsi semper obligent, non tamen obligant ad semper, sed pro loco & tempore. Et ideo sicut præcepta affirmativa quæ de aliis virtutibus dantur, sunt accipienda secundum præparationem animi, ut scilicet homo sit paratus ea adimplere, cùm opus fuerit; ita etiam præcepta patientiæ.

* q. 3. art. 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd fortitudo, secundum quod distinguitur à patientia & perseverantia, & circa maxima pericula, in quibus est cautius agendum: Nec oportet aliquid determinari in particulari quid sit faciendum. Sed patientia & perseverantia sunt circa minores afflictiones & labores. Et ideo magis sine periculo potest in eis determinari quid sit agendum, maximè in universali.

QUÆSTIO CXLI.

*De Temperantia, in octo articulos divisa.*

CONSEQUENTER considerandum est de temperantia. Et primò quidem de ipsa temperantia. Secundò de partibus ejus. Tertiò, de præceptis ipsius.

¶ Circa temperantiam autem primo considerare oportet de ipsa temperantia. Secundò, de vitiis oppositis.

¶ Circa primum quæruntur octo.

¶ Primò, utrum temperantia sit virtus.
¶ Secundò, utrum sit virtus specialis.
¶ Tertiò, utrum sit solum circa concupiscentias & delectationes.
¶ Quartò, utrum sit solum circa delectationes tactus.
¶ Quintò, utrum sit circa delectationes gustus, in quantum est gustus, vel solum in quantum est tactus quidam.
¶ Sextò, quæ sit regula temperantiæ.
¶ Septimò, utrum sit virtus Cardinalis, seu principalis.
¶ Octavò, utrum sit potissima virtutum.

# SCHEMA TEMPERANTIÆ.

Tria sunt capita, ad quæ omnia quæcunque de TEMPERANTIA tradit B. Thomas, referuntur. Videlicet. — Quæstione

- 1. TEMPERANTIA *ipsa. Cujus explicatur*
  - *Propria natura.* — 141
  - *Vitia opposita.*
    - *Sensus vacuitas.* — 142
    - *Intemperantia.*
- 2. PARTES *Temperantiæ.*
  - *Generatim tractata unica quæstione.* — 143
  - *Speciatim tractata.*
    - *Partes quasi integrales,*
      - *Verecundia.* — 144
      - *Honestas.* — 145
    - *Partes subjectæ, seu species temperantiæ, quarum alia versatur.*
      - *In delectatione cibi & potus.*
        - *Abstinentia sub qua tractatur.*
          - *Abstinentia propria natura.* — 146
          - *Abstinentiæ actus, videlicet, Jejunium.* — 147
          - *Abstinentiæ oppositum vitium, videlicet Gula.* — 148
        - *Sobrietas, sub qua tractatur.*
          - *Sobrietatis virtus.* — 149
          - *Sobrietati oppositum vitium.* — 150
      - *In delectatione rei venereæ, nimirum Castitas; sub qua tractatur.*
        - *Castitatis virtus in genere.* — 151
        - *Castitatis species, videlicet, Virginitas.* — 152
        - *Castitati oppositum vitium videlicet.*
          - *Luxuria in genere considerata.* — 153
          - *Luxuriæ partes.* — 154
    - *Partes potentiales seu virtutes temperantiæ adjunctæ, tanquam secundariæ principali,*
      - *Continentia, sub qua explicatur.*
        - *Continentia virtus.* — 155
        - *Continentiæ oppositum vitium, videlicet, incontinentia.* — 156
      - *Mansuetudo & Clementia, sub cujus titulo explicatur.*
        - *Mansuetudinis & Clementiæ virtus.* — 157
        - *Mansuetudinis oppositum vitium, videlicet, Iracundia.* — 158
        - *Clementiæ oppositum Vitium, videlicet, Crudelitas.* — 159
      - *Modestia,*
        - *Modestia in genere considerata.* — 160
        - *Modestiæ species, sub quo titulo hæc tractantur.*
          - *Humilitas.* — 161
          - *Humilitati adversatur.*
            - *Superbia in genere considerata.* — 162
            - *Per superbiam commissum primi hominis peccatum,*
              - *Peccatum ipsum.* — 163
              - *Peccati primi hominis pœna.* — 164
              - *Tentatio qua ad peccatum fuit inductus primus homo.* — 165
          - *Studium laudabile.* — 166
          - *Studio laudabili opposita curiositas.* — 167
          - *Modestia*
            - *Quatenus est in verbis vel factis.* — 168
            - *Quatenus est in exteriori apparatu & ornatu corporis.* — 169
- 3. PRÆCEPTA *Temperantiæ.*
  - *Qua quæstione terminatur universus virtutum, vitiorúmque tractatus.* — 170

QUÆSTIONIS CXLI,

De Temperantia,

In octo quæstiunculas seu articulos divisa.

AXIOMA.

1 *Temperantia est [1]virtus [2]specialis, una de [7]numero car-*
2 *dinalium virtutum, excellens quidem, nequaquam [8] ta-*
7 *men omnium virtutum excellentissima: quæ propriè &*
8 *præcipuè circa [3] [4] cupiditatem atque delectationem ea-*
3 *rum rerum, quæ tactu percipiuntur, versans etiam cir-*
4 *ca [5] cupiditatem & delectationem gustus, olfactus, & vi-*
5 *sus, secundariò versatur, & loco [6] regula in assumendis*
6 *repudiandisque rebus delectabilibus necessitatem præsentis vitæ sequitur.*

ARTICULUS I.

*Vtrum temperantia sit virtus.*

Infrà c. 156. a. 1. cor. & vir. q. 1. a. 12. ad 22. c. 3. Ethicor. lect. 19. * ib. 2. in pr. lib. tom. 5. † cap. 3. & 8.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturæ, eo quod *in nobis est naturalis aptitudo ad virtutem*, ut dicitur in 2.* Ethic. Sed temperantia retrahit à delectationibus, ad quas natura inclinat, ut dicitur in 2. † Eth. Ergo temperantia non est virtus.

¶ 2. Præ

¶ 2. Præterea, Virtutes sunt connexæ adinvicem, ut suprà habitum est (1.2.q.65. art.1.)* sed aliqui habent temperantiam, qui non habent alias virtutes. Multi enim inveniuntur temperati qui tamen sunt avari, vel timidi: Ergo temperantia non est virtus.

* 1.2.q. 65.ar.1.

¶ 3. Præterea, Cuilibet virtuti respondet aliquod donum, ut ex supradictis † patet (1.2.q.68.) sed temperantiæ non videtur aliquod donum respondere, quia jam in superioribus, dona omnia sunt aliis virtutibus attributa: Ergo temperantia non est virtus.

† 1.2.q. 68.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit in 6. Musicæ (cap.1.)* *Ea est virtus quæ temperantia nominatur.*

* lib.6. c. 15.post me. dio.

CONCLUSIO.

*Cum temperantia hominem ad quandam moderationem & temperiem rationi congruentem inclinet, sequitur inde eam esse virtutem.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1.2.q.55. art.3.) † de ratione virtutis est, ut inclinet hominem ad bonum. *Bonum autem hominis est secundum rationem esse*, ut Dionys. dicit 4. cap. de Div. nom. * Et ideo virtus humana est quæ inclinat ad id quod est secundum rationem. Manifestè autem ad hoc inclinat temperantia. Nam in ipso ejus nomine importatur quædam moderatio seu temperies, quam ratio facit: Et ideo temperantia est virtus.

† 1.2.q. 55.a.3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd natura inclinat in id quod est conveniens unicuique: Unde homo naturaliter appetit delectationem sibi convenientem. Quia verò homo, inquantum hujusmodi, est rationalis, consequens est quod delectationes sunt homini convenientes, quæ sunt secundum rationem: Et ab his non retrahit temperantia, sed potius ab his quæ sunt contrà rationem. Unde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, sed convenit cum ea: Contrariatur tamen inclinationi naturæ bestialis non subjectæ rationi.

* C.4.p. 4.mmedia-mente à fin.

AD SECUNDUM dicendum, quod temperantia secundum quod perfectè habet rationem virtutis non est sine prudentia, qua carent quicunque vitiosi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus oppositis vitiis subditi, non habent temperantiam quæ est virtus, sed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali dispositione, prout virtutes quædam imperfectæ sunt hominibus naturales, ut suprà dictum est (1.2.q.63. art.1.) * vel per consuetudinem acquisitæ; quæ sine prudentia non habent perfectionem rationis, ut suprà dictum est. †

* 1.2.q. 63.ar.1.
† 1.2.q. 65.ar.1. & q.58. ar.4.

AD TERTIUM dicendum, quod temperantiæ etiam respondet aliquod donum, scilicet timoris, quo aliquis refrænatur à delectationibus carnis, secundum illud Ps.118. *Confige timore tuo carnes meas.* Donum autem timoris principaliter quidem respicit Deum, cujus offensam vitat. Et secundum hoc correspondet virtuti spei, ut suprà dictum est. * Secundariò autem potest respicere quæcunque aliquis refugit ad vitandam Dei offensam. Maximè autem homo indiget timore divino ad refugiendum ea quæ maximè alliciunt, circa quæ est temperantia. Et ideo temperantiæ etiam correspondet donum timoris.

* qu.19. a.9.ad 1.

ARTICULUS II.

*Utrum temperantia sit specialis virtus.*

In f.ar.4. ad secundum.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd temperantia non sit specialis virtus. Dicit enim Aug. lib. de Morib. Eccl. (cap.15. & cap.19.) * quod *ad temperantiam pertinet Deo sese integrum incorruptumque servare*: sed hoc convenit omni virtuti: Ergo temperantia est virtus generalis.

* cap.15. circa fin. & c.19.

¶ 2. Præterea, Ambr. dicit in 1. de Offic. (cap.43.) † quod in *temperantia maximè tranquillitas animi spectatur, & quæritur*: sed hoc pertinet ad omnem virtutem: Ergo temperantia est generalis virtus.

† lib.1. c. 43.in pr. om.1.

¶ 3. Præterea, Tullius dicit in 1. de Offic. * quod *decorum ab honesto nequit separari; & quod justa omnia decora sunt*: sed decorum propriè consideratur in temperantia, ut ibidem dicitur: Ergo temperantia non est specialis virtus.

* lib.1. circa de temperantia, non procul à princ.

SED CONTRA est, quod Philos. in 2. & 4. Eth. † ponit eam specialem virtutem.

† l.1.c.7. & 4.cap.3.

CONCLUSIO.

*Temperantia, ut moderatur appetitum in his quæ maximè hominem alliciunt, ad ea, quæ contrà rationem sunt, est specialis virtus.*

RESPONDEO dicendum, quòd secundum consuetudinem humanæ locutionis, aliqua nomina communia restringuntur ad ea quæ sunt præcipua inter illa quæ sub tali communitate continentur: sicut nomen *urbis* accipitur antonomasticè pro Roma. Sic ergo nomen *temperantia* dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum communitatem suæ significationis. Et sic temperantia non est virtus specialis, sed generalis; quia nomen temperantiæ significat quandam temperiem, id est, moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus, & passionibus, quod est commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia à fortitudine, etiam secundum quod utraque sumitur ut virtus communis: nam temperantia retrahit ab his quæ contra rationem appetitum alliciunt; fortitudo autem impellit ad ea sustinenda, vel aggredienda, propter quæ homo refugit bonum rationis. Si verò consideretur antonomasticè *temperantia* secundum quod refrænat appetitum ab his quæ maximè alliciunt hominem, sic est specialis virtus habens specialem materiam, sicut & fortitudo.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd appetitus hominis maximè corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum à regula rationis & legis divinæ. Et ideo sicut ipsum temperantiæ nomen potest dupliciter sumi, uno modo communiter, alio modo excellenter, ita & *integritas* quam temperantiæ Aug. attribuit.*

* Loco citato in argum.

AD SECUNDUM dicendum, quod ea circa quæ est temperantia maximè possunt animum inquietare, propter hoc quod sunt homini essentialia, ut infrà dicetur (art.4. & 5.)* Et ideo tranquillitas animi per quandam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

* Art.4. & 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti excellenter; tamen attribuitur temperantiæ duplici ratione. Primò quidem secundum communem rationem temperantiæ, ad quam pertinet quædam moderata, & conveniens proportio, in qua consistit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionys. 4. cap. de Div. nom. * Alio modo, quia ea à quibus refrænat temperantia, sunt infima in homine, convenientia ei secundum naturam bestialem, ut infrà dicetur (q.142. a.4.) † & ideo ex eis maximè natus est homo deturpari. Et per consequens pulchritudo maximè attribuitur temperantiæ, quæ præcipuè turpitudinem hominis tollit. Et ex eadem ratione *honestum* maximè attribuitur temperantiæ. Dicit enim Isidor. in lib. Etym. * *Honestus dicitur qui nil habet turpitudinis. Nam honestas dicitur quasi honoris status* qui maxime consideratur in temperantia, quæ repellit vitia maximè opprobriosa, ut infrà † dicetur (q.142. a.4.)

* Cap.4. p.1.circa medium.
† Art.4. & 5. Et qu.seq. art.4.
* l.10.in c.cujus est t Humilis in princip. illius
† qu.sep. art.4.

ARTICULUS III.

*Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias & delectationes.*

Sup.q.21. a.1.ad 1. & q.2.3. art.4.ad 3.& q. 95.ar.1. ad 2. & infrà qu. 147 art. 2.ad 3. Et 11.q. 35.ar.6. ad 1 & 3.Ethico lect.19. col.1.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd temperantia non sit solum circa concupiscentias & delectationes. Dicit enim Tullius in sua Rhet. (sive de rhetorica inventione lib.2.) * quod *temperantia est rationis in libidinem, atque in alios non rectos impetus animi firma & moderata dominatio*. Sed impetus animi dicuntur omnes animæ passiones: Ergo videtur quod temperantia non sit solum circa concupiscentias & delectationes.

* In li.2. de Invent. infrà 1. ante fi.l.

¶ 2. Præterea, *Virtus est circa difficile, & bonum*: sed difficilius videtur esse temperare timorem, maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiscentias & delectationes, quæ propter dolores & pericula mortis contemnuntur, ut Aug. dicit in lib.83. q. (q.36.) † Ergo videtur quod temperantiæ virtus non sit præcipuè circa concupiscentias & delectationes.

* l.83.q. 46.in-4o

¶ 3. Præterea, *Ad temperantiam pertinet moderationis gratia* ut Ambr. dicit in 1. de Offic. (c.43.) * Et Tull. dicit in 1. de Offic. quod *ad temperantiam pertinet omnis sedatio perturbationum animi, & rerum modus*. Oportet autem modum ponere, non solum in concupiscentiis, & delectationibus, sed etiam in exterioribus actibus, & quibuslibet exterioribus: Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias & delectationes.

* lib 1.c. 43. in pr. tom.1.

SED CONTRA est, quod Isid. † dicit in lib. Etymol. quod *temperantia est, qua libido concupiscentiaque refrænatur.*

† q.123. a.1.& 2. a.q.136. art.1.

CONCLUSIO.

*Temperantia circa concupiscentias & delectationes bonorum sensibilium, & circa tristitias ex absentia ejusmodi bonorum orientes, ut earum moderatrix versatur.*

* 1.2.q. 23.art.2.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est [q.123. a.1.& 2.& q.136.a.1.] † ad virtutem moralem pertinet conservatio boni rationis contra passiones rationi repugnantes. Motus autem passionum animæ est duplex, ut suprà dictum est [1.2.q.23.a.2.] * cum de passionibus ageretur: unus quidem secundum quod appetitus sensitivus prosequitur sensibilia & corporalia bona; alius autem secundum quod refugit sensibilia, & corporalia mala. Primus autem motus appetitus sensitivi præcipuè repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona sensibilia & corporalia secundum suam speciem considerata non repugnant rationi, sed magis serviunt ei, sicut instrumenta, quibus ratio utitur ad consecutionem proprii finis. Repugnant autem ei præcipuè secundum quod appetitus sensitivus in ea tendit, non secundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet propriè hujusmodi passiones moderari, quæ important prosecutionem boni. Motus autem appetitus sensitivi refugientis mala sensibilia, præcipuè contrariatur rationi, non quidem secundum suam immoderantiam, sed maximè secundum suum discessum, prout scilicet aliquis refugiendo mala sensibilia & corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per consequens discedit ab ipso bono rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet, in hujusmodi discessu firmitatem præstare in bono rationis. Sicut ergo virtus fortitudinis, de cujus ratione est firmitatem præstare, præcipuè consistit circa passionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, scilicet circa timorem: ex consequenti autem circa audaciam quæ aggreditur terribilia sub spe alicujus boni; ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quandam, præcipuè consistit circa passiones tendentes in bona sensibilia, scilicet circa concupiscentiam, & delectationem; ex consequenti autem circa tristitias, quæ contingunt ex absentia talium delectationum. Nam sicut audacia præsupponit terribilia; ita etiam tristitia talis provenit ex absentia prædictarum delectationum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est [1.2. q.23. a.1. & 2.] * cum de passionibus ageretur, passiones quæ pertinent ad fugam mali, præsupponunt passiones quæ pertinent ad prosecutionem boni: Et passiones irascibilis, præsupponunt passiones concupiscibilis. Et sic, dum temperantia directè modificat passiones concupiscibilis tendentes in bonum, per quandam consequentiam modificat omnes alias passiones inquantum ad moderantiam priorum passionum, sequitur moderantia posteriorum. Qui enim non immoderatè concupiscit: consequens est, ut moderatè speret, & moderatè de absentia concupiscibilium tristetur.

* 1.2.q. 23.ar.1. & 2.

Ad secundum dicendum, quòd concupiscentia importat impetum quendam appetitus in delectabile, qui indiget refrænatione, quod pertinet ad temperantiam. Sed timor importat retractionem quandã animi ab aliquibus malis, contra quod indiget homo animi firmitate, quam præstat fortitudo. Et ideo temperantia propriè est circa concupiscentias, fortitudo circa timores.

Ad tertium dicendum, quòd exteriores actus procedunt ab interioribus animæ passionibus: Et ideo moderatio eorum dependet à moderatione interiorum passionum.

## Articulus IV.

*Utrum temperantia sit solum circa concupiscentias & delectationes tactus.*

1.p.q.59. a.4. ad 3. Et 1.2. q.61. a.1. co. & 3. d.33. q.2. ar.2. q.1. Et 4. d.49. q.3. ar.5. q.1. co. Et ad. q.1. ar.12. ad 13. * C.19. circa pr. tom.1. * lib.4. c.3. circa princ. tom.5.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd temperantia non solum sit circa concupiscentias & delectationes tactus. Dicit enim Aug. in lib. de Morib. Eccl. (cap. 19.) * quod *munus temperantiæ est in coercendis sedandisque cupiditatibus quibus inhiamus in ea quæ nos avertunt à legibus Dei, & à fructu bonitatis ejus.* Et post pauca subdit; quod *officium temperantiæ est contemnere omnes corporales illecebras, laudémque popularem.* Sed non solum cupiditates delectationum tactus avertunt nos à legibus Dei, sed etiam concupiscentiæ delectationum aliorum sensuum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales; & similiter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanæ gloriæ. Vnde dicitur primæ ad Timoth. ult. quod *radix omnium malorum est cupiditas.* Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

¶ 2. Præterea, Philos. dicit in 4. Eth. * quod *ille, qui est parvis dignus, & his dignificat seipsum, est temperatus, non autem magnanimus*: Sed honores parvi, vel magni, de quibus ibi loquitur non sunt delectabiles secundum tactum, sed secundum apprehensionem animalem: Ergo temperantia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

¶ 3. Præterea, Ea quæ sunt unius generis videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicujus virtutis; sed omnes delectationes sensuum videntur esse unius generis: Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ.

* 1.2. q. 31. a.5.

¶ 4. Præterea, Delectationes spirituales sunt majores quàm corporales, ut suprà habitum est (1.2. qu. 31. art. 5.)* cum de passionibus ageretur: sed quandoque propter concupiscentias delectationum spiritualium aliqui discedunt à legibus Dei, & à statu virtutis, sicut propter curiositatem scientiæ. Vnde & primò homini diabolus scientiam promisit, Genes. 3. dicens. *Eritis sicut dij, scientes bonum & malum*: Ergo non solum temperantia est circa delectationes tactus.

¶ 5. Præterea, Si delectationes tactus essent propria materia temperantiæ, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia esset. Non autem est circa omnes, putà, circa eas quæ sunt in ludis; Ergo delectationes tactus non sunt propria materia temperantiæ.

* lib. 3. cap. 10. tom. 5.

Sed contra est, quod Phil. dicit in 3. Ethic. * quod *temperantia propriè est circa concupiscentias, & delectationes tactus.*

Conclusio.

*Temperantia, cùm circa concupiscentias maximarum delectationum sit, oportet ipsam circa ciborum & potuum ac venereorum delectationes versari.*

* A. præ.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 3.)* ita est temperantia circa concupiscentias & delectationes, sicut fortitudo est circa timores & audacias. Fortitudo autem est circa timores & audacias respectu maximorum malorum, quibus ipsa natura extinguitur, quæ sunt pericula mortis: Vnde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem tantò aliquæ delectationes sunt vehementiores, quantò consequuntur operationes magis naturales. Maximè autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum & potum, & natura speciei per conjunctionẽ maris & fœminæ. Et ideo circa delectationes ciborum & potuum, & circa delectationes venereorum, est propriè temperantia. Hujusmodi autem delectationes consequuntur sensum tactus. Vnde relinquitur quòd temperantia sit circa delectationes tactus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aug. ibi videtur accipere temperantiam non secundum quod est specialis virtus habens determinatam materiam, sed secundum quod ad eam pertinet moderatio rationis in quacunque materia, quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamvis etiam dici possit, quod ille qui potest refrænare maximas delectationes, multo etiam magis potest refrænare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem, & propriè pertinet moderari concupiscentias delectationum tactus; secundariò autem alias concupiscentias.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum, dum scilicet aliquis tendit in aliqua sibi commensurata; non autem prout refertur ad moderationem affectionum animæ, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

Ad tertium dicendum, quòd delectationes aliorum sensuum aliter se habent in hominibus, & aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis sensibus non causantur delectationes, nisi in ordine ad sensibilia tactus: sicut leo delectatur videns cervum vel audiens vocem ejus, propter cibum. Homo autem delectatur secundum alios sensus, non solum propter hoc, sed etiam propter convenientiam sensibilium. Et sic, circa delectationes aliorum sensuum, inquantum referuntur ad delectationes tactus, est temperantia, non principaliter, sed ex consequenti. Inquantum autem sensibilia aliorum sensuum sunt delectabilia, propter sui convenientiam (sicut cum delectatur homo in sono bene harmonizato:) ista delectatio non pertinet ad conservationem naturæ. Vnde non habent hujusmodi passiones illam principalitatem, ut circa eas antonomasticè temperantia dicatur.

Ad quartum dicendum, quòd delectationes spirituales etsi secundum suam naturam sint majores delectationibus corporalibus, tamen non ita percipiuntur sensu: & per consequens non ita vehementer afficiunt appetitum sensitivum, contra cujus impetum bonum rationis conservatur per moralem virtutem. Vel dicendum, quòd delectationes spirituales, per se loquendo, sunt secundum rationem: Vnde non sunt refrænandæ nisi per accidens inquantum scilicet una delectatio spiritualis retrahit ab alia potiori & magis debita.

Ad quintum dicendum, quod non omnes delectationes tactus pertinent ad naturæ conservationem: & ideo non oportet quòd circa omnes delectationes tactus sit temperantia.

## Articulus V.

*Utrum circa proprias delectationes gustus sit temperantia.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd circa proprias delectationes gustus sit temperantia. Delectationes enim gustus sunt in cibis & potibus, qui magis sunt necessarij ad hominis vitam, quàm delectationes venereorum, quæ pertinent ad tactum: sed secundum prædicta, * temperantia est circa delectationes eorum, quæ sunt necessaria ad vitam hominis. Ergo temperantia est magis circa proprias delectationes gustus, quam circa proprias delectationes tactus. 3. Ethic. lect. 19. co. 3. * a. 3. & 4. præ.

¶ 2. Præterea, Temperantia est circa passiones magis quam circa res ipsas: sed sicut dicitur in 2. de anima (text. 28.)* *tactus videtur esse sensus alimenti, quantum ad ipsam substantiam alimenti*: Sapor autem, qui est propriè objectum gustus, est sicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis est circa gustum, quàm circa tactum. * lib. 2. text. 28. tom. 2.

¶ 3. Præterea, Sicut dicitur in 7. Eth. * *circa eadem sunt temperantia & intemperantia, continentia & incontinentia, perseverantia & mollities*, ad quam pertinent deliciæ: sed ad delicias videtur pertinere delectatio quæ inest saporibus, qui pertineat ad gustum. Ergo temperantia est circa delectationes proprias gustus. * lib. 7. c. 4. 5. 6. & 7. & lib. 3. c. 10. à med. to. 5.

Sed contra est, quod Philosophus dicit (3. Eth.) † quod *temperantia & intemperantia videntur gustu parum vel nihil uti.* † lib. 3. Eth. cap. 10. à med. tom. 5.

Conclusio.

*Temperantia magis est circa delectationes gustus, quam circa delectationes aliorum sensuum.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (a. 4.)* temperantia consistit circa præcipuas delectationes: quæ maximè pertinent ad conservationem humanæ vitæ vel in specie, vel in individuo, in quibus consideratur aliquid principaliter, & aliquid secundariò. Principaliter quidem, ipse usus necessariorum; putà vel fœminæ; quæ est necessaria ad conservationem speciei; vel cibi & potus, quæ sunt necessaria ad conservationem individui: Et ipse usus horum necessariorum habet quandam essentialem delectationem adjunctam. Secundariò autem consideratur circa utrumque usum aliquid quod facit ad hoc quod usus sit magis delectabilis; sicut pulchritudo & ornatus fœminæ; & sapor delectabilis in cibo, & etiam odor. Et ideo principaliter temperantia est circa delectationem tactus, quæ per se consequitur ipsum usum necessariarum rerum, quarum omnis usus est in tangendo. Circa delectationes autem gustus, vel olfactus, vel visus, est temperantia & intemperantia; secundariò, inquantum sensibilia horum sensuum conferunt ad delectabilem usum rerum necessariarum quæ pertinent ad tactum. Quia tamen gustus propinquior est tactui quam alij sensus, ideo temperantia magis est circa gustum quàm circa alios sensus. * Art. præ.

Ad primum ergo dicendum, quòd etiam ipse usus ciborum & delectatio essentialiter ipsum consequens ad tactum pertinent. Vnde Phil. dicit in 2. de anima (ut sup.)† quod *tactus est sensus alimenti*: Nutrimur enim calido & frigido, humido & sicco. Sed ad gustum pertinet discretio saporum; qui conferunt ad delectationem alimenti, inquantum sunt signa convenientis nutrimenti. † lib. 2. text. 28.

Ad secundum dicendum, quòd delectatio saporis est quasi superveniens: sed delectatio tactus per se consequitur usum cibi & potus.

Ad tertium dicendum, quòd deliciæ principaliter quidem consistunt in ipsa substantia alimenti, sed secundariò in exquisito sapore & præparatione ciborum.

## Articulus VI.

*Utrum regula temperantiæ sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod regula temperantiæ non sit sumenda secundum necessitatem præsentis vitæ. Superius enim non regulatur ab inferiori: sed temperantia cùm sit virtus animæ, est superior quam necessitas corporalis: Ergo regula temperantiæ non debet sumi secundum necessitatem corporalem. Inf. q. 142. a. 1. co. Et q. 146. a. 1. co. & 4. d. 3. q. 1. a. 1. & q. 149. a. 1. ad 2.

¶ 2. Præterea, Quicunque excedit regulam, peccat: si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicunque aliqua delectatione uteretur supra necessitatem naturæ (quæ valde modicis contenta est) peccaret contra temperantiam: quod videtur esse inconveniens.

¶ 3. Præterea, Nullus attingens regulam peccat. Si ergo necessitas corporalis esset regula temperantiæ, quicunque uteretur aliqua

qua delectatione propter necessitatem corporalem, putà propter sanitatem, esset immunis à peccato. Hoc autem videtur esse falsum: Ergo necessitas corporalis non est regula temperantiæ.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit in lib. * de moribus Eccl. (cap. 21.) *Habet vir temperans in rebus hujus vitæ regulam utroque testamento firmatam, ut eorum nihil diligat, nihil per se appetendum putet, sed ad vitæ hujus atque officiorum necessitatem, quantum satis est, usurpet utentis modestia, non amantis affectu.*

* cap. 21. à princ. tom. 1.

CONCLUSIO.

*Regula temperantiæ secundum præsentis vitæ necessitatem sumenda est.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex * suprà dictis patet, bonum virtutis moralis præcipuè consistit in ordine rationis: Nam *bonum hominis est secundum rationem esse*, ut † Dionys. dicit 4. cap. de Div. nom. Præcipuus autem ordo rationis consistit in hoc, quod aliqua in finem ordinat; & in hoc ordine maximè consistit bonum rationis. Nam bonum habet rationem finis, & ipse finis est regula eorum quæ sunt ad finem. Omnia autem delectabilia quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitæ necessitatem sicut ad finem. Et ideo temperantia accipit necessitatem hujus vitæ sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantum eis utatur, quantum necessitas hujus vitæ requirit.

* 1. 2. hom. 1. 1. q. & q. 123. art. 1. † c. 4. p. 4. non multum à fin.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut * dictum est, necessitas hujus vitæ habet rationem regulæ inquantum est finis. Considerandum est autem quod quandoque aliud est *finis operantis*, & aliud *finis operis*. Sicut patet quod ædificationis finis est domus: sed ædificatoris quandoque est lucrum: sic ergo temperantiæ ipsius finis & regula est beatitudo. Sed ejus rei, qua utitur, & finis & regula est necessitas humanæ vitæ, infra quam est in quod in usum vitæ venit.

* In corp. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd necessitas humanæ vitæ potest attendi dupliciter. Uno modo, secundum quod dicitur *necessarium* illud, sine quo res nullo modo potest esse, sicut cibus est necessarius animali. Alio modo, secundum quod dicitur *necessarium* illud, sine quo res non potest convenienter esse. Temperantia autem non solum attendit primam necessitatem, sed etiam secundam. Unde Phil. dicit in 3. Eth. * quod *temperatus appetit delectabilia propter sanitatem, vel propter bonam habitudinem*; Alia verò quæ ad hoc non sunt necessaria, possunt dupliciter se habere. Quædam enim sunt impedimenta sanitatis vel bonæ habitudinis, & his temperatus nullo modo utitur. Hoc enim esset peccatum contra temperantiam. Quædam verò sunt quæ non sunt his impedimenta, & his moderatè utitur pro loco, & tempore, & congruentia eorum quibus convivit. Et ideo ibidem † Phil. dicit, quod etiam *temperatus appetit talia delectabilia*, quæ scilicet non sunt necessaria ad sanitatem, vel ad bonam habitudinem, *non impedimenta his existentia*.

* lib. 3. c. 11 ad fin. tom. 5. † lib. 3. Eth. c. 11. non procul à fine. tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut dictum est temperantia respicit necessitatem quantum ad convenientiam vitæ, quæ quidem attenditur non solum secundum convenientiam corporis, sed etiam secundum convenientiam exteriorum rerum, putà divitiarum & officiorum, & multò magis secundum convenientiam honestatis. Et ideo † Phil. ibidem subdit, quod *in delectabilibus, quibus temperatus, utitur non solum considerat ut non sint impeditiva sanitatis & bonæ habitudinis corporalis, sed etiam ut non sint præter bonum*, id est contra honestatem, & quod non sint supra substantiam, id est, supra facultatem divitiarum. Et * Aug. dicit in lib. de moribus Ecclesiæ (cap. 21.) quod *temperans respicit non solum necessitatem hujus vitæ, sed etiam officiorum*.

* In corp. art. † l. 3. c. 11. c. 5. * cap. 21. circa fin. tom. 1. 1. 2. q. 71. & q. 66. art. & 4. co. 2. d. 33. q. 2. art. 1. & vir. q. 1. art. 12. ad 24. 25. & 26. & q. 5. art. 1.

ARTICULUS VII.

*Utrum temperantia sit virtus Cardinalis.*

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod temperantia non sit virtus Cardinalis. Bonum enim virtutis moralis à ratione dependet: sed temperantia est circa ea quæ magis distant à ratione, scilicet; circa delectationes, quæ sunt nobis & brutis communes, ut dicitur in 3. Eth. (cap. 13. vel 19.) † Ergo temperantia, non videtur esse principalis virtus.

† lib. 3. c. 10 à med. tom 5.

¶ 2. Præterea, Quantò aliquid est magis impetuosum, tanto difficilius videtur esse ad refrænandum: sed ira, quam refrænat mansuetudo, videtur esse impetuosior quàm concupiscentia quam refrænat temperantia. Dicitur enim Prov. 27. *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor: & impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Ergo mansuetudo est principalior virtus quam temperantia.

¶ 3. Præterea, Spes est principalior motus animæ, quam desiderium & concupiscentia, ut * suprà habitum est (1. 2. qu. 25. art. 4.) Sed humilitas refrænat præsumptionem immoderatæ spei: Ergo humilitas videtur esse principalior virtus, quam temperantia, quæ refrænat concupiscentiam.

* 1. 2. q. 25 art. 4.

SED CONTRA est, quod † Gregor. in 2. Moralium ponit temperantiam inter virtutes principales.

† l. 2. c. 36. ante med.

CONCLUSIO.

*Temperantia est virtus Cardinalis, quod moderatio, quæ est omnium virtutum communis, in temperantia maximam mereatur laudem.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * suprà dictum est (qu. 123. art. 11. & in 1. 2. qu. 61. art. 3.) virtus *principalis* seu *Cardinalis* dicitur, quæ principalius laudatur ex aliquo eorum quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis: moderatio autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipuè laudabilis est in delectationibus tactus, circa quas est temperantia, tum quia tales delectationes sunt magis nobis naturales, & ideo difficilius est ab eis abstinere & concupiscentias earum refrænare: tum etiam quia earum objecta magis sunt necessaria præsenti vitæ, ut ex dictis * patet (a. 2.) Et ideo temperantia ponitur virtus *principalis* seu *Cardinalis*.

* q. 123. ar. 11. & prima secundæ q. 61. a. 3. * Art. 4. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd tantò major ostenditur agentis virtus, quantò in ea quæ sunt magis distantia, potest suam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipso ostenditur major virtus rationis, quod potest etiam concupiscentias & delectationes maximè distantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd impetus iræ causatur ex quodam accidente, putà ex aliqua læsione contristante: Et ideo cito transit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus, concupiscentiæ delectabilium tactus procedit ex causa naturali; unde est diuturnior & communior. Et ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipsum refrænare.

AD TERTIUM dicendum, quòd ea quorum est spes, sunt altiora his quorum est concupiscentia: Et propter hoc, spes ponitur passio principalis in irascibili. Sed ea quorum est concupiscentia & delectatio tactus, vehementius movent appetitum, quia sunt magis naturalia. Et ideo temperantia quæ in his modum statuit, est virtus principalis.

ARTICULUS VIII.

*Utrum temperantia sit maxima virtutum.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quòd temperantia sit maxima virtutum. Dicit enim Ambros. in 1. de * Offic. (cap. 43.) quod *in temperantia maximè honesti cura, decoris consideratio spectatur & quæritur*: Sed virtus laudabilis est, inquantum est honesta & decora: Ergo temperantia est maxima virtutum.

* lib. 1. c. 43 in pr. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Majoris est virtutis operari id quod est difficilius; sed difficilius est refrænare concupiscentias & delectationes tactus, quam rectificare actiones exteriores, quorum primum pertinet ad temperantiam, secundum ad justitiam: Ergo temperantia est major virtus, quam justitia.

¶ 3. Præterea, Quantò aliquid est communius, tanto magis necessarium videtur esse & melius: sed fortitudo est circa pericula mortis, quæ rarius accidunt quam delectabilia tactus, quæ quotidie occurrunt: & sic usus temperantiæ est communior, quam fortitudinis: Ergo temperantia est nobilior virtus quam fortitudo.

SED CONTRA est, quod † Philos. dicit in 1. Rhetoric. (cap. 8.) quòd *maximè virtutes sunt, quæ aliis maximè sunt utiles. Et propter hoc fortes & justos maximè honoramus.*

† l. 1. c. 9. non multum à princip. tom. 6.

CONCLUSIO.

*Temperantia, inter morales virtutes non est excellentissima, sed ea præstantiores sunt justitia & fortitudo.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * Philos. dicit in 1. Eth. (cap. 2.) *bonum multitudinis divinius est quam bonum unius*. Et ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tantò melior est. Justitia autem & fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia: quia justitia consistit in communicationibus quæ sunt ad alterum. Fortitudo autem in periculis bellorum, quæ sustinentur pro salute communi: Temperantia autem moderatur solum concupiscentias & delectationes eorum quæ pertinent ad ipsum hominem. Unde manifestum est quod justitia & fortitudo sunt excellentiores virtutes quam temperantia, quibus prudentia & virtutes Theologicæ sunt potiores.

* l. 1. c. 2. circa fin. tom. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd honestas & decor maximè attribuuntur temperantiæ non propter principalitatem proprii boni, sed propter turpitudinem contrarii mali à quo retrahit; inquantum scilicet moderatur delectationes, quæ sunt nobis & brutis communes.

AD SECUNDUM dicendum, quòd cum virtus sit *circa difficile bonum*, dignitas virtutis magis attenditur secundum rationem boni in quo excedit justitia, quam secundum rationem *difficilis*, in quo excedit temperantia.

AD TERTIUM dicendum, quòd illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quam illa quæ consideratur secundum quod aliquid frequenter occurrit; in quarum prima, excedit fortitudo; in secunda, temperantia. Unde simpliciter fortitudo est potior; licet quo ad aliquid possit dici temperantia potior non solum fortitudine, sed etiam justitia.

QUÆSTIO CXLII.

*De vitiis quæ adversantur temperantiæ, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est de vitiis oppositis temperantiæ. ¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum insensibilitas sit peccatum.

¶ Secundò, utrum intemperantia sit vitium puerile.

¶ Tertiò, de comparatione intemperantiæ ad timiditatem.

¶ Quartò, utrum vitium intemperantiæ sit maximè opprobriosum.

QUÆSTIONIS CXLII.

De vitiis temperantiæ oppositis.

Quadrifariam distributæ,

AXIOMA.

*Insensibilitas, seu sensus vacuitas, qua corporis delectationes ad naturæ conservationem divinitus ordinatæ, contra rationem prætermittuntur,* 1 *est vitium temperantiæ secundum defectum oppositum; Intemperantia verò qua quis immoderatè voluptates corporis persequitur, alterum*

*( exuperantia videlicet) extremum tenet, quæ & mul-*
3 *tis de causis est timiditate 1 deterior, & inter vitia hu-*
4 *mana maxime est, probr sa, quod per eam intemperans*
*ab hominis excellentia & dignitate recedens, ad vilem*
2 *& abjectam pecudum conditionem sese dimittat. 2 Ob*
*id autem hoc vitium puerile vulgo appellatur, quod con-*
*cupiscentia, quæ in eo dominatum obtinet, maximam*
*cum puero similitudinem habeat.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum insensibilitas sit vitium.*

*2 Eth l. 8. cor. 5. & l. 3. lect. 21. co. 1.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod insensibilitas non sit vitium. Dicuntur enim *insensibiles*, qui deficiunt circa delectationes tactus. Sed in his penitus deficere, videtur esse laudabile & virtuosum: dicitur enim Daniel. 10. *In diebus illis ego Daniel, lugebam trium hebdomadarum tempus, panem desiderabilem non comedi, & caro & vinum non introierunt in os meum, sed neque unguento unctus sum.* Ergo insensibilitas non est peccatum.

*† c. 4. p. 4. non multum procul à fin.*

§ 2. Præterea, *Bonum hominis est secundum rationem esse*, secundum † Dionys. cap. 4. de div. nom. Sed abstinere ab omnibus delectabilibus tactus, maximè promovet hominem in bono rationis. Dicitur enim Daniel. 1. quod *pueris qui utebantur leguminibus, dedit Deus scientiam & disciplinam in omni libro & sapientia.* Ergo insensibilitas quæ universaliter repellit hujusmodi delectationes, non est vitiosa.

** lib. 2. c. ult. to. 5.*

§ 3. Præterea, Illud per quod maximè receditur à peccato non videtur esse vitiosum. Sed hoc est potissimum remedium abstinendi à peccato, quod aliquis fugiat delectationes, quod pertinet ad insensibilitatem. Dicit enim Phil. in 2. * Eth. quod *abjicientes delectationem minus peccamus.* Ergo insensibilitas non est aliquid vitiosum.

*† l. 2. c. 7. & 3. c. 11. tom. 6.*

SED CONTRA, Nihil opponitur virtuti nisi vitium: sed insensibilitas virtuti temperantiæ opponitur, ut patet per † Philos. in 2. & 3. Eth. Ergo insensibilitas est vitium.

CONCLUSIO.

*Insensibilitas, qua quis adeo delectationem refugit, ut illius fugienda causa, prætermittat id, quod ad naturæ conservationem est necessarium, vitium est.*

RESPONDEO dicendum, quòd omne illud, quod contrariatur ordini naturali, est vitiosum. Natura autem delectationem apposuit operationibus necessariis ad vitam hominis: & ideo naturalis ordo requirit, ut homo in tantum hujusmodi delectationibus utatur, quantum necessarium est saluti humanæ, vel quantum ad conservationem individui, vel quantum ad conservationem speciei. Si quis ergo intantum delectationem refugeret, quod prætermitteret ea quæ sunt necessaria ad conservationem naturæ: peccaret quasi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium insensibilitatis. Sciendum tamen, quod ab hujusmodi delectationibus consequentibus hujusmodi operationes, quandoque laudabile vel etiam necessarium est abstinere, propter aliquem finem, sicut propter sanitatem corporalem aliqui abstinent à quibusdam delectationibus ciborum, potuum, & venereorum. Et etiam propter alicujus officij executionem, sicut athletas & milites necesse est à multis delectationibus abstinere ut officium proprium exequantur. Et similiter pœnitentes ad recuperandam animæ sanitatem, abstinentia delectabilium quasi quadam diæta utuntur. Et homines volentes contemplationi & rebus divinis vacare, oportet quod se magis à carnalibus desideriis abstrahant, nec aliquid prædictorum ad insensibilitatis vitium pertinet, quia sunt secundum rationem rectam.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Daniel illa abstinentia à delectabilibus utebatur, non quasi propter se abhorrens delectationes, ut secundum se malas; sed propter aliquem finem laudabilem, ut scilicet idoneum se ad altitudinem contemplationis redderet, abstinendo scilicet à corporalibus delectationibus; Unde & statim ibi subditur de revelatione facta.

*† qu. 85. art. 3.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd quia ratione homo uti non potest sine sensitivis potentiis, quæ indigent organo corporali, ut in primò † habitum est ( quæst. 84. art. 8. ) necesse est quod homo sustentet corpus ad hoc quod ratione utatur: Sustentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non potest esse bonum rationis in homine si abstineat ab omnibus delectationibus. Secundum tamen quod homo in exequendo actum rationis plus vel minus indiget corporali virtute, secundum hoc plus vel minus necesse habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines qui hoc officium assumpserunt ut contemplationi vacent, & bonum spirituale; quasi quadam spirituali propagatione in alios transmittant; à multis delectabilibus laudabiliter abstinent, à quibus illi quibus ex officio competit operibus corporalibus & generationi carnali vacare, laudabiliter non abstinent.

*2. Eth. lect. ult. co. 3. Mat 18. super illud. Quicunque ergo humiliaverit se sicut, &c. tom. 9.*

AD TERTIUM dicendum, quòd delectatio fugienda est ad vitandum peccatum, non totaliter, sed ut ultra non quæratur, quam necessitas requirat.

ARTICULUS II.

*Utrum intemperantia sit puerile peccatum.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd intemperantia non sit puerile peccatum. Quia super illud Matth. 18. *Nisi conversi fueritis & efficiamini sicut parvuli*, &c. dicit Hieron. quod *parvulus non perseverat in iracundia, læsus non meminit, videns pulchram mulierem, non delectatur*; quod contrariatur intemperantiæ.* Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

** l. 3. c. 11. t. 5.*

§ 2. Præterea, Pueri non habent nisi concupiscentias naturales: sed *circa naturales concupiscentias parum aliqui peccant per intemperantiam*, ut Phil. dicit in 3. Eth. * Ergo intemperantia non est peccatum puerile.

** lib. 3. c. ult. in medi 5.*

§ 3. Præterea, Pueri sunt fovendi & nutriendi, sed concupiscentia & delectatio circa quæ est intemperantia, est semper diminuenda & extirpanda, secundum illud ad Coloss. 3. *Mortificate membra vestra super terram, quæ sunt concupiscentia*, &c. Ergo intemperantia non est puerile peccatum.

** lib 3. c. ult. 20. 5.*

SED CONTRA est, quod * Phil. dicit in 3. Eth. quod *nomen intemperantiæ ferimus ad puerilia peccata.*

CONCLUSIO.

*Intemperantia, puerile peccatum à Philosopho vocatur, non quod istud vitium puerorum sit proprium: sed quod cum pueri conditionibus magnam habeat similitudinem.*

** lib. 1. in c. de temperantia aliquantulum à princ.*

*† l. 7. c. 6. circa pr. tom. 5.*

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid dicitur esse *puerile* dupliciter. Uno modo, quia convenit pueris. Et sic Philosophus non intendit dicere quod peccatum intemperantiæ sit *puerile*. Alio modo, secundum quandam similitudinem. Et hoc modo peccata intemperantiæ *puerilia* dicuntur. Peccatum enim intemperantiæ est peccatum superfluæ concupiscentiæ, quæ assimilatur puero quo ad tria. Primò quidem, quantum ad id quod utrumque appetit. Sicut enim puer, ita concupiscentia appetit aliquid turpe. Cujus ratio est, quia *pulchrum* in rebus humanis attenditur prout aliquid est ordinatum secundum rationem: Unde * Tullius dicit in 1. de offic. quòd *pulchrum est, quod consentaneum est hominis excellentiæ in eo, in quo natura ejus à reliquis animantibus differt.* Puer autem non attendit ad ordinem rationis. Et similiter *concupiscentia non audit rationem*, ut dicitur in 7. † Eth. Secundò, conveniunt quantum ad eventum. Puer enim si suæ voluntati dimittatur crescit in propria voluntate. Unde Eccles. 30. dicitur, *Equus indomitus evadit durus; & filius remissus evadit præceps.* Ita etiam & concupiscentia, si ei satisfiat, majus robur accipit. Unde Aug. dicit in 8. Conf. *Dum servitur libidini, facta est consuetudo: Et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.* Tertiò, quantum ad remedium quod utrique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quod coërcetur. Unde dicitur Proverb. 23. *Noli subtrahere à puero disciplinam. Tu virga percuties eum, & animam ejus de inferno liberabis.* Et similiter dum concupiscentiæ resistitur, reducitur ad debitum honestatis modum. Et hoc est quod Aug. † dicit in 6. Musicæ ( cap. 11. ) quod *mente in spiritualia suspensa atque ibi fixa & manente, consuetudinis* ( scilicet carnalis concupiscentiæ ) *impetus frangitur, & paulatim repressus extinguitur. Major enim erat cum eum sequeremur; non omnino nullus: sed certe minor; cùm frenamus.* Et ideo † Phil. dicit in 3. in lib. 3. Eth. quod *quemadmodum puerum oportet secundum præceptum pædagogi vivere; sic & concupiscibile consonare rationi.*

*† lib. 6. Musicæ c. 11. circa fi. to. 1.*

*† lib. 3 c. ult. circa fi. tom. 5.*

** c. ri*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundum illum modum; quo *puerile* dicitur id quod in pueris invenitur: Sic autem non dicitur peccatum intemperantiæ *puerile*, sed secundum similitudinem, ut * dictum est.

*† lib. 3 c. 11. 20. 5.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd concupiscentia aliqua potest dici *naturalis* dupliciter. Uno modo secundum genus suum. Et sic temperantia & intemperantia sunt circa concupiscentias naturales. Sunt enim circa concupiscentias ciborum & venereorum, quæ ordinatur ad conservationem naturæ: Alio modo potest dici concupiscentia *naturalis*, quantum ad speciem ejus quod natura ad sui conservationem requirit. Et sic non multum contingit peccare circa naturales concupiscentias. Natura enim non requirit nisi id per quod subvenitur necessitati naturæ, in cujus desiderio non contingit esse peccatum, nisi solum secundum quantitatis excessum. Et secundum hoc, solum peccatur circa naturalem concupiscentiam, ut † Philosoph. dicit in 3. Ethic. ( ubi sup. ) Alia vero circa quæ plurimum peccatur, sunt quædam concupiscentiæ incitamenta, quæ hominum curiositas adinvenit, sicut curiosè præparati cibi, & mulieres ornatæ. Et quamvis ista non multum requirant pueris nihilominus tamen intemperantia dicitur *puerile* peccatum ratione jam dicta. †

** In corp. art.*

AD TERTIUM dicendum, quòd id quod ad naturam pertinet, in pueris est augmentandum & fovendum: Quod autem pertinet ad defectum rationis, in eis non est fovendum, sed emendandum, * ut dictum est.

** In cor. art.*

ARTICULUS III.

*Utrum timiditas sit majus vitium quam intemperantia.*

*3. Eth lect. 2. cor. 1.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd timiditas sit majus vitium quam intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur, quod opponitur bono virtutis, sed timiditas opponitur fortitudini, quæ est nobilior virtus quam temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex † supra dictis patet ( qu. 141. art. 8. ) Ergo timiditas est majus vitium quam intemperantia.

*† q. præc. ar. 8. ad ... & simul a. 2. habet q.*

** l. 7. c. 7. a me. eiq.*

*† l. 2. c. 3. ad fi. t. 5.*

§ 2. Præterea, Quantò aliquis deficit in eo quod difficilius vincitur, tantò minus vituperatur. Unde * Phil. dicit in 7. Eth. quod *si quis à fortibus & superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, non est admirabile, sed condonabile.* Sed difficilius videtur vincere delectationes quam alias passiones. Unde in 2. † Ethicor. dicitur, quod *difficilius est contra voluptatem pugnare*, quam

*quam contra iram*; quæ videtur esse fortior quam timor. Ergo intemperantia quæ vincitur à delectatione, minus peccatum est, quam timiditas, quæ vincitur à timore.

¶ 3. Præterea, De ratione peccati est quod sit voluntarium, sed timiditas est magis voluntaria quam intemperantia. Nullus enim concupiscit intemperatus esse. Aliqui tamen concupiscunt fugere pericula mortis quod pertinet ad timiditatem: Ergo timiditas est peccatum gravius, quam intemperantia.

*lib. 3. c. 12. circa pr. tom. 5.* Sed contra est, quòd Philosophus dicit in 3. † Eth. quod *intemperantia magis assimulatur voluntario, quam timiditas*: Ergo plus habet de ratione peccati.

CONCLUSIO.

*Intemperantia, est simpliciter majus peccatum, quam timiditas.*

Respondeo dicendum, quod unum vitium potest alteri comparari dupliciter. Uno modo, ex parte ipsius materiæ, vel objecti. Alio modo ex parte ipsius hominis peccantis. Et utroque modo intemperantia est gravius vitium quam timiditas. Primò namque ex parte materiæ. Nam timiditas refugit pericula mortis; ad quæ vitanda inducit maximè necessitas conservandæ vitæ. Intemperantia autem est circa delectationes; quarum appetitus non est adeo necessarius ad vitæ conservationem: quia ut dictum † est (art. 2. ad 2.) intemperantia magis est circa quasdam appositas delectationes seu concupiscentias, quam circa concupiscentias, seu delectationes naturales. *† Art. præc. ad 2.* Quantò autem illud quod commovet ad peccandum, videtur magis esse necessarium, tanto peccatum levius est. Et ideo intemperantia est gravius vitium quam timiditas ex parte objecti sive materiæ moventis: Similiter etiam ex parte ipsius hominis peccantis. Et hoc triplici ratione. *Primò* quidem, quia quantò ille qui peccat, magis est compos suæ mentis, tantò gravius peccat. Unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem & tristitiæ graves, & maximè in periculis mortis, stupefaciunt mentem hominis; quod non facit delectatio, quæ movet ad intemperantiam. *Secundò*, quia quanto aliquod peccatum est magis voluntarium, tanto est gravius. Intemperantia autem plus habet de voluntario quam timiditas. Et hoc duplici ratione Uno modo, quia ea quæ per timorem fiunt, principium habent ab exteriori impellente. Unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mista, ut dicitur in 3. * Ethicor. ** lib. 3. c. 1. tom. 5.* Ea autem quæ per delectationem fiunt; sunt simpliciter voluntaria. Alio modo quia ea quæ sunt intemperati, sunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in universali: Nullus enim vellet intemperatus esse: Allicitur tamen homo à singularibus delectabilibus quæ intemperatum faciunt hominem. Propter quod ad vitandum intemperantiam, maximum remedium est, ut non immoretur homo circa singularium considerationem. Sed in his quæ pertinent ad timiditatem, est è converso. Nam singularia quæ imminent, sunt minus voluntaria, ut abjicere clypeum, & alia hujusmodi: Sed ipsum commune est magis voluntarium, putà fugiendo salvari. Hoc autem est simpliciter magis voluntarium, quod est magis voluntarium in singularibus; in quibus est actus. Et ideo intemperantia cùm sit simpliciter magis voluntarium quam timiditas, est majus vitium. *Tertiò*, quia contra intemperantiam potest magis de facili remedium adhiberi quam contrà timiditatem; eo quod delectationes ciborum & venereorum, circa quas est intemperantia, per totam vitam occurrunt, & sine periculo potest homo circa ea exercitari ad hoc quod sit temperatus. Sed pericula mortis, rarius occurrunt, & periculosius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo intemperantia est simpliciter majus peccatum, quam timiditas.

Ad primum ergo dicendum, quòd excellentia fortitudinis suprà temperantiam potest considerari dupliciter. Uno modo ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni; quia scilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quam temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quandam excellentiam suprà intemperantiam, inquantum scilicet per timiditatem aliqui desistunt à defensione boni communis. Alio modo ex parte difficultatis, inquantum scilicet difficilius est subire pericula mortis, quam abstinere à quibusdam delectabilibus Et quantum ad hoc, non oportet quod timiditas præcellat intemperantiam. Sicut enim majoris virtutis est non vinci à fortiori, ita etiam è contrario, minoris vitii est à fortiori vinci; & majoris vitii, à debiliori superari.

Ad secundum dicendum, quòd amor conservationis vitæ, propter quam vitantur pericula mortis est multo magis connaturalis, quam quæcunque delectationes ciborum vel venereorum, quæ ad conservationem vitæ ordinantur. Et ideo difficilius est vincere timorem periculorum mortis, quam concupiscentiam delectationum quæ est in cibis & venereis. Cui tamen difficilius est resistere quam iræ, tristitiæ, & timori quorundam aliorum malorum.

Ad tertium dicendum, quòd in timiditate consideratur magis voluntarium in universali, minus tamen in particulari. Et ideo ea est magis voluntarium secundum quid, & non simpliciter.

ARTICULUS IV.

*Utrum peccatum intemperantiæ sit maximè exprobrabile.*

*Sup. qu. 116. cor. & q. 144. art. 2. 3.* Ad quartum sic proceditur. Videtur quod peccatum intemperantiæ non sit maximè exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti; ita exprobratio debetur peccato: sed quædam peccata sunt graviora quàm intemperantia, sicut homicidium, blasphemia, & alia hujusmodi: Ergo peccatum intemperantiæ non est maximè exprobrabile.

¶ 2. Præterea, Peccata quæ sunt magis communia, videntur minus esse exprobrabilia; eo quod de his homines minus verecundantur, sed peccata intemperantiæ sunt maximè communia; quia sunt circa ea quæ communiter in usum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam plurimi peccant: Ergo peccata intemperantiæ non videntur esse maximè exprobrabilia.

¶ 3. Præterea, Philosophus dicit in 7. † Ethic. quod *temperantia & intemperantia sunt circa concupiscentias & delectationes humanas*. Sunt autem quædam concupiscentiæ & delectationes turpiores concupiscentiis & delectationibus humanis, quæ dicuntur *bestiales* & *ægritudinales*, ut in eodem libro * Philosophus dicit: Ergo intemperantia non est maximè exprobrabilis. *† l. 7. c. 4. & seq. tom. 5.* ** lib. 7. c. ult. à me. & cap. 5. tom. 5.*

Sed contra est, quod Philosophus † dicit in 3. Eth. quod *intemperantia inter alia vitia videtur justè exprobrabilis esse*. *† c. 12. circa pr. tom. 5.*

CONCLUSIO.

*Inter omnia vitia humana, vitium intemperantiæ maximè exprobrabile est.*

Respondeo dicendum, quòd exprobratio opponi videtur honori & gloriæ: honor autem excellentiæ debetur, ut suprà * habitum est (qu. 103. a. 1.) Gloria autem claritatem importat. Est ergo intemperantia maximè exprobrabilis propter duo. ** q. 103. art. 1.* Primò quidem, quia maximè repugnat excellentiæ hominis. Est enim circa delectationes communes nobis & brutis, ut suprà habitum * est (qu. 141. a. 2. ad 3.) Unde in Psalm. 48. dicitur. *Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, & similis factus est illis*. ** q. 141 a. 2. ad 3* Secundò, quia maximè repugnat ejus claritati vel pulchritudini, inquantum scilicet in delectationibus, circa quas est intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua est tota claritas & pulchritudo virtutis. Unde & hujusmodi delectationes dicuntur *maximè serviles*.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Greg. * dicit, *vitia carnalia* (quæ sub intemperantia continentur) *etsi sint minoris culpæ, sunt tamen majoris infamiæ*. ** lib. 33. Moral. c. 11. parum ante med. ad finem.* Nam magnitudo culpæ respicit deordinationem à fine: infamia autem respicit turpitudinem, quæ maximè consideratur secundum indecentiam peccantis.

Ad secundum dicendum, quòd consuetudo peccandi diminuit turpitudinem & infamiam peccati, secundum opinionem hominum, non autem secundum naturam ipsorum vitiorum.

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicitur intemperantia esse maximæ exprobrabilis, est intelligendum inter vitia humana, quæ scilicet attenduntur secundum passiones humanæ naturæ aliqualiter conformes, sed illa vitia, quæ excedunt modum humanæ naturæ, sunt magis exprobrabilia. Et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiæ secundum quendam excessum. Sicut si aliquis delectetur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum, aut masculorum.

QUÆSTIO CXLIII.

*De partibus temperantiæ in generali.*

Deinde considerandum est de partibus temperantiæ. Et primò de ipsis partibus in generali.

¶ Secundò, de singulis earum in speciali.

QUÆSTIONIS CXLIII.

De partibus temperantiæ in genere,

Unica conclusione absoluta,

AXIOMA.

*Quemadmodum aliarum virtutum generalium, ita quoque temperantiæ triplices sunt partes, videlicet integrales (cujusmodi sunt verecundia & honestas) subjectivæ (cujusmodi sunt, abstinentia, sobrietas, castitas, & pudicitia,) atque potentiales, seu annexa, cujusmodi sunt, continentia, humilitas, mansuetudo, seu clementia, modestia, austeritas; quibus adduntur secundum Andronicum bona ordinatio, ornatus, per se sufficientia, & simplicitas: secundum Macrobium vero, parcitas atque moderatio.* *Infra qu. 145. a. 4. & q. 157. a. 3. & q. 160. a. 2. & 3. ad 4 qu. 8. a. 1. ad 3. & 3. dist. 33 qu. 3. art. 3.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum Tullius convenienter assignet partes temperantiæ, continentiam, clementiam, & modestiam.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd Tullius in sua * Rhetorica inconvenienter assignet partes temperantiæ, quas dicit esse *continentiam, clementiam*, & *modestiam*. Continentia enim contra virtutem dividitur in 7. † Eth. sed temperantia continetur sub virtute: Ergo continentia non est pars temperantiæ. ** lib. 2. de invent. in 5 fol. ant. fi. li.* *† lib. 7. c. ult. ad fi. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Clementia videtur esse mitigativa odii, vel iræ. Temperantia autem non est circa hujusmodi, sed circa delectationes tactus, ut dictum * est (qu. 141. art. 4.) Ergo clementia non est pars temperantiæ. ** q. 141. art. 4.*

¶ 3. Præterea, Modestia consistit in exterioribus actibus. Unde & Apostolus dicit ad Phil. 4. *Modestia vestra nota sit omnibus hominibus*. Sed actus exteriores sunt materia justitiæ; ut suprà † habitum est (qu. 58. art. 8.) Ergo modestia magis est pars justitiæ quam temperantiæ. *† qu. 58. art. 8.*

¶ 4. Præterea, Macrobius * super somnium Scipionis ponit multo plures temperantiæ partes. Dicit enim quod *temperantiam sequitur modestia, verecundia, abstinentia, castitas, honestas, moderatio, parcitas, sobrietas, pudicitia*. Andronicus etiam dicit, quod *familiares temperantiæ sunt austeritas, continentia, humilitas, simplicitas, ornatus, bona ordinatio, per se sufficientia*. Videtur ergo insufficienter Tullius † enumerasse temperantiæ partes. ** lib. 1. in somn. c. 8. fo. ant. med. libri.* *† lib. 2. de invent. in fol. 3. ant. fin. libri.*

Conclu-

CONCLUSIO.

*Verecundia & honestas partes sunt integrales temperantiæ, abstinentia verò, sobrietas, castitas pudicitia, partes subjectivæ, at continentia, humilitas, mansuetudo, seu clementia, modestia, &c. partes ejus potentiales sunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * suprà dictum est, alicujus virtutis cardinalis triplices partes esse possunt scilicet *integrales, subjectivæ* & *potentiales*. Et dicuntur partes integrales alicujus virtutis conditiones, quas necesse est concurrere ad virtutem. Et secundum hoc sunt duæ partes integrales temperantiæ, scilicet *verecundia*, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam; & *honestas*, per quam scilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam sicut ex * dictis patet (qu. 141. art. 2. ad 3.) præcipuè temperantia inter virtutes vendicat sibi quendam decorem, & vitia intemperantiæ maximè turpitudinem habent. Partes autem subjectivæ alicujus virtutis dicuntur species ejus. Oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiæ vel objecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quæ dividuntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum. Et in his quantum ad cibum, est *abstinentia*; quantum autem ad potum, propriè *sobrietas*. Quædam verò ordinantur ad vim generativam. Et in his quantum ad delectationem principalem ipsius coitus, est *castitas*; quantum autem ad delectationes circumstantes putà, quæ sunt in osculis, tactibus, & amplexibus, attenditur *pudicitia*. Partes autem potentiales alicujus virtutis principalis dicuntur virtutes secundariæ, quæ modum, quem principalis virtus observat circa aliquam principalem materiam, eundem observant in quibusdam aliis materiis, in quibus non est ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum est moderari. Vnde quæcunque virtus moderationem quandam operatur in aliqua materia, & refrænationem appetitus in aliquid tendentis, poni potest pars temperantiæ, sicut virtus ei adjuncta. Quod quidem contingit tripliciter. Uno modo, in interioribus motibus animi. Alio modo, in exterioribus motibus & actibus corporis. Tertiò modo, in exterioribus rebus. Propter motum autem concupiscentiæ, quem moderatur & refrænat temperantia, tres motus inveniuntur in anima in aliquid tendentes. Primus quidem est motus voluntatis commotæ ex impetu passionis. Et hunc motum refrænat *continentia*, ex qua fit ut licet homo immoderatas concupiscentias patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alius autem motus interior in aliquid tendens, est motus spei & audaciæ quæ ipsam consequitur. Et hunc motum moderatur sive refrænat *humilitas*. Tertius autem motus est iræ tendensin vindictam, quem refrænat *mansuetudo* sive *clementia*. Circa motus autem & actus corporales, moderationem & refrænationem facit *modestia*, quam Andronicus in tria dividit. Ad quorum primum pertinet discernere quid sit faciendum & quid dimittendum, & quid quo ordine sit agendum, & in hoc firmum persistere. Et quantum ad hoc, ponit *bonam ordinationem*. Aliud autem est, quod homo in eo quod agit, decentiam observet. Et quantum ad hoc, ponit *ornatum*. Tertium autem est in colloquiis amicorum vel quibuscunque aliis. Et quantum ad hoc ponitur *austeritas*. Circa exteriora verò dupliciter moderatio est adhibenda. Primò quidem, ut superflua non requirantur. Et quantum ad hoc, ponitur à † Macrobio *parcitas*; & ab Andronico, *per se sufficientia*. Secundò verò, ut homo non nimis exquisita requirat. Et quantum ad hoc, ponit Macrob. *moderationem*; Andronicus verò *simplicitatem*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd continentia differt quidem à virtute sicut imperfectum à perfecto, ut † infrà dicetur (qu. 155. art. 1.) Et hoc modo condividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantia & in materia, quia est circa delectationes tactus; & in modo, quia in quadam refrænatione consistit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiæ.

AD SECUNDUM dicendum, quòd clementia sive mansuetudo non ponitur pars temperantiæ propter convenientiam materiæ, sed quia convenit cum ea in modo refrænandi & moderandi, ut † dictum est.

AD TERTIUM dicendum, quòd circa exteriores actus justitia attendit id quod est debitum alteri. Hoc autem modestia non attendit, sed solum moderationem quandam. Et ideo non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ.

AD QUARTUM dicendum, quòd Tullius sub modestia comprehendit omnia illa quæ pertinent ad moderationem corporalium motuum & exteriorum rerum, & etiam moderationem spei, quam † diximus ad humilitatem pertinere.

[Margin: * qu. 48. & 128. — * 141. a. 2. ad 3. — † Loco citato in arg. 4. — † q. 155. art. 1. — † In cor. a. 1. — † In cor. art.]

## QUÆSTIO CXLIV.

*De partibus temperantiæ in speciali, in quatuor articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de partibus temperantiæ in speciali. Et primò de partibus quasi integralibus, quæ sunt *verecundia* & *honestas*.

¶ Circa verecundiam autem quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum verecundia sit virtus.

¶ Secundò, de quibus sit verecundia.

¶ Tertiò, à quibus homo verecundetur.

¶ Quartò, quorum sit verecundari.

QUÆSTIONIS CXLIV,
De Verecundia,
Quadrifariam distributæ,

AXIOMA.

*Verecundia propriè loquendo, timor est vituperij ex con-*
2 *sideratione alicujus* 2 *turpitudinis natus, quod quidem*
3 *vituperium magis à* 3 *notis & conjunctis, quam ab igno-*
*tis & alienis timetur. Vnde liquet verecundiam impro-*
1 *priè* 1 *virtutem appellari, Id quoque sibi proprium habet*
4 *verecundia quod neque in senes,* 4 *neque in probos, neque*
*in sceleratos homines cadat.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum verecundia sit virtus.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd verecundia sit virtus. Esse enim in medio secundum determinationem rationis est proprium virtutis, ut patet ex diffinitione virtutis, quæ ponitur * in 2. Ethic. (cap. 6. vel 7.) Sed verecundia consistit in tali medio, ut patet per † Philosoph. ibidem (cap. 7. vel 9.) Ergo verecundia est virtus.

¶ 2. Præterea, Omne laudabile vel est virtus, vel ad virtutem pertinet; sed verecundia est quoddam laudabile, non est autem pars alicujus virtutis. Non enim est pars prudentiæ, quia non est in ratione, sed in appetitu: neque etiam est pars justitiæ, quia verecundia passionem quandam importat: justitia autem non est circa passiones: Similiter etiam non est pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet persistere & aggredi; ad verecundiam autem refugere aliquid: Neque etiam est pars temperantiæ, quia temperantia est circa concupiscentias, verecundia autem est timor quidam, ut patet per Philosophum * in 4. Eth. & per Damasc. in 2. † lib. Relinquitur ergo quod verecundia sit virtus.

¶ 3. Præterea, *Honestum* cum virtute convertitur, ut patet per * Tullium in 1. de Offic. Sed verecundia est quædam pars honestatis. Dicit enim † Ambros. in 1. de offic. (cap. 43.) quod *verecundia socia ac familiaris est mentis placiditati, protervitam fugitans, ab omni luxu aliena, sobrietatem diligit, honestatem fovet, decorum illud requirit*: Ergo verecundia est virtus.

¶ 4. Præterea, Omne vitium opponitur alicui virtuti: sed quædam vitia opponuntur verecundiæ, scilicet inverecundia & inordinatus stupor: Ergo verecundia est virtus.

¶ 5. Præterea, *Ex actibus similes habitus generantur*, ut dicitur in 2. * Ethicor. (cap. 1. vel 2.) Sed verecundia importat actum laudabilem: Ergo ex multis talibus actibus causatur habitus. Sed habitus laudabilium operum est virtus, ut patet per Philosophum in 1. † Ethic. Ergo verecundia est virtus.

SED CONTRA est, quod * Philosophus dicit in 2. & 4. Eth. verecundiam non esse virtutem.

CONCLUSIO.

*Verecundia, quanquam laudabilis quædam passio sit, virtus tamen nequaquam est, cùm à virtutis perfectione deficiat.*

RESPONDEO dicendum, quòd virtus dupliciter accipitur, propriè scilicet & communiter. Propriè quidem *virtus perfectio quædam est*, ut dicitur in 7. Physicorum (text. 17. & 18.) Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiamsi sit bonum, deficit à ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni. Est enim timor alicujus turpis quod scilicet est exprobrabile. Unde * Damasc. dicit, quod verecundia est timor de turpi actu; Sicut autem spes est de bono possibili & arduo, ita etiam timor est de malo possibili & arduo, ut † suprà habitum est, cum de passionibus ageretur. Ille autem qui est perfectus secundum habitum virtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile & turpe ad faciendum, ut possibile & arduum, id est difficile ad vitandum, neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, propriè loquendo, non est virtus: deficit enim à perfectione virtutis. Communiter autem virtus dicitur esse omne quod est bonum & laudabile in humanis actibus vel passionibus. Et secundum hoc quandoque verecundia dicitur virtus, cum sit quædam laudabilis passio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *esse in medio* non sufficit ad rationem virtutis quamvis sit una particula posita in virtutis diffinitione: Sed requiritur ulterius quod sit *habitus electivus*, id est, *ex electione operans*. Verecundia autem non nominat habitum, sed passionem; neque motus ejus est ex electione, sed ex impetu quodam passionis. Unde deficit à ratione virtutis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut * dictum est, verecundia est timor turpitudinis & exprobrationis. † Dictum est autem suprà (qu. 142. art. 4.) quod vitium intemperantiæ est turpissimum & maximè exprobrabile. Et ideo verecundia principalius pertinet ad temperantiam, quam ad aliquam aliam virtutem, ratione motivi, quod est turpe: non autem secundum speciem passionis, quæ est timor. Secundum tamen quod vitia aliis virtutibus opposita sunt turpia & exprobrabilia, potest etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

AD TERTIUM dicendum, quod verecundia *fovet honestatem*, removendo ea quæ sunt honestati contraria, non ita quod pertingat ad perfectam rationem honestatis.

AD QUARTUM dicendum, quòd quilibet defectus causat vitium, non autem quodlibet bonum sufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quod omne illud cui directè opponitur vitium sit virtus, quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti secundum

[Margin: 2 d. 21. q. 2. ar. 3. & 4. 4 dist. 14. qu. 1. ar. 1. q. 2. ad 5. & veri qu. 26. art. 6. ad 15. & 4. Ethic. lect. 17. princ. — * l. 2. c. 6. tom. 5. — † l. 2. c. 7. — * lib. 4. c. ult. c. 9. — † Dam. l. 2. c. 15. — * l. 1. in c. de temperam. — † Ambr. l. 1. c. 43. paulò à princip. tom. 4. — * l. 2. c. 1. & 2. l. 3. — † l. 1. c. 5. & 6. — * l. 2. c. 7. — * l. 7. tex. 17. & 18. — * l. 2. c. 15. — † 1. 2. q. 40. art. 1. & q. 41. art. 2. — * In cor. art. — † q. 142. art. 4.]

dum suam originem. Et sic inverecundia inquantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiæ.

Ad quintum dicendum, quod ex multoties *verecundari* causatur habitus virtutis acquisitæ, per quam aliquis turpia vitet, de quibus est verecundia. Non autem ut aliquis ulterius verecundetur. Sed ex illo habitu virtutis acquisitæ sic se habet aliquis quod magis verecundaretur; si materia verecundiæ adesset.

### Articulus II.

*Utrum verecundia sit de turpi actu.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod verecundia non sit de turpi actu. Dicit enim * Philosoph. in 4. Eth. quod *verecundia est timor ingloriationis*. Sed quandoque illi qui nil turpe operantur, ingloriationem sustinent, secundum illud Psal. 68. *Propter te sustinui opprobrium, operuit confusio faciem meam.* Ergo verecundia non est propriè de turpi actu.

(4. d. 14. q. 1. a. 5. q. 1. ad 5. & 4. Ethic. lect. 17. te. 4. * l. 4. c. ult. in prin. to. 5.)

¶ 2. Præterea, Illa solum videntur esse turpia, quæ habent rationem peccati: sed de quibusdam homo verecundatur quæ non sunt peccata, putà, si aliquis exerceat servilia opera: Ergo videtur, quod verecundia non sit propriè de turpi actu.

¶ 3. Præterea, Operationes virtutum non sunt turpes, sed pulcherrimæ, ut dicitur in 1. † Eth. sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur Luc. 9. *Qui erubuerit me & meos sermones, hunc filius hominis erubescet*, &c. Ergo verecundia non est de turpi actu.

(† lib. 1. c. 8. à med. to. 5.)

¶ 4. Præterea, Si verecundia propriè esset de turpi actu, oporteret quod de magis turpibus homo magis verecundaretur: sed quandoque homo plus verecundatur de his quæ sunt minus peccata, cùm tamen de gravissimis quibusdam peccatis glorietur, secundum illud Psalm. 51. *Quid gloriaris in malitia*: Ergo verecundia non propriè est de turpi actu.

Sed contra est, quod * Dam. dicit in 2. lib. & † Greg. Nissen. quod *verecundia est timor in turpi actu, vel in turpi perpetrato.*

(* Dam. l. 2. c. 15. † Nyssenus l. 4. de creat. hom. c. 14.)

Conclusio.

*Verecundia, quæ timor est turpitudinis, primò & principaliter vituperium respicit, secundariè autem vitiosam turpitudinem.*

Respondeo dicendum, quòd sicut * suprà dictum est (1. 2. qu. 41. art. 2. & qu. 42. art. 3.) cùm de passione timoris ageretur, timor propriè est de malo arduo; quod scilicet difficilè vitatur. Est autem duplex turpitudo. Una quidem vitiosa, quæ scilicet consistit in deformitate actus voluntarij. Et hæc propriè loquendo non habet rationem mali ardui. Quod enim in sola voluntate consistit, non videtur esse arduum & elevatum supra hominis potestatem. Et propter hoc non apprehenditur sub ratione terribilis. Et propter hoc Philosophus dicit in 2. * Rhetor. quod bonum malorum non est timor. Alia autem est turpitudo quasi pœnalis, quæ quidem consistit in vituperatione alicujus, sicut quædam claritas gloriæ consistit in honoratione alicujus. Et quia hujusmodi vituperium habet rationem mali ardui: sicut honor habet rationem boni ardui; verecundia quæ est timor turpitudinis, primò & principaliter respicit vituperium seu opprobrium; & quia vituperium propriè debetur vitio, sicut honor virtuti; ideo etiam ex consequenti verecundia respicit turpitudinem vitiosam. Unde sicut Philosoph. dicit in 2. Rhetor. (cap. 5.) † minùs homo verecundatur de defectibus, qui non ex ejus culpa proveniunt. Respicit autem verecundia culpam dupliciter. Uno modo, ut aliquis desinat vitiosa agere propter timorem vituperij. Alio modo, ut homo in turpibus quæ agit, vitet conspectus publicos propter timorem vituperij; quorum primum, secundum * Greg. Nyss. pertinet ad erubescentiam; secundum, ad verecundiam. Unde ipse dicit, quod *qui verecundatur occultat se in his quæ agit: qui verò erubescit timet incidere in ingloriationem.*

(* 1. 2. q. 41. ar. 2. q. 42. a. 3. * lib. 2. c. 5. circa med. † lib. 2. c. 6 ant. med. to. 6. * Nyss. l. 4. de creat. hom c. 14)

Ad primum ergo dicendum, quòd verecundia respicit propriè ingloriationem secundum quod debetur culpæ, quæ est defectus voluntarius. Unde Philosophus dicit in 2. Rhetor. (cap. 6. † quod *omnia illa homo magis verecundatur quorum ipse est causa.* Opprobria autem quæ inferuntur alicui propter virtutem, virtuosus quidem contemnit, quia indignè sibi irrogantur: sicut de magnanimis Philosophus dicit in 4. * Ethicor. (ut sup. qu. 129. art. 2.) & de Apostolis dicitur Actuum quinto, quòd *ibant Apostoli gaudentes à conspectu concilij: quoniam digni habiti sunt pro nomine IESV contumeliam pati.* Ex imperfectione autem virtutis contingit quod aliquis verecundetur de opprobriis quæ sibi inferuntur propter virtutem; quia quantò est aliquis magis virtuosus, tantò magis contemnit exteriora bona vel mala. Unde dicitur Isai. 51. *Noli timere opprobrium hominum.*

(† lib. 2. c. 6. circa ante med. l. 6. * lib. 4. cap. 3. tom. 5.)

Ad secundum dicendum, quòd sicut honor (ut * suprà habitum est (qu. 63. art. 3.) quamvis non debeatur verè nisi soli virtuti, respicit tamen quandam excellentiam: ita etiam vituperium quamvis debeatur propriè soli culpæ, respicit tamen ad minus secundum opinionem hominum, quemcunque defectum. Et ideo de paupertate, & ignobilitate, & servitute, & aliis hujusmodi, aliquis verecundatur.

(* qu. 6. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quòd de operibus virtuosis in se consideratis non est verecundia. Contingit tamen per accidens quod aliquis de his verecundetur, vel inquantum habentur ut vitiosa secundum hominum opinionem, vel inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de præsumptione, aut etiam de simulatione.

Ad quartum dicendum, quòd quandoque contingit aliqua graviora peccata minus esse verecundabilia, vel quia minus habent de ratione turpitudinis, sicut peccata spiritualia, quam carnalia, vel quia in quodam excessu temporalis boni se habent: sicut magis verecundatur homo de timiditate quam de audacia, & de furto quam de rapina, propter quandam speciem potestatis. Et simile est in aliis.

### Articulus III.

*Utrum homo magis verecundetur à personis magis conjunctis.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd homo non magis verecundetur à personis magis conjunctis. Dicitur enim in 2. * Rhet. (cap. 6.) quod *homines magis erubescunt ab illis à quibus volunt in admiratione haberi*: Sed hoc maximè appetit homo à melioribus, qui quandoque non sunt magis conjuncti: Ergo homo non magis erubescit de magis conjunctis.

(* l. 2. c. 6. circa med. & post med.)

¶ 2. Præterea, Illi videntur esse magis conjuncti, qui sunt similium operum: sed homo non erubescit de suo peccato ab his quos scit simili peccato subjacere; quia sicut dicitur in 2. † Rhet. (ut sup.) *quæ quis ipse facit, hæc proximis non vetat*: Ergo homo non magis verecundatur à maximè conjunctis.

(† Colligitur ex l. 2. c. 6. * l. 2. c. 6. à med. tom. 6.)

¶ 3. Præterea, Philosophus dicit in 2. * Rhet. (ubi sup.) quod *homo magis verecundetur ab his qui propalant multis is quod sciunt; sicut sunt irrisores & fabularum fictores*: Sed illi qui sunt magis conjuncti, non solent vitia propalare. Ergo ab eis non maximè est verecundandum.

¶ 4. Præterea, Philosophus * ibidem dicit, quod *homines maximè verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt; & ab eis à quibus primo aliquid postulant; & quorum nunc primo volunt esse amici.* Hujusmodi autem sunt minus conjuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis conjunctis.

(* lib. 2. Rhet. c. 6. à med. tom. 6.)

Sed contra est, quod dicitur in 2. † Rhetor. (ubi sup.) quod *eos qui semper adsunt, homines magis erubescunt.*

(† l. 2. c. 6. à med. tom. 6.)

Conclusio.

*Coram conjunctis nobis erubescimus magis quam coram alienis & peregrinis, quod eorum testimonium apud nos majoris momenti habeatur.*

Respondeo dicendum, quòd cùm vituperium honori opponatur; sicut honor importat testimonium quoddam de excellentia alicujus, & præcipuè quæ est secundum virtutem; ita etiam opprobrium cujus timor est verecundia, importat testimonium de defectu alicujus, & præcipuè secundum aliquam culpam. Et ideo quanto testimonium alicujus reputatur majoris ponderis; tanto ab eo aliquis magis verecundatur. Potest autem testimonium aliquod majoris ponderis reputari, vel propter ejus certitudinem veritatis, vel propter effectum: Certitudo autem veritatis adest testimonio alicujus propter duo. Uno quidem modo, propter rectitudinem judicij: sicut patet de sapientibus & virtuosis à quibus homo & magis desiderat honorari, & magis verecundatur. Unde à pueris & bestiis nullus verecundatur propter defectum recti judicij qui est in eis. Alio modo, propter cognitionem eorum de quibus est testimonium, quia unusquisque benè judicat quæ cognoscit. Et sic magis verecundamur à personis conjunctis, quæ facta nostra magis cõsiderant: * A peregrinis autem & omnino ignotis, ad quos facta nostra non perveniunt, nullo modo verecundamur. Ex effectu autem est aliquod testimonium magni ponderis, propter juvamentum vel nocumentum ab eo proveniens. Et ideo magis desiderant homines honorari ab his qui possunt eos juvare; & magis verecundantur ab his qui possunt nocere. Et inde etiam est quod quantum ad aliquid magis verecundamur à personis conjunctis, cum quibus semper sumus conversaturi; quasi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum. Quod autem provenit à peregrinis & transeuntibus, quasi citò pertransit.

(* Arist. l. 6 rhet. c. 6 ante fi. & l. 2. Rhet. c. 6 decisionem ad finē)

Ad primum ergo dicendum, quòd similis ratio est propter quam verecundamur de melioribus & magis conjunctis: quia sicut meliorum testimonium reputatur magis efficax propter universalem cognitionem quam habent de rebus, & immutabilem sententiam à veritate: ita etiam familiarium personarum testimonium videtur magis efficax, propter hoc quia magis cognoscunt particularia quæ circa nos sunt.

Ad secundum dicendum, quod testimonium eorum qui sunt nobis conjuncti in similitudine peccati, non reformidamus quia non æstimamus quod defectum nostrum apprehendant ut aliquid turpe.

Ad tertium dicendum, quod à propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod est diffamatio apud multos.

Ad quartum dicendum, quòd etiam ab illis inter quos nihil mali fecimus, magis verecundamur propter nocumentum sequens: quia scilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant; & etiam quia *contraria juxta se posita majora videntur.* Unde cum aliquis subitò de aliquo quem bonum æstimavit aliquid turpe percipit: apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem à quibus aliquid de novo postulamus, vel quorum nunc primo volumus esse amici, magis verecundamur propter nocumentum inde proveniens: quod est impedimentum implendæ petitionis, & amicitiæ consummandæ.

### Articulus IV.

*Utrum etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd etiam in virtuosis hominibus possit esse verecundia. *Contrariorum enim contrarij sunt effectus* (ut jam 1. 2. qu. 35. art. 5. ex Philosopho notatum est) sed illi qui sunt superabundantis malitiæ, non verecundantur, secundum illud Ierem. 3. *Frons mulieris meretricis*

(Psal. 43. c. 7. & 4 Ethic. lect. 17. te. 36)

*meretricis facta est tibi, noluisti erubescere.* Ergo illi qui sunt virtuosi, magis verecundantur.

† l. 2. c. 6. a med. t. 6 ¶ 2. Præterea, Philosophus dicit in 2. † Rhetor. quod *homines non solum erubescunt vitia, sed etiam signa vitiorum*, quæ quidem contingit etiam esse in virtuosis: Ergo in virtuosis potest esse verecundia.

¶ 3. Præterea, Verecundia est *timor ingloriationis*: Sed contingit aliquos virtuosos ingloriosos esse: puta, si falsè diffamentur, vel etiam indignè opprobria patiantur: Ergo verecundia potest esse in homine virtuoso.

* 3. præ. ¶ 4. Præterea, Verecundia est pars temperantiæ, ut * dictum est (quæst. 143.) Pars autem non separatur à toto. Cum ergo temperantia sit in homine virtuoso, videtur quod etiam verecundia.

* lib. 4. c. ult. Sed contra est, quod Philos. dicit in 4. Eth. (ut sup.) * quod verecundia non est hominis studiosi.

Conclusio.

*Neque senes, neque scelerati, neque probi homines verecundia moventur, quod tamen illis, diversis de causis accidit.*

* a. 1. & 2. hujus qu. Respondeo dicendum, quòd sicut * dictum est (art. 1. & 2.) verecundia est timor alicujus turpitudinis. Quod autem aliquod malum non timeatur, potest propter duplicem rationem contingere. Uno modo, quia non æstimatur ut malum. Alio modo, quia non æstimatur ut possibile sibi, vel ut difficile vitari. Et secundum hoc verecundia deficit in aliquo dupliciter. Uno modo, quia ea quæ sunt erubescibilia, non apprehenduntur ut turpia. Et hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus sua peccata non displicent, sed magis de eis gloriantur. Alio modo, quia non apprehendunt turpitudinem ut possibilem sibi, vel quasi non facile vitabilem. Et hoc modo senes & virtuosi verecundia carent. Sunt tamen sic dispositi, ut si in eis esset aliquid turpe, de hoc verecundarentur. Unde * lib. 4. c. ult. ad fi. tom. 5. Philosophus dicit in 4. * Ethic. quod *verecundia est ex suppositione studiosi.*

† in cor. art. Ad primum ergo dicendum, quòd defectus verecundiæ contingit in pessimis & optimis viris, ex diversis causis, ut † dictum est. Invenitur autem in his qui mediocriter se habent; secundum quod est in eis aliquid de amore boni, & tamen non sunt totaliter immunes à malo.

* l. 4. c. ultimo 5. Ad secundum dicendum, quòd ad virtuosum pertinet vitare non solum vitia, sed etiam ea quæ habent speciem vitiorum, secundum illud 1. ad Thessal. 5. *Ab omni specie mala abstinete vos.* Et Philosoph. dicit * in 4. Eth. quod *vitanda sunt virtuoso, tam ea quæ sunt mala secundum veritatem, quam ea quæ sunt mala secundum opinionem.*

* art. 2. ad 2. Ad tertium dicendum, quòd infamationes & opprobria virtuosus, ut * dictum est (art. 2.) contemnit, quasi ea quibus ipse non est dignus. Et ideo etiam nec de his multum verecundatur. Est tamen aliquis motus verecundiæ præveniens rationem, sicut & cæterarum passionum.

* lib. 1. c. 43. parum a pri... Ad quartum dicendum, quod verecundia non est pars temperantiæ, quasi intrans essentiam ejus, sed quasi dispositivè se habens ad ipsam. Unde * Ambr. dicit 1. de Offic. (cap. 43.) quod *verecundia jacit prima temperantiæ fundamenta*, inquantum scilicet incutit horrorem turpitudinis.

## QUÆSTIO CXLV.

*De honestate; in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de honestate.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, quomodo *honestum* se habeat ad virtutem.

¶ Secundò, quomodo se habeat ad *decorum*.

¶ Tertiò, quomodo se habeat ad *utile* & *delectabile*.

¶ Quartò, utrum honestas sit pars temperantiæ.

### QUÆSTIONIS CXLV, De Honestate, Quadrifariam distributæ,

Axioma.

1 *Honestas,* ¹ *quæ temperantiæ quædam integralis* ⁴ *pars*
4 *rectè ponitur, & virtus, item honestum, &* ² *spirituale*
2 *decorum, nominibus quidem, & nominum rationibus differunt, re autem subjecta penitus inter se conveniunt. Ac licet omne honestum, utile sit atque delectabile, attamen non solum nominibus & nominum rationibus*
3 *ista tria differunt, sed etiam significationis* ³ *amplitudine: multa enim sunt delectabilia, quæ nec utilia, nec honesta rectè dicerentur.*

### Articulus primus.

*Vtrum honestum sit idem virtuti.*

I. 5. ar. 2. cont. & ad 3. & ar. 3 cor. * lib. 2. de inven. in § 4. ante fin. † l. 1. c. 9. tom 5. * lib. 10. etym. c. 8. in princ. Honestus in princ. illius. † c. 12.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd *honestum* non sit idem virtuti. Dicit enim * Tullius in sua Rhet. (sive de rhetorica inventione lib. 2. num. 34.) *honestum esse quod propter se petitur.* Virtus autem non petitur propter seipsam sed propter felicitatem. Dicit enim Philos. in 1. † Ethico. quod *felicitas est præmium virtutis & finis*: Ergo *honestum* non est idem virtuti.

¶ 2. Præterea, Secundùm * Isidorum (lib. 10 Etimol. vel orig. cap. 8.) *honestas dicitur quasi honoris status.* Sed multis aliis debetur honor quam virtuti. Nam *virtuti propriè debetur laus*, ut dicitur in 1. † Ethicor. Ergo honestas non est idem virtuti.

¶ 3. Præterea, Principale virtutis consistit in interiori electione ut Philosophus dicit in 8. † Eth. honestas autem magis videtur ad exteriorem conservationem pertinere, secundum illud 1. Corinth. 14. *Omnia honestè & secundum ordinem fiant in vobis.* Ergo honestas non est idem virtuti. † l. 8. c. 13. in fin. t. 5.

¶ 4. Præterea, Honestas videtur consistere in exterioribus divitiis, secundum illud Eccles. 11. *Bona & mala, vita & mors, paupertas, & honestas à Deo sunt.* Sed in exterioribus divitiis non consistit virtus. Ergo honestas non est idem virtuti.

* lib. 1. de off. cap. de 4. virtutibus, unde omnia officia manant. & l. 2. de invent. fi. 4. ant. fi. lib. Sed contra est, quòd * Tullius dicit in 1. de Offic. & in 2. Rhet. dividens *honestum* in quatuor principales virtutes, in quas etiam dividitur virtus. Ergo *honestum* est idem virtuti.

Conclusio.

*Honestum ad idem, ad quod virtus, refertur: itaque ista duo re quidem sunt eadem, licet ratione & nominibus distinguantur.*

† Loco cit. in arg. 2. † 3 præ. 2. ad 2. † l. 7. t. 3. com. 2. * l. 1. c. 7. tom. 5. Respondeo dicendum, quòd sicut Isidorus dicit (loco jam sup. indicato) † *honestas dicitur quasi honoris status.* Unde ex hoc videtur aliquid dici *honestum* quod est honore dignum. Honor autem, ut † suprà dictum est (qu. 63. art. 3.) excellentiæ debetur. Excellentia autem hominis maximè consideratur secundum virtutem, quæ est *dispositio perfecti ad optimum*, ut dicitur in 7. † Phys. (text. 17. & 18.) Et ideo *honestum* propriè loquendo, in idem refertur cum virtute.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut * Philosoph. dicit in 1. Ethic. (cap. 4. vel 7.) eorum quæ propter se appetuntur, quædam appetuntur solum propter se, & nunquam propter aliud, sicut felicitas quæ est ultimus finis. Quædam verò appetuntur & propter se, inquantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiamsi nihil aliud boni per ea nobis accideret; & tamen sunt appetibilia propter aliud, inquantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius. Et hoc modo virtutes sunt propter se appetendæ. Unde Tull. * dicit in 2. Rhetor. (sive de rhetorica invent. ut jam sup. num. 33.) quod *quiddam est quod sua vi allicit, & sua dignitate trahit, ut virtus, veritas, scientia.* Et hoc sufficit ad rationem *honesti*. * l. 2 de invent. 4. ante f. libri.

Ad secundum dicendum, quod eorum quæ honorantur præter virtutem, aliquid est virtute excellentius, scilicet Deus & beatitudo. Et hujusmodi non sunt ita nobis per experientiam nota, sicut virtutes secundum quas quotidie operamur, & ideo virtus magis sibi vendicat nomen *honesti*. Alia vero quæ sunt infrà virtutem, honorantur inquantum coadjuvant ad operationem virtutis, sicut nobilitas, potentia, & divitiæ. Vt enim Philosoph. dicit * in 4. Ethicor. (cap. 7. vel 8.) *hujusmodi honorantur à quibusdam, sed secundum veritatem solus bonus est honorandus.* Bonus autem est aliquis secundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, secundum quod est appetibilis propter aliud. Honor autem prout est appetibilis propter seipsum: Et secundum hoc habet rationem *honesti*. * l. 4. c. 3. ant. med. tom. 5.

† In cor. art. * q. 103. art. 1. Ad tertium dicendum, quòd sicut † dictum est, *honestum* importat *debitum honoris*. Honor autem est contestatio quædam de excellentia alicujus, * ut suprà dictum est (qu. 103. art. 1.) Testimonium autem non profertur nisi de rebus notis. Interior autem electio non innotescit homini nisi per exteriores actus. Et ideo exterior conversatio habet rationem *honesti* secundum quod est demonstrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honestas consistit in interiori electione, significativè autem in exteriori conversatione.

Ad quartum dicendum, quòd quia secundum vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde est quod quandoque nomen *honestatis* ad exteriorem prosperitatem transfertur.

### Articulus II.

*Vtrum honestum sit idem quod decorum.*

Inf. ar. 3. cor. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod *honestum* non sit idem quod *decorum*. Ratio enim *honesti* sumitur ex appetitu. Nam *honestum est quod per se appetitur*: sed *decorum* magis respicit conspectum qui placet. Ergo *decorum* non est idem quod *honestum*.

¶ 2. Præterea, Decor quandam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ: *honestum* autem respicit honorem. Cùm ergo honor & gloria differant, ut suprà dictum est (qu. 103. art. 1. vel 3.) * videtur quod etiam *honestum* differat à decoro. * q. 103. a. 1. ad 3.

† Art. praced. ¶ 3. Præterea, *Honestum* est idem virtuti, ut suprà † dictum est (art. 1.) sed aliquis decor contrariatur virtuti. Unde dicitur Ezech. 16. *Habens fiduciam in pulchritudine tua fornicata es in nomine tuo.* Ergo *honestum* non est idem decoro.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit 1. ad Corinth. 12. *Quæ inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent. Honesta autem nostra, nullius egent.* Vocat autem ibi *inhonesta* membra turpia: *Honesta* autem (membra pulchra. Ergo *honestum* & *decorum* idem esse videntur.

Conclusio.

*Inter honestum & spirituale decorum, nullum est discrimen.*

* c. 4 p. 2 circ. me. illius. Respondeo dicendum, quòd sicut accipi potest ex verbis * Dionys. c. 4. de div. nom. ad rationem pulchri, sive decori concurrit & claritas & debita proportio. Dicit enim quod *Deus dicitur pulcher, sicut universorum consonantiæ & claritatis causa*: Unde pulchritudo corporis in hoc consistit, quod homo habeat membra corporis benè proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et similiter pulchritudo spiritualis in hoc consistit quod cõversatio hominis, sive actio ejus sit benè proportionata secundum spiritualem rationis claritatem. Hoc autem pertinet ad rationem

rationem honesti, quod (art. 1.) * diximus idem esse virtuti, quæ secundum rationem moderatur omnes res humanas. Et ideo honestum est idem spirituali decori. Vnde † Aug. dicit in lib. 83. (qu. 30.) *Honestatem voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos propriè dicimus.* Et postea subdit, quod *multa sunt pulchra visibilia, quæ minus propriè* honesta *appellantur.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd objectum movens appetitum est bonum apprehensum. Quod autem in ipsa apprehensione apparet decorum, accipitur ut conveniens & bonum. Et ideo dicit * Dion. c. 4. de div. nom. quod *omnibus est pulchrum & bonum amabile.* Vnde & ipsum *honestum* secundum quod habet spiritualem decorem, appetibile redditur. Vnde & Tull. dicit in 1. de offic. † *Formam ipsam & tanquam faciem honesti vides, quæ si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientia.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut * supra dictum est (q. 103. a. 1. ad 3.) gloria est effectus honoris. Ex hoc enim quod aliquis honoratur vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo sicut idem est *honorificum & gloriosum*, ita etiam idem est *honestum & decorum.*

AD TERTIUM dicendũ, quòd objectio illa procedit de pulchritudine corporali. Quamvis possit dici quod etiã propter pulchritudinem spiritualem aliquis spiritualiter fornicatur, inquantũ de ipsa honestate superbit, secundum illud Ezech. 28. *Elevatum est cor tuum in decore tuo. Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

ARTICULUS III.

*Vtrum* honestum *differat ab utili & delectabili.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd *honestum* non differat ab utili & delectabili. Dicitur enim *honestum*, quod propter se appetitur: sed delectatio propter se appetitur: *Ridiculum enim videtur quærere propter quid aliquis velit delectari*, ut Philos. dicit in 10. Eth. (c. 2.) * Ergo *honestum* non differt à delectabili.

¶ 2. Præterea, Divitiæ sub bono utili continentur. Dicit enim † Tullius in 2. Rhet. (vel de invent. rhet. num. 33.) *est aliquid non propter suam vim & naturam, sed propter fructum atque utilitatem expetendum, quod pecunia est.* Sed divitiæ habent rationem honestatis. Dicitur enim Eccl. 11. *Paupertas & honestas*, id est, divitiæ *à Deo sunt.* Et 13. cap. *Pondus super se tollit qui honestiori*, id est, ditiori *se communicat.* Ergo honestum non differt ab utili.

¶ 3. Præterea, * Tullius probat in lib. de Offic. (cap. 2.) quòd *nihil potest esse utile quod non sit honestum.* Et hoc idem habetur per † Ambr. in lib. de Offic. (l. 2. c. 6.) Ergo utile nõ differt ab honesto.

SED CONTRA est, quod * Aug. dicit in lib. 83. q. (qu. 30.) *Honestum dicitur quod propter seipsum expetendum est. Vtile autem, quod ad aliud aliquid referendum est.*

CONCLUSIO.

*Honestum, delectabile & utile, quamvis subiecto eadem sint, ratione tamen inter se differunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd *honestum* concurrit in idem subjectum cum utili & delectabili, à quibus tamen differt ratione. Dicitur enim aliquid *honestum*, sicut † dictum est, inquantum habet quendam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini: Vnumquodque autem naturaliter delectatur in suo convenienti. Et ideo *honestũ* est naturaliter homini delectabile, sicut de operatione virtutis Phil. probat in 1. Eth. (c. 9. vel 13.) Non autẽ omne delectabile est honestũ, quia potest etiã aliquid conveniens esse secundum sensum, & non secundum rationem. Sed hoc delectabile est præter hominis rationem, quæ perficit naturam ipsius. Ipsa etiam virtus, quæ secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, scilicet ad felicitatem. Et secundum hoc idem subjecto est *honestum & utile & delectabile*, sed ratione differunt. Nam *honestum* dicitur secundum quod aliquid habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem: *delectabile* autem, inquantum quietat appetitum: *utile* autem inquantum refertur ad aliud. In pluribus tamen est *delectabile* quam *utile & honestum*, quia omne utile & honestum est aliqualiter delectabile, sed non convertitur, ut dicitur in 2. † Eth.

AD PRIMUM ergo dicendũ, quòd *honestũ* dicitur quod propter se appetitur appetitu rationali, qui tẽdit in id quod est conveniens rationi. *Delectabile* autem propter se appetitur appetitu sensitivo.

AD SECUNDUM dicendum, quòd divitiæ vocantur nomine honestatis secundum opinionem multorum qui divitias honorant, vel inquantum ordinantur organicè ad actus virtutum, ut † dictum est (art. 1. ad 2.)

AD TERTIUM dicendum, quòd intentio Tullij & Ambr. est dicere, quod nihil potest esse simpliciter & verè utile, quod repugnat honestati; quia oportet quod repugnet ultimo fini hominis, quod est bonum secundum rationem. Quamvis possit fortè esse utile secundum quid respectu alicujus finis particularis. Non autem intendunt dicere, quod omne utile in se consideratum pertingat ad rationem honesti.

ARTICULUS IV.

*Vtrum honestas debeat poni pars temperantiæ.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd honestas non debeat poni pars temperantiæ. Non enim est possibile quod idem respectu ejusdem sit pars & totum, sed *temperantia est pars honesti*, ut Tull. dicit in 2. * Rhet. (sive de rhetorica inventione ubi sup.) Ergo honestas non est pars temperantiæ.

¶ 2. Præterea, 3. Esdræ c. 3. dicitur quod *vinum omnia præcordia facit honesta*: Sed usus vini præcipuè superfluus, de quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam quam ad temperantiam. Ergo honestas non est pars temperantiæ.

¶ 3. Præterea, *Honestum* dicitur quod est honore dignum, sed *justi & fortes maximè honorantur*, ut dicit Phil. in 1. Rhet. [cap. 9.] * Ergo honestas non pertinet ad temperantiam, sed magis ad justitiam vel fortitudinem. Vnde & Eleazarus dixit ut dicitur 2. Machab. 6. *Fortiter pro gravissimis ac sanctissimis legibus, honesta morte perfungar.*

SED CONTRA est, quod † Macrob. *honestatem* ponit partem temperantiæ. * Ambros. etiam in 1. de Offic. temperantiæ specialiter *honestatem* attribuit.

CONCLUSIO.

*Conditio potius, quam pars temperantiæ est ipsa honestas, quæ abhominibus turpissima, videlicet brutales voluptates repellit.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut † supra dictum est [art. 2.] honestas est quædam spiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Opposita autem maxime se invicem manifestant: Et ideo ad temperantiam specialiter honestas pertinere videtur, quæ id quod est homini turpissimum & indecentissimum repellit, scilicet brutales voluptates: Vnde & in ipso nomine temperantiæ maximè intelligitur bonum rationis, cujus est moderari vel temperare concupiscentias pravas. Sic ergo honestas, prout speciali quadam ratione temperantiæ attribuitur, ponitur pars integralis ejus non quidem subjectiva, vel sicut virtus adjuncta, sed pars integralis ipsius sicut quædam ejus conditio.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd temperantia ponitur pars subjectiva honesti, prout sumitur in sua communitate. Sic autem non ponitur temperantiæ pars.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *vinum in ebriis facit præcordia honesta*, secundum eorum reputationem, quia videtur eis quod sint magni & honorandi.

AD TERTIUM dicendum, quòd justitiæ & fortitudini debetur maior honor quàm temperantiæ, propter maioris boni excellentiam: sed temperantiæ debetur maior honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut * ex dictis patet. Et sic honestas magis attribuitur temperantiæ secundum regulam Apostoli 1. ad Corinth. 12. quod *inhonesta nostra majorem habent honestatem*, scilicet removentem quod inhonestum est.

QUÆSTIO CXLVI.

*De Abstinentia, in duos articulos divisa.*

DEinde considerandum est de partibus subjectivis temperantiæ. Et primò, de his quæ sunt circa delectationes ciborum. Secundò, de his quæ sunt circa delectationes venereorum.

¶ Circa primum considerandum est de abstinentia, quæ est circa cibos & potus, & de sobrietate quæ est specialiter circa potum.

¶ Circa abstinentiam autem consideranda sunt tria.

¶ Primò, de ipsa abstinentia.

¶ Secundò, de actu eius, qui est ieiunium.

¶ Tertiò, de opposito vitio, quod est gula.

¶ Circa abstinentiam autem quæruntur duo.

¶ Primò, utrum abstinentia sit virtus.

¶ Secundò, utrum sit virtus specialis.

QUÆSTIONIS CXLVI.

De abstinentia,

Bifariam distributæ,

AXIOMA.

*Abstinentia, est 1 virtus 2 specialis, qua quis à cibo quantum decet & oportet habita ratione valetudinis & propriæ personæ, aliarúmque personarum, cum quibus vivit, sese abstinet.*

ARTICULUS I.

*Vtrum abstinentia sit virtus.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd abstinentia non sit virtus. Dicit enim Apostolus 1. Corinth. 4. *Non est regnum Dei in sermone, sed in virtute.* In abstinentia autem non consistit regnum Dei. Dicit enim Apostolus ad Rom. 14. *Non est regnum Dei esca & potus.* Vbi dicit Gloss. * *nec in abstinendo, nec in manducando, esse justitiam:* Ergo abstinentia non est virtus.

¶ 2. Præterea, † Aug. dicit in 10. Confess. [cap. 31.] ad Deum loquens: *Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam.* Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, sed ad artem medicinæ: Ergo pari ratione moderari alimenta, quod pertinet ad abstinentiam, non est actus virtutis, sed artis.

¶ 3. Præterea, *Omnis virtus in medio consistit*, ut habetur in 2. * Ethic. abstinentia autem non videtur in medio consistere, sed in defectu, cum ex substractione nominetur. Ergo abstinentia non est virtus.

¶ 4. Præterea, Nulla virtus excludit aliam. Sed abstinentia excludit patientiam. Dicit enim Greg. * in Pastor. [part. 3. admonit. 30.] quod *abstinentium mentes plerumque impatientia excutit à sinu tranquillitatis.* Ibidem etiam dicit, quod *cogitationes abstinentium nonnunquam superbia culpa transfigit*; & ita excludit humilitatem: Ergo abstinentia non est virtus.

SED CONTRA est, quod dicitur 2. Petr. 1. *Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam*: ubi abstinentia aliis virtutibus connumeratur; Ergo abstinentia est virtus.

CONCLUSIO.

*Ea abstinentia, quæ ratione est gubernata, virtutis nomen dignitatémque obtinet.*

RESPONDEO dicendum, quòd abstinentia ex suo nomine im-



Margin notes: * Art. præc. † lib. 83. q. 30 pr. tom. 4. * c. 4. p. 1. ante me. & parte 4. circa princip. † l. 1. immediate ante c. 14 quo agit de 4. virtutibus principalibus. * q. 103. a. 1. ad 3. * 1. q. 5. art. 6. * lib. 10. cap. 2. tom. 5. a princip. † l. 2. de invent. in fol. 4. ante fin. * l. 2. de offic. c. 2. † Ambr. lib. 2. c. 6. tom. 1. * lib. 83. quæst. 30. circa pr. tom. 4. † Art. præc. † lib. 1. cap. 8. tom. 5. † lib. 2. cap. 4. tom. 5. † Art. 1. ad 3. Supra q. 143. ubi notatis. * lib. 2. de Invent. in fol. 3. ante fin. lib. * lib. 1. Rhet. c. 6. † lib. 1. in somnium Scipionis in fol. 3. ante med. * Ambr. l. 1. c. 43. tom. 1. † Art. 2. huius q. * In cor. art. Supra q. 141. art. * Ex gl. Aug. 2. 9. Evang. c. 11. t. 4. † lib. 10. c. 31. non multum procul à princip. tom. 1. * Cap. 6. * p. 3. c. 20. inter princip. & med.

portat subtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abstinentiæ accipi potest. Uno modo, secundum quod absolutè ciborum subtractionem designat. Et hoc modo abstinentia non designat neque virtutem, neque actum virtutis, sed quoddam indifferens. Alio modo potest accipi secundum quod est ratione regulata. Et tunc significat vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc significatur in * præmissa auctoritate Petri, ubi dicitur, *in scientia esse abstinentiam ministrandam*, ut scilicet homo à cibis abstineat prout oportet pro congruentia hominum, cum quibus vivit, & personæ suæ, & pro valetudinis suæ necessitate.

*In arg. Sed contra.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd usus ciborum & eorum abstinentia secundum se considerata non pertinent ad Regnum Dei. Dicit enim Apostolus 1. ad Cor. 8. *Esca nos non commendat Deo. Neque enim si non manducaverimus, deficiemus, neque si manducaverimus, abundabimus*, scilicet spiritualiter. Vtrumque autem eorum secundum quod fit rationabiliter ex fide & dilectione Dei pertinet ad regnum Dei.

AD SECUNDUM dicendum, quòd moderatio ciborum secundum quantitatem & qualitatem pertinet ad artem medicinæ in comparatione ad valetudinem corporis. Sed secundum interiores affectiones in comparatione ad bonum rationis, pertinet ad abstinentiam. Vnde * Aug. dicit in lib. de Quæst. Evang. (lib. 2. cap. 11.) *Non interest omnino* (scilicet ad virtutem) *quid alimentorum vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit, & persona sua, & pro valetudinis sua necessitate: sed quanta facilitate & serenitate animi his careat, cum oportet vel necesse est carere.*

*Lib. 2. Evang. c. 11. ante med. tom. 4.*

AD TERTIUM dicendum, quòd ad temperantiam pertinet refrænare delectationes quæ nimis animum ad se alliciunt: sicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores à bono rationis repellentes. Et ideo sicut laus fortitudinis consistit in quodam excessu, & ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis; ita etiam laus temperantiæ consistit in quodam defectu, & ex hoc ipsa & omnes partes ejus denominantur. Vnde & abstinentia, quia est pars temperantiæ, denominatur à defectu; & tamen consistit in medio, inquantum est secundum rationem rectam.

AD QUARTUM dicendum, quòd illa vitia proveniunt ex abstinentia, prout non est secundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abstinere sicut oportet, scilicet cum hilaritate mentis, & propter quod oportet, scilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam suam.

ARTICULUS II.

*Vtrum abstinentia sit specialis virtus.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd abstinentia non sit specialis virtus. Omnis enim virtus secundum seipsam est laudabilis; sed abstinentia non est secundum se laudabilis. Dicit enim * Greg. in Pastorali (part. 3. admonit. 30.) quod *virtus abstinentiæ non nisi ex aliis virtutibus commendatur*. Ergo abstinentia non est specialis virtus.

*P. 3. c. 20. a me.*

¶ 2. Præterea, † Aug. dicit de fide ad Petrum, quòd *abstinentia Sanctorum est à cibo & potu, non quia aliqua creatura Dei sit mala, sed pro sola corporis castigatione.* Hoc autem pertinet ad castitatem, ut ex ipso nomine apparet. Ergo abstinentia non est virtus specialis à castitate distincta.

*† Cap. 42 circa pr.*

¶ 3. Præterea, Sicut homo debet esse contentus moderato cibo, ita & moderata veste, secundum illud 1. ad Timoth. ult. *Habentes alimenta & quibus tegamur, his contenti simus.* In moderatione autem vestium non est aliqua specialis virtus: Ergo neque abstinentia quæ est moderativa alimentorum.

SED CONTRA est, quod Macrob. (ut sup.) † ponit abstinentiam specialem partem temperantiæ.

*† Lib. 1. in Somnium Scipionis in c. 8. ante med. ib.*

CONCLUSIO.

*Abstinentia est specialis virtus, qua moderamur ciborum delectationes.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut * suprà dictum est, virtus moralis conservat bonum rationis contra impetus passionum; & ideo ubi invenitur specialis ratio, qua passio abstrahit à bono rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem. Delectationes autem ciborū natæ sunt abstrahere hominem à bono rationis, tum propter earum magnitudinem, tum etiam propter necessitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitæ conservationem, quam maximè homo desiderat. Et ideo abstinentia est specialis virtus.

** q. 141. art. 3. & qu. 136. art. 1.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd virtutes oportet esse connexas, ut * suprà dictum est (1. 2. qu. 65. art. 1.) Et ideo una virtus adjuvatur & commendatur ex alia; sicut justitia ex fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abstinentiæ commendatur ex aliis virtutibus.

** 1. 2. qu. 65. art. 1.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd per abstinentiam corpus castigatur non solùm contra illecebras luxuriæ, sed etiam contra illecebras gulæ; quia dum homo abstinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas, quæ tanto fortiores sunt, quanto magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur per hoc abstinentiam esse specialem virtutem quod ad castitatem valet, quia una virtus ad aliam juvat.

AD TERTIUM dicendum, quòd usus vestimentorum est introductus ab arte, usus autem ciborum à natura. Et ideo magis debet esse virtus specialis circa moderationem ciborum, quam circa moderationem vestimentorum.

QUÆSTIO CXLVII.

*De jejunio, in octo articulos divisa.*

DEinde considerandum est de jejunio.

Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, utrum jejunium sit actus virtutis.

¶ Secundò, cujus virtutis sit actus.

¶ Tertiò, utrum cadat sub præcepto.

¶ Quartò, utrum aliqui excusentur ab observatione hujus præcepti.

¶ Quintò, de tempore jejunii.

¶ Sextò, utrum semel comedere requiratur ad ieiunium.

¶ Septimò, de hora comestionis ieiunantium.

¶ Octavò, de cibis, à quibus debent abstinere.

QUÆSTIONIS CXLVII,

De jejunio,

In octo Quæstiunculas distributæ,

AXIOMA.

1. 2 *Iejunium,* [1] *virtutis abstinentiæ* [2] *actus est, omnibus*
4 [4] *qui non habent speciale impedimentum, certis ac defi-*
5 *nitis temporibus prudenter* [5] *ab Ecclesia designatis,*
3 [3] *præceptus, ad cujus observationem ut non* [6] *sapius*
6. 7 *quam semel in die, idque circiter horam nonam* [7] *quis*
8 *comedat, atque à* [8] *carnibus, ovis, & lacticiniis absti-*
*neat, rectè sapientérque ab Ecclesia est sancitum.*

ARTICULUS I.

*Vtrum jejunium sit actus virtutis.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd ieiunium non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis Deo est acceptus. Sed ieiunium non semper est Deo acceptum, secundum illud Isa. 58. *Quare ieiunavimus, & non aspexisti?* Ergo ieiunium non est actus virtutis.

*Supr. qu. 146. a. 1. Et 4. di. 15. qu. 3. a. 1. q. 2.*

¶ 2. Præterea, Nullus actus virtutis recedit à medio virtutis: sed ieiunium recedit à medio virtutis, quod quidem in virtute abstinentiæ accipitur secundum hoc, ut subveniatur necessitati naturæ, cui per ieiunium aliquid subtrahitur: alioquin non ieiunantes non haberent virtutem abstinentiæ: Ergo ieiunium non est actus virtutis.

¶ 3. Præterea, Id quod communiter omnibus convenit, & bonis & malis, non est actus virtutis, sed ieiunium est huiusmodi. Quilibet enim antequam comedat, ieiunus est. Ergo ieiunium non est actus virtutis.

SED CONTRA est, quod connumeratur aliis virtutum actibus, 2. ad Cor. 6. ubi Apostolus dicit. *In ieiuniis, in scientia, in castitate,* &c.

CONCLUSIO.

*Cùm ad carnis macerationem & mentis in Deum elevationem, ac culparum expiationem ieiunium assumitur, actus virtutis procul dubio tunc est.*

RESPONDEO dicendum, quòd ex hoc aliquis actus est virtuosus, quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honestum. Hoc autem convenit ieiunio. Assumitur enim ieiunium principaliter ad tria. Primò quidem ad concupiscentias carnis reprimendas. Vnde Apostolus dicit in auctoritate inducta. *In ieiuniis, in castitate*, quia per ieiunia castitas conservatur. Vt enim Hieron. dicit. * *Sine Cerere & Baccho friget Venus*, id est, per abstinentiam cibi & potus tepescit luxuria. Secundò, assumitur ad hoc, quod mens liberius elevetur ad sublimia contemplanda. Vnde dicitur Dan. 10. quod post ieiunium trium hebdomadarum, revelationem accepit à Deo. Tertiò, ad satisfaciendum pro peccatis. Vnde dicitur Ioël. 2. *Convertimini ad me in toto corde vestro, in ieiunio, & fletu, & planctu.* Et hoc est quod Aug. † dicit in quodam sermone de oratione & ieiunio (seu serm. 230. de temp.) *Ieiunium purgat mentem, sublevat sensum, carnem spiritui subiicit, cor facit contritum & humiliatum, concupiscentiæ nebulas dispergit, libidinum ardores extinguit, castitatis verum lumen accendit.* Vnde patet quod ieiunium est actus virtutis.

** Lib. 2. contra Iovinianum in f. 3. f. incipiendo à princip. tom. 3.*

*† Serm. 230. de tempore circa pr. tom. 10.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd contingit quod aliquis actus qui ex genere suo est virtuosus, ex aliquibus circunstantiis adiunctis redditur vitiosus. Vnde ibidem dicitur: *Ecce in diebus ieiunii vestri invenitur voluntas vestra.* Et paulò post subditur: *Ad lites & contentiones ieiunatis, & percutitis pugno impiè.* Quod exponens Greg. in Pastorali dicit. * *Voluntas ad lætitiam pertinet, pugnus ad iram. In cassum ergo per abstinentiam caro atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens, vitiis dissipatur.* Et Aug. in prædicto sermone dicit, quod *ieiunium verbositatem non amat, divitiarum superfluitatem abdicat, superbiam spernit, humilitatem commendat: præstat homini seipsum intelligere quod est infirmum & fragile.*

** P. 3. c. 20 parum à medio. in serm. 230. de tempore princip. Tom. 10.*

AD SECUNDUM dicendum, quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut dicitur in 2. Ethic. (cap. 4. vel 5.) † Ratio autem iudicat quod propter aliquam specialem causam aliquis homo minus sumat de cibo quam sibi competeret secundum statum communem, sicut propter infirmitatem vitandam, aut ad aliqua opera corporalia expeditius agenda. Et multo magis ratio recta hoc ordinat ad spiritualia mala vitanda & bona prosequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo subtrahit, ut natura conservari non possit: quia ut Hieronym. dicit. * *Non differt utrum magno, vel parvo tempore te interimas; quia de rapina holocaustum offert, qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi, vel somni penuria immoderatè corpus affligit.* Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo subtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda. Vnde dicit Hieron. quod *rationabilis homo dignitatem amittit, qui vel ieiunium charitati, vel vigilias sensus integritati præfert.*

*† Lib. 2. c. 6. 11 5.*

** Refertur de consec. d. 5. cap. Non mediocriter.*

*† Refertur Toto vivere dicta.*

AD

Ad tertium dicendum, quòd ieiunium naturæ quo quis dicitur jejunus antequam comedat, consistit in pura negatione; unde non potest poni actus virtutis: sed solum illud ieiunium, quo quis ex rationabili proposito à cibis aliqualiter abstinet. Unde primum dicitur *ieiunium ieiunij*, secundum verò *ieiunium ieiunantis* quasi ex proposito aliquid agentis.

ARTICULUS II.

*Vtrum ieiunium sit actus abstinentiæ.*

4. d. 15 q. 3. a. 1. q. 1. per tot. & q. 5. ad 2 & quodl. 5. ar. 12. ad 3.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd jejunium non sit actus abstinentiæ. Quia super illud Matth. 17. *Hoc genus dæmoniorum*, &c. dicit * Gloss. *ieiunium est non solum ab esu, sed à cunctis illecebris abstinere*; Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo ieiunium non est actus specialiter abstinentiæ.

* Hoc primum dictum habet formaliter Beda marc. 9. c. 38 secundum eius verba 2. & gloss. ordin. in hoc loco, & habetur de consf. d. 5. c. 25. incipit, ieiunium autem.

¶ 2. Præterea, † Greg. dicit in homil. quadragesimæ, quod *ieiunium quadragesimale est decima totius anni*: Sed dare decimas est actus religionis, ut * supra habitum est (qu. 87. art. 1.) Ergo ieiunium est actus religionis, & non abstinentiæ.

† Ho. 16. in Evang. à med.

* 1 2. q. 34. a. me. refertur de consf. d. 1. c. 15.

¶ 3. Præterea, Abstinentia est pars temperantiæ, ut † dictum est (qu. 143.) Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet molestias sustinere, quod maximè videtur esse in ieiunio. Ergo ieiunium non est actus abstinentiæ.

Sed contra est, quod Isidor. dicit (Etym. vel orig. lib. 6. sub finem) quod *ieiunium est parcimonia victus abstinentiaque ciborum.*

CONCLUSIO.

*Ieiunium est actus virtutis abstinentiæ.*

Respondeo dicendum, quòd eadem est materia habitus & actus. Unde omnis actus virtuosus qui est circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet, quæ medium in illa materia constituit. Ieiunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abstinentia. Unde manifestum est quod ieiunium est abstinentiæ actus.

† q. 1. 1. & quæst. præced.

Ad primum ergo dicendum, quòd ieiunium propriè dictum consistit in abstinendo à cibis. Sed metaphoricè dictum consistit in abstinendo à quibuslibet nocivis, quæ maximè sunt peccata. Vel potest dici, quod etiam ieiunium propriè dictum est abstinentia ab omnibus illecebris; quia per quælibet vitia adjuncta desinit esse actus virtuosus, ut dictum est (art. 1.)

* Art. præc. ad 1.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet actum unius virtutis, pertinere ad aliam virtutem, secundum quod ad ejus finem ordinatur, ut ex * supradictis patet. Et secundum hoc nihil prohibet ieiunium pertinere ad religionem; vel ad castitatem vel ad quamcunque aliam virtutem.

† 1 2 p. art. 1. ad 2. & 1. 2. q. 18. ar. 7. 4. d. 15. q. 2. a. 1. q. 4 & q. 5. ad 2 & a. 2 q. 1.

Ad tertium dicendum, quòd ad fortitudinem secundum quod est specialis virtus, non pertinet perferre quascunque molestias, sed solum illas quæ sunt circa pericula mortis. Sufferre autem molestias quæ sunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam & ad partes eius, & tales sunt molestiæ ieiunij.

ARTICULUS III.

*Vtrum ieiunium sit in præcepto.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd ieiunium non sit in præcepto. Præcepta enim non dantur de operibus supererogationum, quæ cadunt sub consilio: sed ieiunium est opus supererogationis, alioquin ubique & semper æqualiter esset observandum. Ergo ieiunium non cadit sub præcepto.

¶ 2. Præterea. Quicunque transgreditur præceptum, peccat mortaliter. Si ergo ieiunium esset in præcepto, omnes non ieiunantes mortaliter peccarent: per quod videretur magnus laqueus hominibus esse injectus.

* C. 17.

¶ 3. Præterea, * Aug. dicit in lib. de vera religione (cap. 17.) quod *ab ipsa Dei sapientia homine assumpto, à quo in libertatem vocari sumus, pauca Sacramenta saluberrima constituta sunt, quæ societatem Christiani populi, hoc est sub uno Deo libera multitudinis, continerent.* Sed non minus videtur libertas populi Christiani impediri per multitudinem observantiarum, quam per multitudinem Sacramentorum. Dicit enim * Aug. in lib. ad inquisitiones Ianuarij (epist. 119 cap. 9.) quod *quidam ipsam religionem nostram, quam manifestissimis & paucissimis celebrationum Sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam, servilibus premunt oneribus.* Ergo videtur quod non debuit per Ecclesiam ieiunium sub præcepto institui.

* 1 ep. 119. c. 9. circa fin. tom. 2.

* Incipit hæc ep. 28. Nec opinanti mihi, circa fin. tom. 1.

Sed contra est, quod * Hier. ad Lucinium dicit (epist. 28.) de ieiuniis loquens: *Vnaquæque provincia abundet in suo sensu, & præcepta maiorum leges Apostolicas arbitretur.* Ergo ieiunium est in præcepto.

CONCLUSIO.

*Cùm ieiunium ad culparum deletionem, & cohibitionem, & ad mentis in spiritualia elevationem valeat, conveniens fuit, ut quibusdam humanis legibus ac divinis, præcepta de ieiunio, & illius observatione darentur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut ad seculares principes pertinet præcepta legalia iuris naturalis determinativa tradere de his quæ pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus, ita etiam ad prælatos Ecclesiasticos pertinet ea statutis præcipere quæ ad utilitatem communem fidelium pertinent in spiritualibus bonis. * Dictum est autem (art. 2.) quod ieiunium utile est ad deletionem & cohibitionem culpæ, & ad elevationem mentis in spiritualia: Unusquisque autem ex naturali ratione tenetur tantum ieiuniis uti quantum sibi necessarium est ad prædicta. Et ideo ieiunium in communi, cadit sub præcepto legis naturæ. Sed determinatio temporis & modi ieiunandi secundum convenientiam & utilitatem populi Christiani, cadit sub præcepto iuris positivi, quod est à prælatis Ecclesiæ institutum. Et hoc est ieiunium Ecclesiæ: aliud verò est jejunium naturæ.

* Art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod ieiunium secundum se consideratum non nominat aliquid eligibile, sed pœnale quiddam. Redditur autem eligibile secundum quod est utile ad finem aliquem. Et ideo absolutè consideratum non est de necessitate præcepti: sed est de necessitate præcepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum ut plurimum indiget tali remedio: tum quia *in multis omnes offendimus*, ut dicitur Iacob. 3. tum etiam quia *caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur ad Galat. 5. conveniens fuit ut Ecclesia aliqua ieiunia statueret ab omnibus communiter observanda; non quasi præcepto subiiciens id, quod simpliciter ad supererogationem pertinet, sed quasi in speciali determinans id quod est necessarium in communi.

Ad secundum dicendum, quòd præcepta quæ per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem quem legislator intendit. Cuius auctoritatem si aliquis transgrediendo statutum contemnat, vel hoc modo transgrediatur, ut impediatur finis quem intendit, peccat mortaliter talis transgressor. Si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, præcipuè in casu, in quo etiam si legislator adesset; non decerneret esse servandum; talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est quod non omnes qui non servant ieiunia Ecclesiæ, peccant mortaliter.

Ad tertium dicendum, quòd Aug. ibi loquitur de his, quæ *neque sacrarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in Conciliis Episcoporum statuta inveniuntur, nec consuetudine universalis Ecclesiæ roborata sunt.* Ieiunia verò quæ sunt in præcepto, sunt in Conciliis Episcoporum statuta, & consuetudine universalis Ecclesiæ roborata. Nec sunt contra libertatem populi fidelis, sed magis sunt utilia ad impediendum servitutem peccati, quæ repugnat libertati spirituali, de qua dicitur ad Galat. 5. *Vos enim fratres in libertatem vocati estis, tantum ne libertatem detis in occasionem carnis.*

ARTICULUS IV.

*Vtrum omnes ad ieiunia Ecclesiæ teneantur.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd omnes ad ieiunia Ecclesiæ teneantur. Præcepta enim Ecclesiæ obligant, sicut Dei præcepta, secundum illud Luc. 10. *Qui vos audit, me audit.* Sed ad præcepta Dei servanda omnes tenentur: Ergo similiter omnes tenentur ad servanda ieiunia quæ sunt ab Ecclesia instituta.

Inf. a. 7. ad 1. & 4. d. 16. q. 3. ar. 2. qu. 1. 2. 1. & 4. cap. consil. §. præterea, de obser. ieiun.

¶ 2. Præterea, Maximè videntur excusari pueri à ieiunio propter ætatem. Sed pueri non excusantur. Dicitur enim Ioel. 2. *Sanctificate ieiunium*, & postea; *Congregate parvulos & sugentes ubera*: Ergo multo magis omnes alij ad ieiunia tenentur.

¶ 3. Præterea, Spiritualia sunt temporalibus præferenda, & necessaria non necessariis: Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale; peregrinatio enim etsi ad spiritualia ordinetur, non est necessitatis. Cùm ergo ieiunium ordinetur ad spiritualem utilitatem, & necessitatem habeat ex statuto Ecclesiæ, videtur quod non sint ieiunia Ecclesiæ prætermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

¶ 4. Præterea, Magis est aliquid faciendum ex propria voluntate quam ex necessitate, ut patet per Apost. 2. ad Cor. 9. Sed pauperes solent ex necessitate ieiunare propter defectum alimentorum. Ergo multo magis debent ex propria voluntate ieiunare.

Sed contra est, quòd nullus iustus teneatur ieiunare. Præcepta enim Ecclesiæ non obligant contra doctrinam Christi: Sed Dominus dixit Luc. 5. quod *non possunt filij sponsi ieiunare quamdiu cum ipsis est Sponsus.* Est autem cum omnibus iustis, spiritualiter eos inhabitans. Vnde Dominus dicit Matth. ult. *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi.* Ergo iusti ex statuto Ecclesiæ non obligantur ad ieiunandum.

CONCLUSIO.

*Ad ieiuniorum Ecclesiæ observationem communiter omnes ligantur, nisi rationabile eis impedimentum affuerit.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictũ est (1. 2 q. 90. & 98.) statuta communia proponuntur secundum quod multitudini conveniunt. Et ideo legislator in eis statuendis attendit id, quod communiter & in pluribus accidit. Si quid autem ex speciali causa in aliquo inveniatur, quod observantiæ statuti repugnet, non intendit talem legislator ad statuti observantiam obligare, in quo tamen est discretio adhibenda. Nam si causa sit evidens, per seipsum licitè potest homo statuti observantiam præterire, præsertim consuetudine interveniente, vel si non posset facilè recursus ad superiorem haberi. Si verò causa sit dubia; debet aliquis ad superiorem recurrere, qui habet potestatem in talibus dispensandi. Et hoc est observandum in ieiuniis ab Ecclesia institutis; ad quæ omnes communiter obligantur, nisi in eis fuerit aliquod speciale impedimentum.

* 1. 2. q. 90. ar. 2. & q. 98 a. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd præcepta Dei sunt præcepta iuris naturalis, quæ secundum se sunt de necessitate salutis: Sed statuta Ecclesiæ sunt de his quæ non per se sunt de necessitate salutis, sed solum ex institutione Ecclesiæ. Et ideo possunt esse aliqua impedimenta propter quæ aliqui ad observanda ieiunia huiusmodi non tenentur.

Ad secundum dicendum, quod in pueris maximè est evidens causa non jejunandi, tum propter debilitatem naturæ, ex qua provenit quod indigent frequenti cibo, & non multo simul

assumpto, tum etiam quia indigent multo nutrimento propter necessitatem augmenti, quod fit de residuo alimenti. Et ideo quamdiu sunt in statu augmenti, quod est (ut in pluribus) usque ad finem tertij septenuij, non tenentur ad Ecclesiastica jejunia observanda. Conveniens tamen est ut etiam in hoc tempore se ad jejunandum exerceant plus vel minus, secundum modum suæ ætatis. Quandoque tamen magna tribulatione imminente in signum pœnitentiæ arctioris, etiam pueris jejunia indicuntur: sicut etiam de jumentis legitur Ionæ 3. *Homines & jumenta non gustent quidquam, nec aquam bibant.*

Ad tertium dicendum, quòd circa peregrinos & operarios distinguendum videtur: quia si peregrinatio & operis labor commodè differri possit, aut diminui absque detrimento corporalis salutis & exterioris status, qui requiritur ad conservationem corporalis vel spiritualis vitæ, non sunt propter hoc Ecclesiæ jejunia prætermittenda. Si autem immineat necessitas statim peregrinandi, & magnas diætas faciendi, vel etiam multum laborandi, vel propter conservationem vitæ corporalis, vel propter aliquid necessarium ad vitam spiritualem; & simul cum hoc non possint Ecclesiæ jejunia observari: non obligatur homo ad jejunandum; quia non videtur fuisse intentio Ecclesiæ statuentis jejunia, ut per hoc impediret alias pias & magis necessarias causas. Videtur tamen in talibus recurrendum esse ad superioris dispensationem, nisi fortè ubi est ita consuetum; quia ex hoc ipso quod prælati dissimulant, videntur annuere.

Ad quartum dicendum, quòd pauperes qui possunt sufficienter habere quod eis sufficit ad unam comestionem, non excusantur propter paupertatem à jejuniis Ecclesiæ, à quibus tamen excusari videntur illi, qui frustatim eleemosynas mendicant, qui non possunt simul habere quod eis ad victum sufficiat.

Ad quintum dicendum, quòd illud verbum Domini tripliciter potest exponi. Uno modo secundum Chrys. * qui dicit, quod *discipuli qui filij sponsi dicuntur, adhuc imbecillius dispositi erant. Unde vestimento veteri comparantur. Et ideo in præsentia corporali Christi erant magis fovendi in quadam dulcedine quam in austeritate jejunij exercendi.* Et secundum hoc magis convenit, ut cum imperfectis & novitiis in jejuniis dispensetur, quàm cum antiquioribus & perfectis, ut patet in Glossa † super illud Psalm. 130. *Sicut ablactatus est super matre sua.* Alio modo potest dici secundum Hier. * quod *Dominus ibi loquitur de jejunio veterum observantiarum. Unde per hoc significat Dominus quod Apostoli non erant in veteribus observantiis detinendi, quos oportebat gratia novitate perfundi.* Tertiò modo, secundum † Aug. qui distinguit duplex jejunium, quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis: Et hoc non competit viris perfectis, qui dicuntur *filij sponsi.* Unde ubi Luc. dicit, *Non possunt filij sponsi jejunare,* dicit Matth. *Non possunt filij sponsi lugere.* Aliud autem est, quod pertinet ad gaudium mentis in spiritualia suspensæ; Et tale jejunium convenit perfectis.

* Ho. 31. in Matth. à m. d. illius. t. 2.
† Gloss. ordin.
* Matth. 9. super illud. Nemo immittit commissuram panni. t. 9.
† lib. 2. de consensu Evang. c. 27. non remotè à fin. tom. 4.

## Articulus V.

*Utrum convenienter determinentur tempora jejunij Ecclesiæ.*

4. d. 15. q. 3. ar. 3. q. 1. c. quadragesima de cons. d. 5. c. statuimus & c. de ieiun. 96. d. ap. 1. 2. & 3. extra de observ. ieiun.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter determinentur tempora jejunij Ecclesiastici. Christus enim legitur Matth. 4. statim post baptismum jejunium inchoasse. Sed nos Christum imitari debemus, secundum illud 1. Cor. 4. *Imitatores mei estote, sicut & ego Christi.* Ergo & nos debemus jejunium peragere statim post Epiphaniam, in qua baptismus Christi celebratur.

¶ 2. Præterea, Cæremonialia veteris legis non licet in nova lege observare. Sed jejunia in quibusdam determinatis mensibus pertinent ad solemnitates veteris legis. Dicitur enim Zach. 8. *Jejunium quarti, & jejunium quinti, & jejunium septimi, & jejunium decimi erit domui Iuda in gaudium & lætitiam, & in solemnitates præclaras.* Ergo jejunia specialium mensium, quæ dicuntur *quatuor temporum* in Ecclesia, inconvenienter observantur.

¶ 3. Præterea, Secundum * Aug. in lib. de consensu Evangelist. *Sicut est jejunium afflictionis, ita est jejunium exultationis:* Sed maxima exultatio spiritualis imminet fidelibus ex Christi resurrectione: Ergo in tempore quinquagesimæ quod Ecclesia solennizat propter dominicam resurrectionem, & in diebus dominicalibus, in quibus memoria resurrectionis agitur, debent aliqua jejunia indici.

* lib. 2. c. 27. non remotè à fi. tol. 4.

Sed contra est communis Ecclesiæ consuetudo.

### Conclusio.

*Conveniens fuit, ut homines certis temporibus ac diebus, ad jejuniorum observationem præceptis ac laudabili Ecclesiæ consuetudine cogerentur, ut tempore quadragesimæ, quatuor anni temporibus & tertiis Sanctorum vigiliis.*

Respondeo dicendum, quòd sicut * suprà dictum est (art. 1. & 3.) jejunium ad duo ordinatur, scilicet ad deletionem culpæ & ad elevationem mentis in superna. Et ideo illis temporibus specialiter fuerunt jejunia indicenda, in quibus oportebat homines à peccato purgari, & mentem fidelium elevari in Deum per devotionem. Quæ quidem præcipuè imminent ante paschalē solemnitatem in qua & culpæ per baptismum relaxantur, qui solemniter in vigilia Paschæ celebratur quando recolitur dominica sepultura: quia *per baptismum consepelimur Christo in mortem,* ut dicitur ad Rom. 6. In festo etiam Paschæ oportet maximè mentem hominis per devotionem elevari ad æternitatis gloriam, quam Christus resurgendo inchoavit. Et ideo immediatè ante solemnitatem Paschalem Ecclesia statuit esse jejunandum. Et eadem ratione in vigiliis præcipuarū festivitatum, in quibus præparari nos oportet ad festa futura devotè celebranda. Similiter etiam consuetudo Ecclesiastica habet, ut in singulis quartis anni sacri ordines conferantur, ad quorum susceptionem oportet per jejunium præparari & eos qui ordinant, & illos qui ordinandi sunt, & etiam totum populum, pro cujus utilitate ordinantur. Unde & legitur Luc. 6. quod Dominus ante Discipulorum electionem exivit in montem orare. Quod exponens † Ambros. [lib. 5. in Lucam.] dicit: *Quid te facere convenit cum vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Christus missurus Apostolos, prius oravit?* Ratio autem numeri, quantum ad quadragesimale jejunium, est triplex secundum Greg. [homil. 16. in Evangelia.] † Primò quidem, quia *virtus decalogi per libros quatuor sancti Evangelij impletur: Denarius autem quater ductus, in quadragenarium surgit: Vel quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis subsistimus, per cujus voluptates præceptis dominicis contraimus, quæ per decalogum sunt accepta: Unde dignum est, ut eandem carnem quater decies affligamus.* Vel quia *sicut in lege offerri jubebantur decimæ rerum, ita offerre contendimus Deo decimas dierum. Dum enim per trecentos & sexaginta quinque dies annus dicitur, nos autem per triginta & sex dies affligimur,* qui sunt jejunabiles in sex septimanis quadragesimæ, *quasi anni nostri decimas Deo damus,* secundum * Aug. autem [lib. 2. de Doct. Christ. c. 6.] additur quarta ratio. Nam creator est Trinitas, Pater, & Filius, & Spiritus sanctus: creaturæ verò invisibili debetur ternarius numerus. Diligere enim jubemur Deum *ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota mente.* Creaturæ verò visibili debetur quaternarius propter *calidum & frigidum, humidum & siccum.* Sic ergo per denarium significantur omnes res: Qui si ducatur per quaternarium, qui competit corpori, per quod administratio geritur, quadragesimum numerum conficit: Singula verò jejunia quatuor temporum tribus diebus continentur propter numerum mensium qui competit cuilibet tempori; vel propter numerum sacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

* Art. 1. & 3.
† lib. 5. in Luc. in tit. de Orat. Iesu in monte circa me.
† Hom. 16. in Evang. à medio.
* lib. 2. de doct. Christ. cap. 16. a me.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus baptismo non indiguit propter seipsum, sed ut nobis baptismum commendaret. Et ideo ipsi nō cōpetebat, ut ante baptismū suū jejunaret, sed post baptismū, ut nos invitaret ad jejunandū ante nostrū baptismū.

Ad secundum dicendum, quòd Ecclesia non servat jejunia quatuor temporum nec omnino eisdem temporibus, quibus Iudæi, nec etiam propter causas easdem. Illi enim jejunabant in Iulio qui est quartus mensis ab Aprili, quem primum habent, quia tunc Moyses descendens de monte Sinai, tabulas legis confregit [Exod. 32.] & juxta Ierem. [cap. 39.] muri primum rupti sunt civitatis. In 5. autem mense, qui apud nos vocatur Augustus, quia cùm propter exploratores seditio esset orta in populo jussi sunt in montem non ascendere [Num. 14.] Et in hoc mense à Nabuchodonosor, [Hierem. 52.] & post à Tito, templum Hierosolymis est incensum. In 7. verò, qui appellatur October, Godolias occisus est, & reliquiæ populi dissipatæ [Hierem. 39. & 40.] In 10. verò mense, qui apud nos *Ianuarius* dicitur populus cum Ezechiele in captivitate positus audivit templum esse subversum [Ezechiel. 24.]

Ad tertium dicendum, quòd *jejunium exultationis* ex instinctu Spiritus sancti procedit, qui est spiritus libertatis: & ideo hoc ieiunium sub præcepto cadere non debet. Iejunia verò quæ præcepto Ecclesiæ instituuntur, sunt magis *jejunia afflictionis,* quæ non conveniunt in diebus lætitiæ. Propter quod non est jejunium ab Ecclesia institutum in toto Paschali tempore, nec etiam in diebus dominicis; in quibus si quis jejunaret contra consuetudinem populi Christiani, quæ ut * Aug. dicit [epist. 86. ad Casulanum] est pro lege habenda: vel etiam ex aliquo errore [sicut Manichæi jejunant quasi necessarium tale jejunium arbitrantes] non esset à peccato immunis, quamvis ipsum jejunium secundum se consideratum, omni tempore sit laudabile, secundum quod † Hier. dicit ad Lucinium [epist. 28. & in Decretis dist. 76.] *Utinam omni tempore jejunare possemus.*

* Ep. 86. parum à pri. t. 2.
† Refertur d. 76. c. utinam.

## Articulus VI.

*Utrum requiratur ad jejunium, quòd homo tantum semel comedat.*

4. d. 8. q. 1 art. 4. q. 2 ar. 3. & d 15. q. 3 ar. 4 q. 2. & di. 15. q. 3. 4. 4. per tot. & q. 2. cor.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd non requiratur ad ieiunium, quod homo tantum semel comedat. Ieiunium enim, ut * dictum est, est actus virtutis abstinentiæ, quæ quidem non minus observat debitam quantitatem cibi, quàm comestionis numerum. Non autem taxatur ieiunantibus quantitas cibi; Ergo nec numerus comestionis taxari debet.

* Art. 1. huius q.

¶ 2. Præterea, Sicut homo nutritur cibo, ita & potu: Unde & potus ieiunium solvit. Propter quod non possumus post potum Eucharistiam accipere. Sed non prohibitum quin pluries bibamus diversis horis diei: Ergo etiam non debet esse prohibitum ieiunantibus quin pluries comedant.

¶ 3. Præterea, Electuaria quidam cibi sunt, quæ tamen à multis in diebus ieiunii post comestionem sumuntur: Ergo unitas comestionis non est de ratione ieiunii.

Sed contra est, communis consuetudo populi Christiani.

### Conclusio.

*Rationabiliter Ecclesia moderatione statutum est, ut tantum semel in die à ieiunantibus comedatur.*

Respondeo dicendum, quòd jejunium ab Ecclesia institutur ad concupiscentiam refrænandam, ita tamen quod natura salvetur. Ad hoc autem sufficere videtur unica comestio, per quam homo potest naturæ satisfacere, & tamen concupiscentiæ aliquid detrahi, diminuendo comestionum vices. Et ideo Ecclesiæ

Ecclesiæ moderatione statutum est, ut semel in die à jejunantibus comedatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari, propter diversas corporum complexiones, ex quibus contingit, quod unus majori, alter minori cibo indiget. Sed ut plurimum, omnes possunt naturæ satisfacere per unicam comestionem.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est jejunium. Unum quidem *naturæ*, quod requiritur ad Eucharistiæ sumptionem. Et hoc solvitur per quemlibet potum, etiam aquæ, post quem non licet Eucharistiam sumere. Est autem aliud jejunium *Ecclesiæ*, quod dicitur *jejunium jejunantis*: Et istud non solvitur nisi per ea quæ Ecclesia interdicere intendit instituendo jejunium. Non autem intendit Ecclesia interdicere abstinentiam potus, qui magis sumitur ad alterationem corporis, & digestionem ciborum assumptorum, quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat. Et ideo licet pluries jejunantibus bibere. Si autem quis immoderatè potu utatur, potest peccare & meritum jejunii perdere: sicut etiam si immoderatè cibum in una comestione assumat.

Ad tertium dicendum, quòd electuaria etiamsi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter assumuntur ad nutrimentum, sed ad digestionem ciborum. Unde non solvunt jejunium, sicut nec aliarum medicinarum assumptio, nisi fortè aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate assumat per modum cibi.

### Articulus VII.

*Utrum hora nona convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant.*

4. d. 15. q. 3. ar. 3. q. 1. AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod hora nona non convenienter taxetur ad comedendum his qui jejunant. Status enim novi testamenti perfectior est quam status veteris testamenti: sed in veteri testamento jejunabant usque ad vesperam. Dicitur enim Lev. 23. *Sabbatum est, affligetis animas vestras*. Et postea sequitur: *A vespere usque ad vesperam celebrabitis sabbata vestra*: Ergo multo magis in novo testamento jejunium debet indici usque ad vesperam.

¶ 2. Præterea, Jejunium ab Ecclesia institutum omnibus imponitur, sed non omnes possunt determinatè cognoscere horam nonam: Ergo videtur quod taxatio horæ nonæ non debeat cadere sub statuto jejunii.

¶ 3. Præterea, Jejunium est actus virtutis abstinentiæ, * ut suprà dictum est (art. 6.) Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes, quia quod est multum uni, est parum alteri, ut dicitur in 2. Ethic. † (cap. 5. vel 6.) Ergo non debet jejunantibus taxari hora nona.

* Art. præc. † lib. 2. e. lect. 5.

Sed contra est, quod Concilium Cabilonense dicit (cap. *Solent* dist. 1. de consecrat. in Decret. 15.) * In quadragesima nullatenus credendi sunt jejunare, qui ante manducaverint, quam vespertinum celebretur officium, quod quadragesimali tempore post nonam dicitur. Ergo usque ad nonam est jejunandum.

* Hab. ... de cons. d. 1. ... eodem.

### Conclusio.

*Ut jejunantes circa horam nonam cibum sumant, convenienter est constitutum.*

* Art. 1. 3. & 6. Respondeo dicendum, quòd sicut * dictum est (art. 1. 3. 5.) jejunium ordinatur ad deletionem & cohibitionem culpæ. Unde oportet quod aliquid addat supra communem consuetudinem, ita tamen quod per hoc non multum natura gravetur. Est tamen debita & communis consuetudo comedendi hominibus circa horam sextam, tum quia jam videtur esse completa digestio, nocturno tempore naturali calore interiùs revocato propter frigus noctis circunstans, & diffusio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei usque ad summum solis ascensum: Tum etiam quia tunc præcipuè natura corporis humani indiget juvari contra exteriorem aëris calorem ne humores interius adurantur. Et ideo ut jejunans aliquam afflictionem sentiat pro culpæ satisfactione, conveniens hora comedendi taxatur jejunantibus circa horam nonam. Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quæ completa fuit hora nona, quando inclinato capite tradidit spiritum. Jejunantes enim dum suam carnem affligunt, passioni Christi conformantur, secundum illud ad Gal. 5. *Qui autem Christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum vitiis & concupiscentiis.*

Ad primum ergo dicendum, quòd status veteris testamenti comparatur nocti; status vero novi testamenti, diei; secundum illud ad Rom. 13. *Nox præcessit, dies autem propinquavit*. Et ideo in veteri testamento jejunabant usque ad noctem, non autem in novo testamento.

Ad secundum dicendum, quòd ad jejunium requiritur hora determinata non secundum subtilem examinationem, sed secundum grossam æstimationem. Sufficit enim quod sit circa horam nonam. Et hoc de facili quilibet cognoscere potest.

Ad tertium dicendum, quod modicum augmentum, vel etiam modicus defectus non multum potest nocere. Non est autem magnum temporis spatium, quod est ab hora sexta, in qua communiter homines comedere consueverunt, usque ad horam nonam, quæ jejunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multum potest alicui nocere, cujuscunque conditionis existat vel si fortè propter infirmitatem, vel ætatem, aut aliquid hujusmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, esset cum eis in jejunio dispensandum: vel ut aliquantulum prævenirent horam.



### Articulus VIII.

*Utrum convenienter jejunantibus indicatur abstinentia à carnibus & ovis, & lacticiniis.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter jejunantibus indicatur abstinentia à carnibus, ovis, & lacticiniis: * Dictum est enim suprà (art. 6.) quod jejunium est institutum ad concupiscentias carnis refrænandas. Sed magis concupiscentiam provocat potus vini, quam esus carnium, secundum illud Proverb. 20. *Luxuriosa res est vinum*. Et ad Ephes. 5. *Nolite inebriari vino, in quo est luxuria*. Cùm ergo non interdicatur jejunantibus potus vini, videtur quod non debeat interdici esus carnium. 4. di. 15. q. 3. ar. 4. q. 1. * Art. 6. hujus q.

¶ 2. Præterea, Aliqui pisces ita delectabiliter comeduntur, sicut quædam animalium carnes sed concupiscentia est appetitus delectabilis, ut suprà † habitum est (1. 2. qu. 30. art. 1.) Ergo in jejunio, quod est institutum ad concupiscentiam refrænandam, sicut non interdicitur esus piscium, ita non debet interdici esus carnium. † 1. 2. q. 30. art. 1.

¶ 3. Præterea, In quibusdam jejuniorum diebus aliqui ovis & caseo utuntur: Ergo pari ratione in jejunio quadragesimali talibus homo uti potest.

Sed contra est, communis fidelium consuetudo.

### Conclusio.

*Cùm jejunium, ad reprimendas carnis concupiscentias sit ab Ecclesia institutum, sunt convenienter jejunantibus carnes, lacticinia, & ova prohibita.*

Respondeo dicendum, quòd sicut * suprà dictum est (art. 6.) jejunium ab Ecclesia est institutum ad reprimendas concupiscentias carnis, quæ quidem sunt delectabilium secundum tactum; quæ consistunt in cibis & venereis. Et ideo illos cibos Ecclesia jejunantibus interdixit; qui & in comedendo maximè habent delectationem, & iterum maximè hominem ad venerea provocant. Hujusmodi autem sunt carnes animalium in terra quiescentium, & respirantium, & quæ ex eis procedunt: sicut lacticinia ex gressibilibus, & ova ex avibus. Quia enim hujusmodi magis conformantur humano corpori; plus delectant, & magis conferunt ad humani corporis nutrimentum. Et sic ex eorum comestione, plus superfluit ut vertatur in materiam seminis, cujus multiplicatio est maximum incitamentum luxuriæ. Et ideo ab his cibis præcipuè jejunantibus Ecclesia statuit esse abstinendum. * Art. 6. hujus q.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad actum generationis tria concurrunt, scilicet *calor*, *spiritus*, & *humor*. Ad calorem quidem maximè cooperatur vinum, & alia calefacientia corpus: Ad spiritus autem videntur cooperari inflativa: Sed ad humorem maximè cooperatur esus carnium, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris, & multiplicatio spirituum, citò transit; Sed substantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur jejunantibus usus carnium, quam vini, vel leguminum, quæ sunt inflativa.

Ad secundum dicendum, quòd Ecclesia jejunium instituens intendit ad id quod communius accidit: Esus autem carnium est magis delectabilis communiter quam esus piscium: quamvis in quibusdam aliter se habeat. Et ideo Ecclesia magis jejunantibus prohibuit esum carnium quam esum piscium.

Ad tertium dicendum, quòd ova & lacticinia jejunantibus interdicuntur inquantum sunt ex animalibus exorta, carnes habentibus: Unde principaliùs interdicuntur carnes quàm ova vel lacticinia. Similiter etiam inter alia jejunia solemnius est Quadragesimale jejunium; tum quia observatur ad imitationem Christi; etiam quia per ipsum disponimur ad redemptionis nostræ mysteria devotè celebranda: Et ideo in quolibet jejunio interdicitur esus carnium: In jejunio autem Quadragesimali interdicuntur universaliter etiam ova & lacticinia: Circa quorum abstinentiam in aliis jejuniis diversæ consuetudines existunt apud diversos; quas quisque observare debet secundùm morem eorum inter quos conversatur: Unde * Hieron. (epist. 28. ut suprà) dicit de jejuniis loquens: *Unaquaque provincia abundet in suo sensu, & præcepta majorum leges Apostoli arbitretur.* Hinc licèt olim in jejunio non à carnibus tantùm sed & vino abstinere (præsertim verò in jejunio Quadragesimæ) Christiani solerent, faciliùs tamen subinde circa vini abstinentiam quàm carnium generaliter dispensatum est, ut jam uti liceat vino sed non carnibus quarum usus licitus communiter omnibus nunquam fuit. Quòd autem simul cum carnium abstinentiâ conjungeretur olim abstinentia vini patet ex verbis Augustini dicentis Dominicâ 1. Quadragesimæ serm. 1. *Qui abstinemus nos à carnibus quibus (aliis diebus) uti licet, qui nos abstinemus à vino quo moderatè uti licet, qui vitamus quæ aliquando licent, in primis fugiamus peccata quæ nunquam licent*: Et serm. 2. *Cessent vina vel carnes, ut qui nobis viximus toto anno, saltem per paucos dies vivamus Domino*; Item ex verbis Hieronymi super 10. cap. Danielis ubi dicitur panem desiderabilem non comedisse nec introisse vinum aut carnem in os ejus: *Hoc exemplo docemur, tempore jejunii à cibis delicatioribus abstinere (quod ego nunc puto dici panem desiderabilem) nec carnem comedere nec vinum bibere*; Item ex verbis Basilii homil. 1. de jejunio (quo jejunium Quadragesimæ intelligit) *Carnes non edit, & à vino abstinet* &c. Item ex verbis Theophili Alexandrini epist. 3. Paschali universis Ægypti Episcopis directâ: *Nequaquam in diebus quadragesimæ vini poculum suspiremus, nec in procinctu belli ubi necessarius la-*

* In ep. ad Lucinium ... Nec opinor ... mihi circa fin. tom. 1.

*bor & sudor est, edulio carnium delectemur: Qui autem legum præcepta custodiunt, ignorant vinum in jejuniis, esum carnium repudiant*: Ac licet addat socios Danielis in Babylone abstinentes exemplum nobis fortitudinis reliquisse *ut omnem deinceps ætatem docerent jejuniorum tempore à carnibus & vino abstinendum*, abstinentia tamen carnium magis visa est Ecclesiæ necessaria quàm abstinentia vini ad jejunij rationem; & sic in vino non in carnibus dispensavit: Vnde abstinentia vini modò in jejunio consilij tantùm est non præcepti, sicut & abstinentia piscium, à quibus tamen olim abstinuisse Christianos in jejunio illo Chrysostomus indicat homil. 3. ad populum; & similiter aridi cibi, hoc est panis & aqua, quibus ultimâ hebdomadâ Quadragesimæ ante Paschatis dies vescebantur: Cum sola ergo abstinentiâ generali carnium in præcepto remansit ut à lacte, caseo, & ab ovis in jejunio Quadragesimæ communiter debeat abstineri, quia nimirum *par est ut qui per illos dies à carnibus animalium abstinemus, ab omnibus etiam quæ sementivam carnis trahunt originem, jejunemus*, sicut in 4. parte Decretorum cap. 29. loquitur Ivo Carnotensis: Quamvis nunc satis communiter in aliquibus locis propter necessitatem in lactis & casei abstinentiâ dispensetur.

## QUÆSTIO CXLVIII.

*De Gula, in sex articulos divisa.*

DEinde considerandum est de Gula.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primò, utrum gula sit peccatum.
¶ Secundò, utrum sit peccatum mortale.
¶ Tertiò, utrum sit maximum peccatorum.
¶ Quartò, de speciebus ejus.
¶ Quintò, utrum sit vitium capitale.
¶ Sextò, de filiabus ejus.

### QUÆSTIONIS CXLIII,

De Gula,

In sex partes divisæ,

AXIOMA.

1. 5 *Gula* 1 *vitium est* 5 *capitale quidem non tamen vi-*
3. 2 *tiorum* 1 *gravissimum (quippe quod interdum*, 2 *le-*
*thale, & interdum veniale esse potest, quatenus hominem vel avertit, vel non avertit ab ultimo suo fine, qui*
4 *est Deus) cujus* 4 *species sunt quinque à B. Gregorio his differentiis, lautè, studiosè, nimis, præproperè, ar-*
6 *denter, rectè distincta, &* 6 *filiæ totidem quæ his nominibus, inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis, ab eodem beato Gregorio appellantur.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum Gula sit peccatum.*

*Mal qu. 14. art. 1. & art. 2. & 3. col.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod gula non sit peccatum. Dicit enim Dominus Matth. 15. *Quod intrat in os, non coinquinat hominem.* Sed gula est circa cibos qui intrant in hominem. Cum ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur, quod gula non sit peccatum.

¶ 2. Præterea, *Nullus peccat in eo quod vitare non potest* (ut Aug. dicit lib. de natura & gratia cap. 67.) Sed gula consistit in immoderantia cibi, quam non potest homo vitare. Dicit enim * Greg. 30. Moral. (cap. 28. sive 14.) *quia per esum voluptas necessitati miscetur, quid necessitas petat, & quid voluptas suppetat, ignoratur.* Et † Aug. dicit in 10. Confess. (cap. 31.) *Quis est Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumit*: Ergo gula non est peccatum.

** lib. 30. c. 28. ante med. † lib. 10. c. 31. non multum à fin. c. 1.*

¶ 3. Præterea, In quolibet genere peccati primus motus est peccatum: sed primus motus sumendi cibum non est peccatum, alioquin fames & sitis essent peccata: Ergo gula non est peccatum.

** lib. 30. c. 26. parum à pr.*

SED CONTRA est, quod * Greg. Moral. (cap. 26. serm. 13.) dicit, quod *ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gula videlicet appetitus, edomatur*: Sed interior hostis hominis est peccatum: Ergo gula est peccatum.

CONCLUSIO.

*Cùm gula sit inordinatus comedendi vel bibendi appetitus, manifestum est eam peccatum esse.*

RESPONDEO dicendum, quòd gula non nominat quemlibet appetitum edendi & bibendi, sed inordinatum: Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quòd recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis consistit: Ex hoc autem dicitur aliquid esse peccatum, quòd virtuti contrariatur: Vnde manifestum est quòd gula est peccatum. Vnde iterum Gregorius ut supra inter innumera vitia contra quæ oppositæ virtutes pugnant, gulam ponit, & mentem ipsam dicit *sub gravi confusionis dedecore à spiritualis certaminis congressione repelli, quando infirma in carnis prælio gulæ gladiis confossa superatur; quia cùm se prosternit parvis conspicit, confligere cum majoribus erubescit*: Et in libro de cura Pastorali, parte 3. admonit. 20. *Vnde* (inquit) *hosti callido qui primi hominis sensum in concupiscentia pomi aperuit sed in peccati laqueo strinxit, divinâ voce dicitur*, Pectore ac ventre repes (Genes. 3.) *Ac si apertè diceretur*: Cogitatione ac ingluvie super humana corda dominaberis &c. Et Basilius in sermone de abdicatione rerum: *Cave ne te adversarius similiter atque primum parentem peccato circumveniat & quamprimum de paradiso deliciarum expellat: Nam qui callidâ esca objectione ita malitiosè illum spoliavit, nihil est quod jam vereatur, ne te per hoc præsentissimum venenum inficiat.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod *id quod intrat in hominem* per modum cibi, secundum suam substantiam & naturam, *non coinquinat hominem* spiritualiter. Sed Iudæi, contra quos Dominus loquitur, & Manichæi, opinabantur quod aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, sed propter propriam naturam. Inordinata autem ciborum concupiscentia spiritualiter hominem coinquinat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut † dictum est, vitium gulæ non consistit in substantia cibi, sed in concupiscentia non regulata ratione. Et ideo si aliquis excedat in quantitate cibi, non propter concupiscentiam cibi, sed æstimans id sibi necessarium esse, non pertinet hoc ad gulam, sed ad aliquam imperitiam. Sed hoc solum pertinet ad gulã quod aliquis propter concupiscentiam cibi delectabilis, scienter excedat mẽsurã in edendo.

*† In corp. art.*

AD TERTIUM dicendum, quòd duplex est appetitus. Vnus quidem naturalis: qui pertinet ad vires animæ vegetabilis: in quibus non potest esse virtus & vitium, eo quod non possunt subjici rationi. Vnde & vis appetitiva dividitur contra retentivam, digestivam & expulsivam. Et ad talem appetitum pertinet esuries & sitis. Est autem & alius appetitus sensitivus, in cujus concupiscentia vitium gulæ consistit. Vnde primus motus gulæ importat inordinationem in appetitu sensitivo, quæ non est sine peccato.

### ARTICULUS II.

*Vtrum gula sit peccatum mortale.*

*Infra qu. 154. a. 2. ad 5. & mal. qu. 14. ar. 2. & Rom. 13. lect. 3. cir. 4. & Gal. 5. lect. 6. 2 fi.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd gula non sit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui præcepto decalogi, quod de gula non videtur: Ergo gula non est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum mortale contrariatur charitati, ut ex * suprà dictis patet [qu. 132. art. 3.] Sed gula non opponitur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi: Ergo gula nunquam est peccatum mortale.

** q. 132. art. 3.*

¶ 3. Præterea, † August. dicit in sermone de Purgatorio [serm. de igne Purgatorij] *Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata pertinere noverit.* Sed hoc pertinet ad gulam; Ergo gula computatur inter minuta, id est, inter venialia peccata.

*† Serm. 41. de sanctis, ante med. tom. 10.*

SED CONTRA est, quod * Greg. dicit in 30. Moral. [cap. 26. vel 13.] *Dominante gula vitio, omne quod homines fortiter egerunt, perdunt, & dum venter non restringitur, simul cuncta virtutes obruuntur.* Sed virtus non tollitur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

** lib. 30. c. 26. circa med.*

CONCLUSIO.

*Si quis ob gulæ inordinatam cupiditatem aliquid in lege divina præceptum, deliberata ratione omitteret, mortalis criminis reus esset.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut † dictum est [art. 1.] vitium gulæ propriè consistit in concupiscentia inordinata. Ordo autem rationis concupiscentiam ordinantis dupliciter spectari potest. Vno modo, quantum ad ea quæ sunt ad finem, prout scilicet non sunt ita commensurata, ut sint proportionata fini. Alio modo, quantum ad ipsum finem, prout scilicet concupiscentia hominem avertit à fine debito. Si ergo inordinatio concupiscentiæ accipitur in gula secundum aversionem à fine ultimo, sic gula erit peccatum mortale. Quod quidem contingit, quando delectationi gulæ inhæret homo tanquam fini propter quem Deum contemnit, paratus scilicet contra præcepta Dei agere, ut delectationes hujusmodi assequatur. Si vero in vitio gulæ intelligatur inordinatio concupiscentiæ tantum secundum ea quæ sunt ad finem, utpotè quia nimis concupiscit delectationes ciborum; non tamen ita, quod propter hoc faceret aliquid contra legem Dei, est peccatum veniale.

*† Art. 1. hujus q.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd vitium gulæ habet quod sit peccatum mortale, inquantum avertit à fine ultimo, & secundum hoc per quandam reductionem opponitur præcepto de sanctificatione sabbathi, in quo præcipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directè contrariantur præceptis decalogi, sed solum illa, quæ injustitiam continent; quia præcepta decalogi specialiter pertinent ad justitiam & partes ejus, ut * suprà habitum est [qu. 122. art. 1.]

** qu. 122. art. 1.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd inquantum avertit à fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui est super omnia, sicut finis ultimus diligendus. Et secundum hoc solum gula est peccatum mortale.

AD TERTIUM dicendum, quòd illud verbum Aug. intelligitur de gula inquantum importat ordinationem concupiscentiæ solum circa ea quæ sunt ad finem.

AD QUARTUM dicendum, quòd gula dicitur virtutes auferre non tam propter se, quam etiam propter vitia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim † Gregor. in pastorali [part. 3. admonit. 2.] *Dum venter per ingluviem tenditur, virtutes animæ per luxuriam destruuntur.*

*† p. 3. c. 20. paulò post pr.*

### ARTICULUS III.

*Vtrum gula sit maximum peccatorum.*

** Hom. 11. in Matth. non remotè à pr. tom. 2.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod gula sit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pœnæ consideratur: sed peccatum gulæ est gravissimè punitum. Dicit enim * Chrysost. [homil. 13. in Matth.

*Adam*]

† *Alias incontinentia.* *Adam † intemperantia ventris expulit à Paradiso. Diluvium quod sub tempore Noë ipsa fecit, & pœnam Sodomorum*, secundum illud Ezech 16. *Hæc fuit iniquitas Sodomæ sororis tuæ, saturitas panis & vini.* Ergo peccatum gulæ est maximum peccatorum.

¶ 2. Præterea, *Causa in quolibet genere est potior*: Sed gula videtur esse causa aliorum peccatorum: Quia super illud Psalm. 135. *Qui percussit Ægyptum cum primogenitis eorum*, dicit* Gloss. *Luxuria, concupiscentia, superbia, sunt ea, quæ primo venter generat.* Ergo gula est gravissimum peccatorum. (* *Ex Aug. Cassiod. in hoc loco.*)

¶ 3. Præterea, Post Deum homo debet seipsum maximè diligere, ut suprà habitum est (q. 25.) sed per vitium gulæ homo infert sibiipsi nocumentum. Dicitur enim Eccles. 37. *Propter crapulam multi obierunt.* Ergo gula est maximum peccatorum, ad minus præter peccata quæ sunt contra Deum.

Sed contra est, quod vitia carnalia, inter quæ computatur gula secundum * Gregor. sunt minoris culpæ. (* *lib. 12. Moral. c. 13 parum ante med. ad finem.*)

CONCLUSIO.

*Quamquam gula occasionem præbeat multorum peccatorum, ipsa tamen non est peccatorum maximum.*

Respondeo dicendum, quòd gravitas alicujus peccati potest tripliciter considerari. Primò quidem & principaliter secundum materiam, in qua peccatur. Et secundum hoc, peccata, quæ sunt circa res divinas sunt maxima. Vnde secundum hoc, vitium gulæ non est maximum. Est enim circa ea quæ ad sustentationem corporis spectant. Secundo autem ex parte peccantis. Et secundum hoc, peccatum gulæ magis alleviatur, quam aggravatur; tum propter necessitatem assumptionis ciborum; tum etiam propter difficultatem discernendi & moderandi id quod in talibus convenit. Tertio verò modo ex parte effectus consequentis. Et secundum hoc vitium gulæ habet quandam magnitudinem, inquantum ex ea occasionantur diversa peccata.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ pœnæ referuntur magis ad vitia quæ sunt consecuta ex gula, vel ad gulæ radicem quam ad ipsam gulam. Nam primus homo expulsus est de Paradiso propter superbiam ex qua processit ad actum gulæ. Diluvium autem & pœna Sodomorum sunt inducta propter peccata luxuriæ procedentia ex gula occasionaliter.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte peccatorum quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet, quod causa sit potior nisi in causis per se. Gula autem non est causa illorum vitiorum per se, sed quasi per accidens & per occasionem.

Ad tertium dicendum, quòd gulosus non intendit suo corpori nocumentum inferre, sed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis sequatur, hoc est per accidens. Vnde hoc non directè pertinet ad gravitatem gulæ; cujus culpa tamen aggravatur, si quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi sumptionem.

ARTICULUS IV.

*Vtrum convenienter species gulæ distinguantur secundum has quinque conditiones: Præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè.*

(*1. 2. q. 72. ar. 9. cir. & ad 1. & 4. ad 15. ad 4. 4.*) Ad quartum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter species gulæ distinguantur à Greg. qui 30. Moral. (c. 27. a. 13.) * dicit, *Quinque modis nos gula vitium tentat. Aliquando namque indigentiæ tempora prævenit, aliquando lautiores cibos quærit, aliquando quæ sumenda sunt præparari accuratius appetit, aliquando in ipsa quantitate sumendi, mensuram refectionis excedit, aliquando ipso æstu immensi desiderii aliquis peccat.* Et continentur in hoc versu. (* *lib. 30. c. 27. in princip.*)

*Præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè.*

Prædicta enim diversificantur secundum diversas circumstantias sed circumstantiæ cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem: Ergo secundum prædicta non diversificantur species gulæ.

¶ 2. Præterea, Sicut tempus est quædam circumstantia, ita & locus. Si ergo secundum tempus una species gulæ accipitur, videtur quod pari ratione secundum locum & alias circumstantias.

¶ 3. Præterea, Sicut temperantia observat debitas circumstantias, ita etiam & aliæ virtutes morales, sed in vitiis, quæ opponuntur aliis virtutibus moralibus, non distinguuntur species secundum diversas circumstantias: Ergo nec in gula.

† *lib 30. Moral. cap 27.* Sed contra est, verbum Gregor. inductum †.

CONCLUSIO.

*Gula species rectè distinguuntur secundum has conditiones*: Præproperè, lautè, nimis, ardenter, studiosè.

† *Art. 1. hujus q.* Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (a. 1.) † gula importat inordinatam concupiscentiam edendi. In esu autem duo considerantur, scilicet ipse cibus qui comeditur, & ejus comestio. Potest ergo inordinatio concupiscentiæ attendi dupliciter. Vno quidem modo, quantum ad ipsum cibum, qui sumitur. Et sic quantum ad substantiam, vel speciem cibi quærit aliquis cibos lautos, id est, pretiosos. Quantum ad qualitatem, quærit cibos nimis accuratè præparatos, id est, studiosè. Quantum autem ad quantitatem excedit nimis in edendo. Alio verò modo attenditur inordinatio concupiscentiæ quantum ad ipsam sumptionem cibi, vel quia prævenit debitum tempus comedendi, quod est *præproperè*, vel quia non servat modum debitum in edendo, quod est *ardenter*. Isidor. † verò comprehendit primum & secundum sub uno, dicens, quod gulosus excedit in cibo secundum *quid, quantum, quomodo, & quando*. († *Elicitur ex l. 2. de summo bono c. 42 non procul à fine, & c. 42.*)

Ad primum ergo dicendum, quòd corruptio diversarum circumstantiarum facit diversas species gulæ propter diversa motiva, ex quibus moralium species diversificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos, excitatur concupiscentia ex ipsa specie cibi. In eo verò qui præoccupat tempus, deordinatur concupiscentia propter impatientiam moræ; & idem patet in aliis.

Ad secundum dicendum quòd in loco & in aliis circumstantiis, non invenitur aliud differens motivum pertinens ad usum cibi, quod faciat aliam speciem gulæ.

Ad tertium dicendum, quod in quibuscunque aliis vitiis diversæ circumstantiæ habent diversa motiva, oportet accipi diversas species vitiorum secundum diversas circumstantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut suprà dictum est (1. 2. q. 72. a. 9.) † († *ad 1. argum & 2. q. 72. a. 9.*)

ARTICULUS V.

*Vtrum gula sit vitium capitale.*

(*Mal. q. 8. art. 1. con. co. 3. & q. 13. ar. 3. cont & 14. 4. 4.*) Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd gula non sit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur, ex quibus alia oriuntur secundum rationem causæ finalis. Sed cibus circa quem est gula, non habet rationem finis. Non enim propter se quæritur, sed propter corporis nutritionem: Ergo gula non est vitium capitale.

¶ 2. Præterea, Vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati; sed hoc non competit gulæ, quia videtur esse secundum suum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id quod est secundum naturam. Ergo gula non videtur esse vitium capitale.

¶ 3. Præterea, Peccatum contingit ex hoc quod aliquis recedit à bono honesto, propter aliquid utile præsenti vitæ vel delectabile sensui, sed circa bona quæ habent rationem utilis, ponitur unum tantum vitium capitale, scilicet avaritia: Ergo & circa delectationes videtur esse ponendum unum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria quæ est majus vitium quam gula, & circa majores delectationes: Ergo gula non est vitium capitale.

Sed contra est, quod Greg. 31. Moral. * computat gulam inter vitia capitalia. Sic enim in c. 17. vel 31. *Vitiorum regina superbia cùm devictum plenè cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit: Radix quippe cunctis mali superbia est: Prima autem soboles ejus principalia septem vitia de hac virulenta radice proferuntur, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia* (vel accedia) *ventris ingluvies* (vel gula) *luxuria*, &c. (* *lib. 31. c. 31.*)

CONCLUSIO.

*Vitium gulæ, quod circa delectationes tactus inter omnes præcipuas versatur, capitalibus vitiis rectè annumeratur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est [1. 2. q 84. a. 4.] †, vitium capitale dicitur, ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causæ finalis, inquantum scilicet habet finem multum appetibilem. Vnde ex ejus appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis, quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ est naturaliter appetibilis. Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio ut patet in 1. & 10. Ethic. * Et ideo vitium gulæ quod est circa delectationes tactus, quæ sunt præcipuæ inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia. († *1. 2. q. 84. ar. 4.*) (* *l. 1. c. 8. & l. 10. cap. 3. & seq.*)

Ad primum ergo dicendum, quòd ipse cibus ordinatur quidem ad aliquid, sicut ad finem; Sed quia ille finis, est maximè appetibilis, scilicet conservatio vitæ, quæ sine cibo conservari non potest; inde etiam est quod ipse cibus est maximè appetibilis. Et ad hoc ferè totus labor humanæ vitæ ordinatur, secundum illud Eccl. 6. *Omnis labor hominis in ore ejus.* Et tamen magis gula videtur esse circa delectationes cibi, quam circa cibos. Propter quod ut Aug. dicit in libro de Vera religione [c. 53.] *. *Quibus vilis corporis salus est, malunt vesci* (in quo scilicet delectatio est) *quàm saturari: Cum omnis finis illius voluptatis sit non sitire atque esurire.* (* *c. 53. circa princ.*)

Ad secundum dicendum, quòd finis in peccato accipitur ex parte conversionis. Sed gravitas peccati accipitur ex parte aversionis. Et ideo non oportet vitium capitale quod habet finem maximè appetibilem, habere magnam gravitatem.

Ad tertium dicendum, quòd delectabile est appetibile secundum se: Et ideo secundum ejus diversitatem ponuntur duo vitia capitalia, scilicet gula & luxuria. Vtile autem ex se non habet rationem appetibilis, sed secundum quod ad aliud ordinatur: Et ideo in omnibus utilibus videtur esse una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa hujusmodi non ponitur nisi unum vitium capitale.

ARTICULUS VI.

*Vtrum convenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis circa intelligentiam.*

(*Mal. q. 4. ar. 4.*) Ad sextum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur gulæ quinque filiæ, scilicet *inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, hebetudo mentis circa intelligentiam.* Inepta enim lætitia consequitur omne peccatum, secundum illud Proverb. 2. *Qui lætantur cùm malè fecerint, & exultant in rebus pessimis.* Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato; secundum illud Proverb. 14. *Errant qui operantur malum*: Ergo inconvenienter ponuntur filiæ gulæ.

¶ 2. Præterea, Immunditia, quæ maximè consequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, secundum illud Isa. 28. *Omnes mensæ repletæ sunt vomitu, sordiumque.* Sed hoc non videtur esse peccatum, sed pœna peccati; vel etiam aliquid utile sub consilio cadens, secundum illud Eccles. 31. *Si coactus fueris in edendo multum, surge è medio, & vome, & refrigerabit te.* Ergo non debet poni inter filias gulæ.

3. ¶ Præterea, Isidorus ponit scurrilitatem filiam luxuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

Sed contra est, quòd Greg. 31 Mor. * has filias gulæ assignat. (* *l. 31. c. 31.*)

CONCLUSIO.

*Inepta lætitia, scurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis circa intelligentiam, quinque sunt gulæ filiæ.*

* Art. 2. & 3.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (a. 2. & 3.)*, gula propriè consistit circa immoderatam delectationem, quæ est in cibis, & potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulæ computantur, quæ ex immoderata delectatione cibi & potus consequuntur. Quæ quidem possunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter. Primo quidem, quantum ad rationem, cujus acies hebetatur ex immoderatione cibi & potus. Et quantum ad hoc ponitur filia gulæ *hebetudo sensus circa intelligentiam*, propter fumositates ciborum perturbantes caput, sicut è contrario abstinentia confert ad sapientiæ perceptionem; secundum illud Ecclesiastæ 2. *Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam.* Secundò, quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi & potus, quasi sopito gubernaculo rationis. Et quantum ad hoc ponitur *inepta lætitia*; quia omnes aliæ inordinatæ passiones ad lætitiam & tristitiam ordinantur, ut dicitur in 2. Eth.* Et hoc est quod dicitur 3. Esdræ 3. quòd *vinum omnem mentem convertit in securitatem & jucunditatem.* Tertio, quantum ad inordinatum verbum. Et sic ponitur *multiloquium* quia ut Greg. dicit in Past.† *Nisi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille, qui epulatus quotidie splendide dicitur, in lingua gravius non arderet.* Quartò, quantum ad inordinatum actum. Et sic ponitur *scurrilitas*, id est, jocularitas quædam proveniens ex defectu rationis, quæ sicut non potest cohibere verba, ita non potest cohibere exteriores gestus. Unde ad Eph. 5. super illud, *Aut stultiloquium, aut scurrilitas*: dicit * Gloss. (interlin.) quòd *à stultis curialitas dicitur, id est, jocularitas, quæ risum movere solet.* Quamvis posset utrumque horum referri ad verba, in quibus contingit peccare vel ratione superfluitatis, quod pertinet ad *multiloquium*, vel ratione inhonestatis, quod pertinet ad *scurrilitatem*. Ex parte autem corporis ponitur *immunditia*: quæ potest attendi, sive secundum inordinatam emissionem quarumcumque superfluitatum, vel specialiter quantum ad emissionem seminis. Unde super illud ad Eph. 5. *Fornicatio autem & omnis immunditia*, &c. dicit gloss. (ut sup.) id est, *incontinentia pertinens ad libidinem quocunque modo.*

* lib. 2. c. 5. & 5.
† p. 3. c. 19. in princ.
* Gl. in . ibid.

Ad primum ergo dicendum, quòd lætitia quæ est de actu peccati vel fine, consequitur omne peccatum; maximè quod procedit ex habitu: Sed lætitia vaga, incomposita, quæ hic dicitur inepta, præcipuè oritur ex immoderata sumptione cibi vel potus. Similiter etiam dicendum quod hebetudo sensus quantum ad eligibilia, communiter invenitur in omni peccato. Sed hebetudo sensus circa speculabilia, maximè procedit ex gula, ratione jam dicta*.

* In cor. art.

Ad secundum dicendum, quod licet utilis sit vomitus post superfluam comestionem, tamen vitiosum est quod aliquis huic necessitati se subdat per immoderationem cibi vel potus. Potest tamen absque culpa vomitus procurari ex consilio medicinæ, in remedium alicujus languoris.

Ad tertium dicendum, quod scurrilitas procedit quidem ex actu gulæ, non autem ex actu luxuriæ, sed ex ejus voluntate. Et ideo ad utrumque vitium potest pertinere.

## QUÆSTIO CXLIX.

*De sobrietate, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de sobrietate & vitio opposito, scilicet ebrietate.

¶ Et circa sobrietatem quæruntur quatuor.
¶ Primò. quæ sit materia sobrietatis.
¶ Secundò, utrum sit specialis virtus.
¶ Tertiò, utrum usus vini sit licitus.
¶ Quartò, quibus præcipuè competat.

## QUÆSTIONIS CXLIX. De Sobrietate.

Quadrifariam distributæ.

AXIOMA.

2 *Sobrietas, est 2 virtus specialis, omnibus quidem necessa-*
4 *ria, attamen in 4 juvenibus, mulieribus, senibus, regibus,*
*præfectis omnibus, Episcopis, & in omnibus Ecclesiæ mi-*
1 *nistris maximè requisita: cujus materia est 1 potus, ine-*
*briandi vim habens: in quo quidem potus genere, tametsi*
3 *vinum maximè emineat, 3 tamen ejus usus non per se*
*illicitus, at per accidens multis modis noxius, atque*
*illicitus redditur.*

### ARTICULUS I.

*Utrum materia sobrietatis sit potus.*

Supra q. 141. art. princ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd materia propria sobrietatis non sit potus. Dicitur enim ad Rom. 12. *Non plus sapere, quàm oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem*: Ergo sobrietas est etiam circa sapientiam, & non solum circa potum.

¶ 2. Præterea, Sapien. 8. dicitur de Dei sapientia, quod *sobrietatem & prudentiam docet, justitiam, & virtutem*: ubi sobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non solum est circa potum, sed etiam circa cibos & venerea. Ergo sobrietas non est solum circa potum.

¶ 3. Præterea, Nomen *sobrietatis* à mensura sumptum esse videtur, sed in omnibus, quæ ad nos pertinent, debemus mensuram servare: unde dicitur ad Titum 2. *Sobriè, & justè, & piè vivamus in hoc sæculo*: ubi dicit Gloss.* *Sobriè, in nobis.* Et 1. ad Timoth. 2. dicitur, *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia & sobrietate ornantes se.* Et sic videtur sobrietas esse non solùm in interioribus, sed etiam in his quæ pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia sobrietatis est potus.

* Gl. int. ibid.

Sed contra est, quod dicitur Eccl. 31. *Æqua vita hominibus vinum in sobrietate; si bibas illud moderatè, eris sobrius.*

CONCLUSIO.

*Sobrietas maximè circa potum inebriandi vim habentem versatur.*

Respondeo dicendum, quòd virtutes, quæ ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam sibi specialiter vendicant, in qua difficillimum & optimum est conditionem ejus observare, sicut fortitudo, pericula mortis, & temperantia delectationes tactus. Nomen autem sobrietatis sumitur à mensura. Dicitur enim aliquis sobrius, quasi *briam*, id est, *mensuram servans*. Et ideo illam materiam specialiter sibi sobrietas adscribit in qua maximè laudabile est mensuram servare. Hujusmodi autem est potus inebriare valens, quia ejus usus mensuratus multum confert; & modicus excessus multum lædit, quia impedit usum rationis, magis etiam quam excessus cibi. Unde dicitur Eccles. 31. *Sanitas est animæ & corpori, sobrius potus. Vinum multum potatum irritationem, & iram, & ruinas multas facit.* Et ideo specialiter sobrietas attenditur circa potum, non quemcunque; sed eum qui sua fumositate natus est caput conturbare; sicut vinum & omne quod inebriare potest. Communiter autem sumendo nomen sobrietatis, potest in quacunque materia dici, sicut & suprà dictum est*, de fortitudine & temperantia.

* q. 141. art. 2. & qu. 141. art. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut vinum materiale inebriat corporaliter, ita etiam metaphoricè consideratio sapientiæ dicitur potus inebrians, propter hoc quod sua delectatione animum allicit, secundum illud Psalm. 22. *Calix meus inebrians quam præclarus est.* Et ideo circa contemplationem sapientiæ per similitudinem quandam *sobrietas* dicitur.

Ad secundum dicendum, quòd omnia quæ ad temperantiam propriè pertinent, necessaria sunt præsenti vitæ, & eorum excessus nocet. Et ideo in omnibus necessarium est adhibere mensuram, quod pertinet ad officium *sobrietatis*: Propter quod nomine sobrietatis temperantia significatur. Sed modicus excessus in potu plus nocet, quàm in aliis, & ideo sobrietas specialiter est circa potum.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis mensura in omnibus requiratur, non tamen sobrietas propriè in omnibus dicitur, sed in quibus mensura est maximè necessaria.

### ARTICULUS II.

*Utrum sobrietas sit per se virtus specialis.*

1 Cor. 5. lect. 3. c. 1. & ad Tit. 2. lect. 3.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd sobrietas non sit per se quædam specialis virtus. Abstinentia enim attenditur & circa cibos & circa potum; sed circa cibos non est specialiter aliqua specialis virtus. Ergo nec sobrietas, quæ est circa potum, est aliqua specialis virtus.

¶ 2. Præterea, Abstinentia & gula sunt circa delectationes tactus inquantum *sensus est alimenti*, sed cibus & potus simul cedunt in alimentum. Simul enim indiget animal nutriri humido & sicco: Ergo sobrietas, quæ est circa potum, non est specialis virtus.

¶ 3. Præterea, Sicut in his quæ ad nutritionem pertinent, distinguitur cibus à potu, ita etiam distinguuntur diversa genera ciborum, & diversa genera potuum. Si ergo sobrietas esset per se quædam specialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus vel cibi, sit quædam specialis virtus, quod est inconveniens. Non ergo videtur quòd sobrietas sit specialis virtus.

Sed contra est, quod Macrob.* ponit sobrietatem specialem partem temperantiæ (ubi sup.)

* lib. 1. in somnium Scip. in fol. 2. ante me.

CONCLUSIO.

*Sobrietas, est quædam specialis virtus, qua removemus speciale rationis impedimentum ex nimio potu vini proveniens.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est†, ad virtutem moralem pertinet conservare bonum rationis contra ea, quibus potest impediri. Et ideo ubi invenitur speciale impedimentum rationis, ibi necesse est esse specialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet specialem rationem impediendi usum rationis, inquantum scilicet perturbat cerebrum sua fumositate. Et ideo ad removendum hoc impedimentum rationis, requiritur specialis virtus, quæ est sobrietas.

† q. 116. a. 1. & q. 141. art. 3. & qu. 146. a. 2. & 1. 2. q. 65. ar. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd cibus & potus communiter impedire possunt bonum rationis absorbendo eam per immoderantiam delectationis. Et quantum ad hoc communiter circa cibum & potum est abstinentia. Sed potus inebriare valens, impedit speciali ratione, ut dictum est.* Et ideo requirit specialem virtutem.

* In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd virtus abstinentiæ non est circa cibos & potus inquantum sunt nutritiva, sed inquantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod specialitas virtutis attendatur secundum rationem nutritionis.

Ad tertium dicendum, quòd in omnibus potibus inebriare valentibus est una & eadem ratio impediendi rationis usum. Et sic illa potuum diversitas, per accidens se habet ad virtutem. Et propter hoc secundum hujusmodi diversitatem, virtutes non diversificantur. Et eadem ratio est de diversitate ciborum.

### ARTICULUS III.

*Utrum usus vini totaliter sit illicitus.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd usus vini totaliter sit illicitus. Sine sapientia enim non potest aliquis esse in statu salutis. Dicitur enim Sap. 7. *Neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat.* Et infra 9. *Per sapientiam sanati sunt, quicunque placuerunt tibi Domine à principio.* Sed usus vini impedit sapientiam, dicitur enim Eccles. 2. *Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut transferrem animum meum ad sapientiam.*

pientiam. Ergo potus vini est universaliter illicitus.

¶ 2. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 14. *Bonum est non manducare carnem, & non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut scandalizatur, aut infirmatur*: sed cessare à bono virtutis est vitiosum, & similiter fratribus scandalum ponere: Ergo uti vino est illicitum.

¶ 3. Præterea, Hieron. * dicit quod *vinum cum carnibus post diluvium est dedicatum. Christus autem venit in fine sæculorum, & extremitatem retraxit ad principium*. Ergo tempore Christianæ legis videtur esse illicitum uti vino.

SED CONTRA est, quod Apostol. dicit 1. ad Timoth. 5. *Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum tuum, & frequentes tuas infirmitates.* Et Eccl. 31. dicitur, *Exultatio animæ & cordis, vinum moderatè potatum.*

CONCLUSIO.

*Quanquam vini usus secundum se illicitus non sit, per accidens tamen illicitus reddi potest, vel ex bibentis læsione, vel si mensuram excedat, aut contra votum suscipiatur, vel scandali causa sit.*

RESPONDEO dicendum, quòd nullus cibus vel potus secundum se consideratus est illicitus, secundum sententiam Domini dicentis Matth. 15. *Non quod intrat in os, coinquinat hominem.* Et ideo bibere vinum secundum se loquendo non est illicitum. Potest tamen reddi illicitum per accidens. Quandoque quidem ex conditione bibentis, quia vino de facili læditur, vel quia ex speciali voto obligatur ad vinum non bibendum quandoque autem ex modo bibendi, quia scilicet mensuram in bibendo excedit. Quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc scandalizantur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sapientia potest haberi dupliciter. Uno modo, secundum modum communem prout sufficit ad salutem. Et sic non requiritur ad sapientiam habendam quod aliquis à vino omnino abstineat, sed quod abstineat ab immoderato usu vini. Alio modo, secundum quendam perfectionis gradum. Et sic requiritur in aliquibus, ad perfectè sapientiam percipiendam, quod omnino à vino abstineant, secundum conditiones quarundam personarum & locorum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Apostolus non simpliciter dicit bonum esse abstinere à vino, sed in casu in quo ex hoc aliqui scandalizantur.

AD TERTIUM dicendum, quòd Christus retrahit nos à quibusdam, sicut omnino illicitis, à quibusdam verò sicut ab impedimentis perfectionis. Et hoc modo retrahit aliquos à vino propter studium perfectionis, sicut & à divitiis & aliis hujusmodi.

ARTICULUS IV.

*Utrum sobrietas magis requiratur in majoribus personis.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod sobrietas magis requiratur in majoribus personis. Senectus enim excellentiam quandam hominis præstat, unde senibus honor & reverentia debetur, secundum illud Levit. 19. *Coram cano capite consurge, & honora personam senis.* Sed Apostolus specialiter senes dicit esse ad sobrietatem exhortandos, secundum illud ad Titū 2. *Senes, ut sobrij sint.* Ergo sobrietas maximè requiritur in excellentioribus personis.

¶ 2. Præterea, Episcopus in Ecclesia excellentissimum gradum habet, cui per Apostolum inducitur sobrietas, secundum illud 1. ad Tim. 3. *Oportet Episcopum irreprehensibilem esse, unius uxoris virum, sobrium, prudentem, &c.* Ergo sobrietas maximè requiritur in personis excellentioribus.

¶ 3. Præterea, Sobrietas importat abstinentiam à vino, sed vinum interdicitur regibus, qui tenent summum locum in humanis rebus. Conceditur autem his qui sunt in statu desolationis, secundum illud Proverb. 31. *Noli regibus dare vinum*: & postea subdit, *date siceram mœrentibus, & vinum his qui amaro sunt animo*: Ergo sobrietas magis requiritur in excellentioribus personis.

SED CONTRA est, quod Apostolus dicit 1. Tim. 3. *Mulieres similiter pudicas, sobrias, &c.* Et ad Titum 2. dicitur, *Iuvenes similiter hortare ut sobrij sint.*

CONCLUSIO.

*Mulieribus & juvenibus, si respiciamus pronitatem ad voluptates corporis consectandas, senibus verò & honoratis personis, si respiciamus rationem, qua illa persona præcipuè vigere debent, sobrietas magis est necessaria.*

RESPONDEO dicendum, quòd virtus habet habitudinem ad duo. Uno quidem modo ad contraria vitia, quæ excludit, & concupiscentias quas refrænat. Alio modo, ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Uno modo, quia in eis est major pronitas ad concupiscentias, quas oportet per virtutem refrænari, & ad vitia quæ per virtutem tolluntur. Et secundum hoc sobrietas maximè requiritur in juvenibus & mulieribus, quia in juvenibus viget concupiscentia delectabilis, propter fervorem ætatis. In mulieribus autem non est sufficiens robur mentis ad hoc quod concupiscentiis resistant. Unde secundum Valerium Maximum * mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum. Alio verò modo sobrietas magis requiritur in aliquibus, utpotè magis necessaria ad propriam operationem ipsorum. Vinum autem immoderatè sumptum præcipuè impedit usum rationis. Et ideo senibus in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, & Episcopis seu quibuslibet Ecclesiæ ministris, qui mente devota debent spiritualibus officiis insistere, & regibus qui per sapientiam debent populum subditum gubernare, specialiter sobrietas indicitur. Et per hoc patet responsio ab objecta.

QUÆSTIO CL.

*De Ebrietate, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est de Ebrietate.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum ebrietas sit peccatum.
¶ Secundò, utrum sit peccatum mortale.
¶ Tertiò, utrum sit gravissimum peccatorum.
¶ Quartò, utrum excuset à peccato.

QUÆSTIONIS CL,
De Ebrietate,
Quadrifariam divisæ,
AXIOMA.

1 *Ebrietas est vitium per se quidem lethale, licet interdum contingat aliquem sine culpa, 2 & interdum, cum culpa veniali inebriari: non est tamen hoc vitium omnium gravissimum, non enim directè bonum divinum,*
3 *sed bonum rationis tollit: huc quoque accedit, quod delictum per ebrietatem etiam culpabilem commissum, com-*
4 *muni doctorum sententia * levius sit, quam alias esset futurum.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum ebrietas sit peccatum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd ebrietas non sit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum sibi oppositum, sicut timiditati audacia, & pusillanimitati præsumptio opponitur; sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo Ebrietas non est peccatum.

¶ 2. Præterea, *Omne peccatum est voluntarium* (ex Aug. lib. de vera religione c. 14.) sed nullus vult esse ebrius, quia nullus vult privari usu rationis: Ergo ebrietas non est peccatum.

¶ 3. Præterea, *Quicunque est alteri causa peccandi*, peccat: Si ergo ebrietas esset peccatum, sequeretur quod illi qui alios invitant ad potum quo inebriantur, peccarent, quod videtur esse valde durum.

¶ 4. Præterea, *Omnibus peccatis correctio debetur*, sed ebriis non adhibetur correctio. Dicit enim Gregorius, quod *cum venia suo ingenio sunt relinquendi, ne deteriores fiant, si à tali consuetudine evellantur*: Ergo ebrietas non est peccatum.

SED CONTRA est, quod Apost. dicit ad Rom. 13. *Non in comessationibus & ebrietatibus.*

CONCLUSIO.

*Ebrietas, quæ est inordinata vini concupiscentia vel usus, vitium judicatur magis, quam illa, quæ in rationis privatione consistit.*

RESPONDEO dicendum, quòd ebrietas dupliciter potest accipi. Uno modo, prout significat ipsum defectum hominis, qui accidit ex multo vino potato, ex quo fit ut non sit compos rationis. Et secundum hoc ebrietas non nominat culpam, sed defectum pœnalem consequentem ex culpa. Alio modo ebrietas potest nominare actum quo quis in hunc defectum incidit qui potest causare ebrietatem dupliciter. Uno modo, ex nimia vini fortitudine præter opinionem bibentis. Et sic etiam ebrietas potest accidere sine peccato, præcipuè si non ex negligentia hominis contingat. Et sic creditur Noë inebriatus fuisse, ut legitur Genesis 9. Alio modo ex inordinata concupiscentia & usu vini. Et sic ebrietas ponitur esse peccatum, & continetur sub gula, sicut species sub genere. Dividitur enim gula in comessationem & ebrietatem, quas prohibet Apostolus in auctoritate inducta.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in 3. Eth. * insensibilitas quæ opponitur temperantiæ non multum contingit. Et ideo tam ipsa, quam omnes ejus species, quæ opponuntur diversis speciebus temperantiæ, nomine carent. Unde & vitium quod opponitur ebrietati innominatum est; & tamen si quis scienter intantum à vino abstineret, ut naturam multum gravaret; à culpa immunis non esset.

AD SECUNDUM dicendum, quod objectio illa procedit de defectu consequenti, qui est involuntarius: Sed immoderatus usus vini est voluntarius, in quo peccati ratio consistit.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut ille qui inebriatur, excusatur à peccato si ignoret fortitudinem vini, ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum, excusatur à peccato, si ignoret talem esse conditionem bibentis, ut ex hoc potu inebrietur. Sed si ignorantia desit, neuter à peccato excusatur.

AD QUARTUM dicendum, quòd aliquando correctio peccatoris est intermittenda, ne fiat inde deterior, ut suprà dictum est. (q. 33. a. 6. †) Unde Aug. dicit in epistola ad Aurelium Episcopum (scilicet 64.) * de comessationibus & ebrietatibus loquens; *Non asperè quantum existimo, non durè, non imperiosè, ista tolluntur, sed magis docendo quam jubendo, magis monendo quam minando. Sic enim agendum est cum multitudine peccantium, severitas autem exercenda est in peccata paucorum.*

ARTICULUS II.

*Utrum ebrietas sit peccatum mortale.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd ebrietas non sit peccatum mortale. Aug. enim in sermone de purgatorio * dicit *ebrietatem esse peccatum mortale, si sit assidua.* Sed assiduitas importat circumstantiam quæ non trahit in aliam speciem peccati, & sic non potest in infinitum aggravare, ut de veniali faciat, mortale, sicut ex suprà dictis patet (1. 2. q. 88. art. 7.) †: Ergo si alias ebrietas non est peccatum mortale, nec etiam hoc modo erit peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Aug. dicit in eodem sermone. * *Quotiens aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est ad minuta peccata noverit pertinere.* Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas quæ causatur ex immoderato potu est peccatum veniale.

¶ 3. Præterea, *Nullum peccatum mortale est faciendum propter medicinam*

Marginal notes (left): Ep. Iovin. c. 3. sep. Ab. ter. ... Hier. l. 1. contra Iovinianum; 1. Tim. 2. Titum 2.; Lib. 2. c. 1. titulo ... de institutis antiquis.

Marginal notes (right): Mal. q. 2. ar. 4. ad 2. & Tit. 1. lec. 1. Eph. 5. lib. 2. 11. fin.; * l. 3. c. 11. lec. 5.; † q. 33. art. 6. * Ep. 64. parū ante med.; 1. 2. q. 88. a. 5 ad 1. ... 24 q. 2. ... & Rom. 13. lec. 3. Cor. 5. ... 1. Cor. 6. ... 1. de 1. cor.

medicinam, sed aliqui superfluè bibunt secundum consilium medicinæ, ut postea per vomitum purgentur, & ex hoc superfluo potu sequitur ebrietas: Ergo ebrietas non est peccatum mortale.

Sed contra est, quod in canonibus Apost. † legitur, *Episcopus, aut Presbyter, aut Diaconus aleæ aut ebrietati deserviens, aut desinat, aut deponatur. Subdiaconus autem, aut lector, aut cantor similia faciens, aut desinat, aut communione privetur. Similiter & laicus.* Sed tales pœnæ non infliguntur nisi pro peccato mortali: Ergo ebrietas est peccatum mortale.

CONCLUSIO.

*Ebrietas voluntaria, peccatum mortale simpliciter est.*

Respondeo dicendum, quòd culpa ebrietatis, sicut dictum est *, consistit in immoderato usu & concupiscentia vini. Hoc autem contingit esse tripliciter. Uno modo, sic quod nesciat potum esse immoderatum, & inebriare potentem. Et sic ebrietas potest esse sine peccato, sicut dictum est †. Alio modo sic quod aliquis percipiat potum esse immoderatum, non tamen æstimet potum esse inebriare potentem. Et sic ebrietas potest esse cum peccato veniali. Tertio modo potest contingere quod aliquis bene advertat potum esse immoderatum & inebriantem, & tamen magis vult ebrietatem incurrere, quam à potu abstinere. Et talis propriè dicitur *ebrius*, quia moralia recipiunt speciem non ab eis quæ per accidens eveniunt præter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum. Et sic ebrietas est peccatum mortale, quia secundum hoc homo volens & sciens privat se usu rationis, quo secundum virtutem operatur, & peccata declinat: Et sic peccat mortaliter periculo peccandi se committens. Dicit enim Ambr. in lib. de Patriarchis (vel de Abraham lib. 1. c. 6.) †, *Vitandam dicimus ebrietatem, per quam crimina cavere non possumus. Nam quæ sobrii cavemus, per ebrietatem ignorantes committimus.* Unde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod assiduitas facit ebrietatem esse peccatum mortale, non propter solam iterationem actus, sed quia non potest esse quod homo assiduè inebrietur, quin sciens & volens ebrietatem incurrat, dum multoties experitur fortitudinem vini, & suam habilitatem ad ebrietatem.

Ad secundum dicendum, quòd plus sumere in cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad vitium gulæ quæ non semper est peccatum mortale. Sed plus sumere in potu scienter usque ad ebrietatem: hoc est peccatum mortale. Unde Aug. dicit in 10. Confess. (c. 31.) * *Ebrietas longè est à me; miserebiris ne appropinquet mihi: crapula autem nonnunquam subrepsit se vo tuo.*

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est (q. 141. a. 6.) †, cibus & potus est moderandus secundum quod competit corporis valetudini, & ideo sicut quandoque contingit ut cibus vel potus qui est moderatus sano, sit superfluus infirmo, ita etiam potest econverso contingere ut ille qui est superfluus sano, sit moderatus infirmo. Et hoc modo cum aliquis multum comedit vel bibit secundum consilium medicinæ ad vomitum provocandum, non est reputandus superfluus cibus vel potus. Nec tamen ad vomitum provocandum requiritur, quod sit potus inebrians; quia etiam potus aquæ tepidæ vomitum causat, & ideo propter hanc causam non excusaretur aliquis ab ebrietate.

ARTICULUS III.

*Utrum ebrietas sit gravissimum peccatorum.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd ebrietas sit gravissimum peccatorum. Dicit enim Chrysost. (homil. 58. in Matth.) * quod *nihil est ita dæmoni amicum, sicut ebrietas & lascivia, quæ est mater omnium vitiorum.* Et in decreto dicitur distinctione trigesima quinta. † *Ante omnia clericis vitetur ebrietas, quæ omnium vitiorum fomes & nutrix est.*

¶ 2. Præterea, Ex hoc dicitur aliquid esse peccatum, quod bonum rationis excludit, sed hoc maxime facit ebrietas: Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

¶ 3. Præterea, Magnitudo culpæ ex magnitudine pœnæ ostenditur, sed ebrietas videtur esse maximè punita. Dicit enim Amb. * (lib. de Helia & de jejunio c. 5.) quod *non esset hodie servitus, si non fuisset ebrietas*: Ergo ebrietas est maximum peccatorum.

Sed contra est, quod secundum Greg. (ut sup. q. 148. a. 3.) † vitia spiritualia sunt majora quam carnalia: Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia: Ergo non est maximum peccatorum.

CONCLUSIO.

*Ebrietas non est gravissimum peccatorum.*

Respondeo dicendum, quod ex hoc dicitur aliquid esse malum quod privat bonum. Unde quanto majus est bonum quod privatur per malum, tanto malum gravius est. Manifestum est autem quod bonum divinum est majus quam bonum humanum. Et ideo peccata quæ sunt directè contra Deum sunt graviora peccato ebrietatis, quod directè opponitur bono rationis humanæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad peccata intemperantiæ maximè homo habet pronitatem, propter hoc quod hujusmodi concupiscentiæ & delectationes connaturales nobis sunt. Et secundum hoc dicuntur hujusmodi peccata esse maximè amica diabolo, non quia sint aliis graviora, sed quia sunt apud homines frequentiora.

Ad secundum dicendum, quòd bonum rationis impeditur dupliciter. Uno modo, per id quod est contrarium rationi: Alio modo, per id quod aufert usum rationis: Plus autem habet de ratione mali id, quod contrariatur rationi, quam quod ad horam usum rationis aufert, usus enim rationis potest esse & bonus & malus, qui tollitur per ebrietatem: Sed bona virtutum quæ tolluntur per ea, quæ contrariantur rationi, sunt semper bona.

Ad tertium dicendum, quod servitus est consecuta ex ebrietate occasionaliter; inquantum Cham maledictionem servitutis in sua posteritate accepit, propter hoc quod irrisit patrem inebriatum, non autem servitus fuit directè pœna ebrietatis.

ARTICULUS IV.

*Utrum ebrietas excuset à peccato.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ebrietas non excuset à peccato. Dicit enim Phil. in 3. Eth. * quod *ebrius meretur duplices multationes*. Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quam excuset.

¶ 2. Præterea, Non excusatur peccatum per peccatum, sed magis augetur. Ebrietas autem est peccatum: Ergo non excusat à peccato.

¶ 3. Præterea, Philos. dicit in 6. Eth. † quod *sicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiscentiam*: Sed concupiscentia non excusat à peccato: Ergo etiam neque ebrietas.

Sed contra est, quod Loth excusatur ab incestu propter ebrietatem ut Aug. dicit contra Faustum (lib. 22. c. 44.) *

CONCLUSIO.

*Ebrietatis vitium, quo minus voluntarium est, eo magis à peccato excusat, ebrietas autem simpliciter voluntaria aggravat peccatum.*

Respondeo dicendum, quòd in ebrietate duo attenduntur sicut dictum est (a. 1.) † scilicet defectus consequens, & actus præcedens. Ex parte autem defectus consequentis, in quo ligatur usus rationis, ebrietas habet excusare à peccato, inquantum causat involuntarium, per ignorantiam. Sed ex parte actus præcedentis, videtur esse distinguendum, quia si ex actu illo præcedente subsecuta est ebrietas sine peccato, tunc peccatum sequens totaliter excusatur à culpa, sicut forte accidit de Loth. Si autem actus præcedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur à peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actus, inquantum scilicet aliquis dans operam rei illicitæ incidit in sequens peccatum. Diminuitur tamen peccatum sequens; sicut & diminuitur ratio voluntarii. Unde Aug. dicit contra Faustum (ut sup.) * quod *Loth culpandus est, non quantum ille incestus sed quantum ebrietas meruit.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus non dicit quod mereatur graviorem multationem ebrius, sed quod mereatur duplicem multationem propter duplex peccatum. Vel potest dici quod loquitur secundum legem cujusdam Pittaci, qui, ut dicitur in 2. Polit. † statuit quod ebrii si percuterent, plus punirentur quam sobrii, quia plures injuriantur; in quo ut Arist. ibid. dicit, videtur magis respexisse ad utilitatem, scilicet ut cohiberentur injuriæ, quam ad veniam, quam oportet habere de ebriis propter hoc quod non sunt sui compotes.

Ad secundum dicendum, quòd ebrietas habet excusare peccatum, non ex ea parte qua est peccatum, sed ex parte defectus consequentis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd concupiscentia non totaliter ligat rationem, sicut ebrietas, nisi forte sit tanta quod faciat hominem insanire, & tamen passio concupiscentiæ diminuit peccatum, quia levius est ex infirmitate, quam ex malitia peccare.

QUÆSTIO CLI.

*De castitate, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de castitate. Et primo de ipsa virtute castitatis. Secundò, de virginitate, quæ est pars castitatis. Tertio de luxuria, quæ est vitium oppositum.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.
¶ Primò, utrum castitas sit virtus.
¶ Secundò, utrum sit virtus generalis.
¶ Tertiò, utrum sit virtus distincta ab abstinentia.
¶ Quartò, quomodo se habeat ad pudicitiam.

QUÆSTIONIS CLI,

De Castitate,

Quadrifariam distributæ,

AXIOMA.

1 *Castitas propriè sumpta est* 1 *virtus specialis, quæ ab* 3 *abstinentia quidem materia, quod hæc circa delectationes ciborum, illa verò circa delectationes venereorum rerum versetur, à* 4 *pudicitia vero, ut virtus qualibet à sua circunstantia, differt. Illa vero castitas,* 2 *qua mens iis rebus quibus oportet, delectatur, & ab iis quibus delectari non oportet, sese retrahit, virtus est generalis improprièque atque metaphoricè castitas appellatur.*

ARTICULUS I.

*Utrum castitas sit virtus.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod castitas non sit virtus; loquimur enim nunc de virtute animæ. Sed castitas videtur ad corpus pertinere. Dicitur enim aliquis *castus* ex eo quod aliqualiter se habet ad usum quarumdam corporis partium. Ergo castitas non est virtus.

¶ 2. Præterea, Virtus est habitus voluntarius, ut dicitur in 2. Eth. * Sed castitas non videtur esse aliquid voluntarium, cùm per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppressis: Ergo videtur quod castitas non sit virtus.

¶ 3. Præterea, Nulla virtus est in infidelibus, sed aliqui infideles sunt casti. Non ergo castitas est virtus.

¶ 4. Præterea, Fructus à virtutibus distinguuntur, sed castitas inter fructus ponitur, ut patet ad Gal. 5. Ergo castitas non est virtus.

Sed contra est, quod Aug. dicit in lib. de Decem cordis (c. 3.) † *Cum debeas in virtute præcedere uxorem, quoniam castitas virtus*

*virtus est; tu sub uno impetu libidinis cadis, & vis uxorem tuam esse victricem.*

CONCLUSIO.

*Castitas est virtus, per quam concupiscentiam castigamus quodam rationis moderamine.*

RESPONDEO dicendum, quòd nomen castitatis sumitur ex hoc, quod per rationem concupiscentia castigatur, quæ ad modum pueri est refrænanda, ut patet per Philosophum in 3. Eth. (sup. finem) * In hoc autem ratio virtutis humanæ consistit, quod sit aliquid secundum rationem modificatam, ut ex supra dictis patet †. (1.2.q.62.a.1.) Unde manifestum est castitatem esse virtutem.

** lib. 3. c. ult. 10. 5.* *† 1. 2. q. 64. a. 1.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd castitas consistit quidem in anima sicut in subjecto, sed materiam habet in corpore, pertinet enim ad castitatem, ut secundum judicium rationis & electionem voluntatis, aliquis moderatè utatur corporalibus membris.

AD SECUNDUM dicendum, quod sicut Aug. dicit in 1. de Civit. Dei (c.18.) * *proposito animi permanente per quod etiam corpus sanctificari meruit, nec ipsi corpori aufert sanctitatem violentia libidinis aliena, quam servat perseverantia continentia sua.* Et ibidem dicit, quod est *virtus animi, quæ comitem habet fortitudinem, qua potius qualibet mala tolerare, quam malo consentire decernit.*

** l. 1. c. 18. post med. tom. 5.*

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut August. dicit in 4. contra Iulianum (c.3.) †. *Absit ut sit in aliquo vera virtus nisi fuerit justus: Absit autem ut sit justus verè, nisi vivat ex fide.* Et ideo concludit, quod in infidelibus neque est verè castitas, neque aliqua alia virtus, quia scilicet non referuntur ad debitum finem. Et sicut ibidem * subdit, *non officiis*, id est, actibus, *sed finibus, à vitiis discernuntur virtutes.*

*† l. 4. c. 3. aliquantulum a pr. 10. 7.* ** longè post prin.*

AD QUARTUM dicendum, quòd castitas, inquantum est quidem secundum rationem operans, habet rationem virtutis, inquantum autem habet delectationem in suo actu connumeratur inter fructus.

ARTICULUS II.

*Utrum castitas sit virtus generalis.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd castitas sit virtus generalis, Dicit enim Aug. in lib. de Mendacio (c.25.) * quod *castitas animi, est ordinatus animi motus, non subdens majora minoribus*: Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem: Ergo castitas est generalis virtus.

** c. 20. post med. tom. 4.*

§ 2. Præterea, Nomen castitatis à castigatione sumitur: Sed quilibet motus appetitivæ partis debet castigari à ratione. Cum ergo per quamlibet virtutem moralem refrænetur aliquis appetitivus motus, videtur quod quælibet virtus moralis sit castitas.

§ 3. Præterea, Castitati fornicatio opponitur, sed fornicatio videtur ad omne genus peccati pertinere. Dicitur enim in Psalm. 72. *Perdes omnes qui fornicantur abs te*: Ergo castitas est generalis virtus.

SED CONTRA est, quod Macrobius (lib. 1. sup. somnium Scipionis ut sup.) † ponit eam *partem temperantiæ*.

*† lib. 1. in som. Scip. in fol. 2. anu. med. tob.*

CONCLUSIO.

*Castitas propriè dicta, quæ in venereis delectationibus moderandis versatur, specialis virtus est: at castitas metaphoricè dicta, quæ in quibuslibet animi delectationibus temperandis versatur, virtus est generalis.*

RESPONDEO dicendum, quòd nomen castitatis, dupliciter accipitur. Uno modo propriè, & sic est quædam specialis virtus habens specialem materiam, scilicet concupiscentias delectabilium quæ sunt in venereis. Alio modo nomen castitatis accipitur metaphoricè. Sicut enim in corporis commistione consistit delectatio venereorum, circa quam propriè est castitas, & oppositum vitium, scilicet luxuria, ita etiam in quadam spirituali conjunctione mentis ad res aliquas consistit quædam delectatio, circa quam est quædam *spiritualis castitas* metaphoricè dicta, vel etiam *spiritualis fornicatio* similiter metaphoricè dicta. Si enim mens hominis delectetur in spirituali conjunctione ad id, cui debet conjungi, scilicet ad Deum, & abstineat se ne delectabiliter aliis conjungatur contra debitum divini ordinis, dicetur castitas spiritualis, secundum illud 2. ad Corinth. 11. *Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Si autem delectabiliter contra debitum divini ordinis conjungatur mens quibuscunque aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis secundum illud Hier. 3. *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis.* Et hoc modo accipiendo castitatem, castitas est generalis virtus; quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter conjungatur. Principaliter tamen ratio hujus castitatis consistit in charitate, & in aliis virtutibus Theologicis, quibus mens hominis conjungitur Deo.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de castitate metaphoricè dicta.

AD SECUNDUM dicendum, quod sicut suprà dictum est (q.142. a.2.) †, concupiscentia delectabilis maximè assimilatur puero, eo quod appetitus delectabilis est nobis connaturalis, præcipuè delectabilium secundum tactum quæ ordinantur ad conservationem naturæ. Et inde est, quod si nutriatur horum delectabilium concupiscentia, per hoc quod ei consentiatur, maximè augebitur, sicut puer qui suæ voluntati relinquitur. Et sic concupiscentia horum delectabilium maximè indiget castigari, & ideo circa hujusmodi concupiscentias antonomasticè dicitur castitas; sicut & fortitudo est circa ea in quibus maximè indigemus animi firmitate.

*† Arg. ora & q. 142. art. 2.*

AD TERTIUM dicendum, quod objectio illa procedit de fornicatione spirituali metaphoricè dicta, quæ opponitur castitati spirituali, ut dictum est *.

** In corp.*

ARTICULUS III.

*Utrum castitas sit virtus distincta ab abstinentia.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd castitas non sit virtus distincta ab abstinentia; quia circa materiam unius generis sufficit una virtus. Sed unius generis videntur esse quæ pertinent ad unum sensum. Cùm ergo delectatio ciborum (circa quam est abstinentia) & delectatio venereorum (circa quam est castitas) pertineant ad tactum; videtur quod castitas non sit alia virtus ab abstinentia.

*2. di. 24. q. 2. art. 3. Et vit. q. 1. a. 4. ad 5.*

§ 2. Præterea, Philosophus in 3. Ethic. (sub finem ut jam prius) * omnia vitia intemperantiæ assimilat puerilibus peccatis, quæ castigatione indigent: Sed castitas nominatur à castigatione vitiorum oppositorum: Ergo cum per abstinentiam quædam vitia intemperantiæ cohibeantur videtur quod abstinentia sit castitas.

** lib. 3. c. ult. 1. 5.*

§ 3. Præterea, Delectationes aliorum sensuum pertinent ad temperantiam, inquantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas est temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas est abstinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas est castitas. Unde dicit Hieron. † *Venter & genitalia sibi metipsis vicina sunt, ut ex vicinitate membrorum confœderatio intelligatur vitiorum*: Ergo abstinentia & castitas non sunt virtutes ab invicem distinctæ.

*† Ad Amandum aliquantulum a pr. a. 5.*

SED CONTRA est, quòd Apostol. 2. Corinth. 6. connumerat castitatem jejuniis quæ ad abstinentiam pertinent.

CONCLUSIO.

*Castitas quæ venereorum delectationes moderatur, virtus distincta est ab abstinentia, quæ circa ciborum delectationes versatur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est (q.141. a.4.) *, temperantia est propriè circa concupiscentias delectationum tactus, & ideo oportet ut ubi sunt diversæ rationes delectationis, ibi sint diversæ virtutes sub temperantia comprehensæ. Delectationes autem proportionantur operationibus quarum sunt perfectiones, ut dicitur 9. Eth. (c.7.) † Manifestum est autem quod alterius generis sunt operationes pertinentes ad usum ciborum, quibus natura individui conservatur, & operationes pertinentes ad usum venereorum, quibus conservatur natura speciei. Et ideo castitas, quæ est circa delectationes venereorum, est virtus distincta ab abstinentia quæ est circa delectationes ciborum.

** q. 141. a. 1. 4.* *† lib. 9. ex c. 7. à medio habentur tom. 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd temperantia non consistit principaliter circa delectationes tactus, quantum ad judicium sensus de tangibilibus; quod est ejusdem rationis in omnibus, sed quantum ad ipsum usum tangibilium, ut dicitur in 3. Ethic. * Est autem alia ratio utendi cibis & potibus, & venereis. Et ideo oportet esse diversas virtutes, licet sint unius sensus.

** li. 3. c. 10. 1. 5.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd delectationes venereæ sunt vehementiores & magis opprimentes rationem, quam delectationes ciborum, & propter hoc magis indigent castigatione & refrænatione, quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiæ, & dejicitur virtus mentis. Unde August. † dicit in 1. Soliloq. *Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quam blandimenta fœminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest.*

*† lib. 1. c. 10. ante med. 10. 1.*

AD TERTIUM dicendum, quod delectationes aliorum sensuum non pertinent ad naturam hominis conservandam, nisi prout ordinantur ad delectabilia tactus: Et ideo circa hujusmodi delectationes non est aliqua alia virtus sub temperantia comprehensa. Sed delectationes ciborum, quamvis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per se ordinantur ad vitam hominis conservandam, & ideo etiam per se habent specialem virtutem, quamvis illa virtus, quæ abstinentia dicitur, ordinet actum suum ad finem castitatis.

ARTICULUS IV.

*Utrum pudicitia pertineat specialiter ad castitatem.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod pudicitia non pertineat specialiter ad castitatē. Dicit enim Aug. in 1. de Civit. Dei (c.1.) *, quod *pudicitia est quædam virtus animæ.* Non ergo est aliquid ad castitatem pertinens, sed est per seipsam virtus à castitate distincta.

*Supr. qu. 143. cor.* ** lib. 1. c. 18 parum à pr. t. 5.*

§ 2. Præterea, Pudicitia à pudore dicitur, qui videtur idem esse verecundiæ. Sed verecundia secundum † Damasc. (lib. 2. c. 22.) est de turpi actu, quod convenit omni actui vitioso. Ergo pudicitia non magis pertinet ad castitatem, quam ad alias virtutes.

** lib. 2. orth. fid. cap. 15.* *† lib. 3. c. 18. 10. 5.*

§ 3. Præterea, Philosoph. dicit in 3. Eth. (ut sup.) * quod omnis intemperantia generaliter est maximè exprobrabilis; sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quæ exprobrabilia sunt: Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem specialiter ad castitatem.

SED CONTRA est, quod Aug. † dicit in lib. de Perseverantia: *Prædicanda est pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur.* Sed usus genitalium membrorum propriè pertinet ad castitatem. Ergo pudicitia propriè ad castitatem pertinet.

*† c. 20. paulò à pr. t. 7.*

CONCLUSIO.

*Pudicitia ad castitatem pertinet, ut illius specialis circunstantia, quanquam interdum una pro alia ponatur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est *, nomen pudicitiæ à pudore sumitur, in quo verecundia significatur. Et ideo oportet quod pudicitia propriè sit circa illa, de quibus homines magis verecundantur. Maximè autē verecundantur homines de actibus venereis, ut Aug. dicit in 14. de Civ. Dei † (c.18.) in tantū quod etiam concubitus conjugalis, qui honestate nuptiarum decoratur, verecundia non careat. Et hoc ideo quia motus genitalium membrorum

** In arg. 2. hujus art.* *† li. 14. c. 18. circa med. t. 5.*

brorum non subjicitur imperio rationis, sicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo, non solum de illa commistione venerea, sed etiam de quibuscunque signis ejus, ut Philosophus dicit in 2. lib. Rhetor. (c.6.)* Et ideo pudicitia attenditur propriè circa venerea, & præcipuè circa signa venereorum; sicut sunt aspectus impudici, oscula & tactus. Et quia hæc magis solent deprehendi, ideo pudicitia magis respicit hujusmodi exteriora signa; castitas autem magis ipsam veneream commistionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quandam. Interdum tamen unum pro alio ponitur.

* l. 2. c. 6. post med. tom. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aug. ibi accipit pudicitiam pro castitate.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quandam, specialiter tamen vitia intemperantiæ, ut ex suprà dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod inter vitia intemperantiæ præcipuè sunt exprobrabilia peccata venerea; tum propter inobedientiam genitalium membrorum, tum etiam propter hoc quod ratio ab hujusmodi maximè absorbetur.

## QUÆSTIO CLII.

*De Virginitate, in quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de virginitate.
¶ Et circa hoc quæruntur quinque.
¶ Primò, in quo consistat virginitas.
¶ Secundò, utrum sit licita.
¶ Tertiò, utrum sit virtus.
¶ Quartò, de excellentia ejus, respectu matrimonii.
¶ Quintò de excellentia ejus respectu aliarum virtutum.

## QUÆSTIONIS CLII.

De Virginitate,

In quinque partes divisæ,

AXIOMA.

1 *Virginitas, quæ in carnis* 1 *integritate, seu in proposito,*
2 *à venerea delectatione perpetuo abstinendi, consistit, non*
3 *modo est* 2 *licita, sed etiam laudabilis* 3 *virtus: quæ* 4 *con-*
4 *jugali continentiæ quidem, cæterisque omnibus castita-*
5 *tis speciebus, non autem* 5 *universis aliis virtutibus est*
*præferenda.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum virginitas consistat in integritate carnis.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd virginitas non consistat in integritate carnis. Dicit enim August. in lib. de Nuptiis & concupiscentia: * quod *virginitas est in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio*: Sed meditatio non pertinet ad carnem: Ergo virginitas non consistit in carne.

¶ 2. Præterea, Virginitas pudicitiam quandam importat: sed Aug. dicit in 1. de Civit. Dei (ut jam sup.) †, quod *pudicitia consistit in anima.* Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

¶ 3. Præterea, Carnis integritas videtur consistere in signaculo virginalis pudoris: Sed quandoque absque virginitatis præjudicio frangitur illud signaculum: Dicit enim August. in 1. de Civitate Dei (ut jam sup.) quod *illa membra possunt diversis casibus vulnerata vim perpeti; & medici quandoque saluti opitulantes hæc ibi faciunt quæ horret aspectus. Obstetrix etiam virginis cujusdam integritatem manu velut explorans, dum inspicit, perdidit.* Et subdit; *Non opinor quemquam tam stultè sapere, ut huic periisse aliquid existimet, etiam de ipsius corporis sanctitate: quamvis membri illius integritate jam perdita.* Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

¶ 4. Præterea, Corruptio carnis maxime in seminis resolutione consistit, quæ potest fieri sine concubitu, vel in dormiendo, vel in vigilando. Sed sine concubitu non videtur perdi virginitas. Dicit enim Aug. † in lib. de virginitate (c.13.) quod *virginalis integritas & per piam continentiam ab omni concubitu immunitas angelica portio est.* Ergo virginitas non consistit in carnis incorruptione.

Sed contra est, quod Aug. in eodem lib dicit (c.8.) *, quod *virginitas est continentia, qua integritas carnis ipsi creatori animæ, & carnis vovetur, consecratur, servatur.*

* 4. d. 33. q. 3. ar. 1. & d. 34. q. 1. a. 5. ad 4. & d. 4. q. 5. ar. 1. q. 1. cor & ad 4. Et quodlib. 5. ar. 24. ad 2. * Id habet Aug. l. de virginitate, c. 13. ante pr. t. 6. † lib. 1. c. 18. t. 1. * lib. 1. c. 18. circa med. t. 5. † c. 13. ante pr. t. 6. * c. 8. in fi. t. 6.

CONCLUSIO.

*Virginitatis virtus non modo in carnis integritate, sed magis in perpetuo proposito abstinendi se à quacunque venereorum delectatione, consistit.*

Respondeo dicendum, quòd nomen *virginitatis* à virore sumptum videtur. Et sicut illud dicitur virens & in suo virore persistere, quod non est ex superabundantia caloris adustionem expertum, ita etiam virginitas hoc importat, quod persona, cui inest, immunis sit à concupiscentiæ adustione; quæ esse videtur in consummatione maximè delectationis corporalis, qualis est venereorum delectatio. Unde * Ambrosius dicit in libro de virginibus, quod *castitas virginalis est expers contagionis integritas.* In delectatione autem venereorum tria est considerare. Unum quidem quod ex parte corporis, scilicet violatio signaculi virginalis. Aliud autem est in quo conjungitur id quod est animæ cum eo quod est corporis, scilicet ipsa resolutio seminis delectationem sensibilem causans. Tertium autem est solum ex parte animæ, scilicet propositum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus, id quod primò positum est, per accidens se habet ad moralem actum; qui non consideratur per se, nisi secundum ea quæ sunt animæ: Secundum verò materialiter se habet ad actum moralem. Nam sensibiles passiones sunt materia moralium actuum. Tertium verò se habet formaliter & completivè, quia ratio moralium in eo quod est rationis completur. Quia ergo virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, consequens est quod integritas membri corporalis per accidens se habeat ad virginitatem. Ipsa autem immunitas à delectatione quæ consistit in seminis resolutione, se habet materialiter. Ipsum autem propositum perpetuo abstinendi à tali delectatione, se habet formaliter & completivè in virginitate.

* In l. de Virg. in 1. fin. a princip. l. tom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa diffinitio Augustini tangit quidem in recto id, quod est formale in virginitate: Nam per meditationem intelligitur propositum rationis. Quod autem additur *perpetua* non sic intelligitur quòd oporteat virginem semper actu talem meditationem habere, sed quia hoc debet in proposito gerere, ut perpetuo in hoc perseveret. Id verò quod est materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur, *incorruptionis in carne corruptibili,* quod additur, ad ostendendam virginitatis difficultatem. Nam si caro corrumpi non posset, non esset difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad secundum dicendum, quòd pudicitia est quidem essentialiter in anima, materialiter autem in carne; & similiter virginitas. Unde * Aug. dicit in lib. de virginitate (c.8.) quod *licet virginitas in carne servetur*, ac per hoc corporalis sit, tamen *spiritualis est, quam fovet & servat continentia pietatis.*

* c. 8. parum à pr. tom. 6. † In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est † integritas corporalis membri per accidens se habet ad virginitatem, inquantum scilicet per hoc quod ex proposito voluntatis abstinet quis à delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde si contingat quod per alium modum aliquo casu, membri integritas corrumpatur, non magis præjudicat virginitati, quam si corrumpatur manus aut pes.

Ad quartum dicendum quod delectatio quæ est ex seminis resolutione, dupliciter potest contingere. Uno modo ut procedat ex mentis proposito. Et sic tollit virginitatem, sive fiat per concubitum sive absque concubitu. Facit autem mentionem Aug.* de concubitu, quia hujusmodi resolutio communiter & naturaliter ex concubitu causatur. Alio modo potest provenire præter propositum mentis vel in dormiendo, vel per violentiam illatam, cui mens non consentit, quamvis caro delectationem experiatur; vel etiam ex infirmitate naturæ, ut patet in his qui fluxum seminis patiuntur. Et sic non perditur virginitas; quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

* loco citato in arg.

### ARTICULUS II.

*Utrum virginitas sit illicita.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd virginitas sit illicita. Omne enim quod contrariatur præcepto legis naturæ est illicitum: Sed sicut præceptum legis naturæ ad conservationem individui, est quod tangitur Genes. 2. *De omni ligno quod est in paradiso comede*: Ita etiam præceptum legis naturæ est ad conservationem speciei, quod ponitur Genes. 2. *Crescite & multiplicamini, & replete terram.* Ergo sicut peccaret qui abstineret ab omni cibo, ut potè faciens contra bonum individui; ita etiam peccat, qui omnino abstinet ab actu generationis, ut potè faciens contra bonum speciei.

Infr. a. 3. & 4. d. 4. Et 4. d. 32. qu. 1. a. 1. ad 1. Et 3. cont. c. 136. Et mat. q. 15. ar. 2. ad 13. Et virg. q. 1. ar. 23. ad 6. Et 1. Ethic. lect. 2. fin.

¶ 2. Præterea, Omne illud quod recedit à medio virtutis, videtur esse vitiosum: sed virginitas recedit à medio virtutis, ab omnibus delectationibus venereis abstinens. Dicit enim Philosophus * in 2. Eth. quod *qui omni voluptate potitur neque ab una recedit intemperatus est. Qui autem omnes fugit; sicut agrestis est insensibilis*: Ergo virginitas est aliquid vitiosum.

¶ 3. Præterea, Pœna non debetur nisi vitioso. Sed apud antiquos puniebantur secundum leges illi qui semper cœlibem vitam ducebant: ut † Valerius Maximus dicit. Unde & Plato secundum * Aug. in lib. de Vera religione (c.3.) *sacrificasse naturæ* dicitur: *ut perpetua ejus continentia tanquam peccatum, aboleretur*: Ergo virginitas est peccatum.

* l. 2. c. 2. a med. & l. 3. c. 11. tom. 5. † l. 2. c. 4. * c. 3. non multum procul à fin. t. 1.

Sed contra est, quod nullum peccatum rectè cadit sub consilio. Sed virginitas rectè cadit sub consilio. Dicitur enim 1. ad Corinth. 7. *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do*: Ergo virginitas non est aliquid illicitum.

CONCLUSIO.

*Virginitas non quid vitiosum, sed laudabile potius est, cum ad divinorum contemplationem maxime conferat.*

Respondeo dicendum, quòd in humanis actibus illud est vitiosum quod est præter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio, ut his quæ sunt ad finem utatur aliquis secundum eam mensuram quæ congruit fini. Est autem triplex hominis bonum ut dicitur * 1. Eth. Unum quidem quod consistit in exterioribus rebus puta divitiis: Aliud autem quod consistit in bonis corporis: Tertium autem quod consistit in bonis animæ. Inter quæ etiam, bona contemplativæ vitæ sunt potiora bonis vitæ activæ: ut Phil. probat in l. 10. Ethic. Et Dominus dicit Luc. 10. *Maria optimam partem partem elegit*: Quorum bonorum, exteriora quidem ordinantur ad ea quæ sunt corporis; ea vero quæ sunt corporis, ad ea quæ sunt animæ; & ulterius ea quæ sunt vitæ activæ, ad ea quæ sunt vitæ contemplativæ. Pertinet igitur ad rectitudinem rationis, ut aliquis utatur exterioribus bonis secundum eam mensuram quæ competit corpori, & similiter de aliis. Unde si quis abstineat ab aliquibus possidendis, quæ aliàs esset bonum possidere, ut consulat saluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis; non est hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam. Et similiter si quis abstineat à delectationibus corporalibus ut liberius vacet contemplationi veritatis

* l. 1. c. 8. in fin. t. 5. * l. 10. c. 7. t. 5.

tatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberius divinæ contemplationi vacet. Dicit enim Apostolus 1. ad Corinth. 7. *Mulier innupta & virgo, cogitat quæ domini sunt, ut sit sancta corpore & spiritu. Quæ autem nupta est, cogitat quæ sunt mundi: & quomodo placeat viro.* Unde relinquitur quod virginitas non est aliquid vitiosum, sed potius laudabile.

* q. 122. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd præceptum habet rationem debiti, ut suprà dictum est *: Dupliciter autem aliquid est debitum: Uno modo, ut impleatur ab uno. Et hoc debitum sine peccato præteriri non potest. Aliud autem est debitum implendum à multitudine. Et ad tale debitum implendum non tenetur quilibet de multitudine. Multa enim sunt multitudini necessaria ad quæ implenda unus non sufficit: Sed implentur à multitudine dum unus hoc, alius illud facit. Præceptum igitur legis naturæ, homini datum de comestione, necesse est quod ab unoquoque impleatur: Aliter enim individuum conservari non posset. Sed præceptum datum de generatione respicit totam multitudinem hominum, cui necessarium est non solum quod multiplicetur corporaliter, sed etiam quod spiritualiter proficiat. Et ideo sufficienter providetur humanæ multitudini, si quidem carnali generationi operam dent; quidam vero ab hac abstinentes, contemplationi divinorum vacent ad totius humani generis pulchritudinem & salutem. Sicut etiam in exercitu quidam castra custodiunt, quidam signa deferunt quidam gladiis decertant, quæ tamen omnia debita sunt multitudini, sed per unum impleri non possunt.

* In cor. art. † l. 2. c. 6. tom. 5. * lib. 4. c. 3. to. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ille qui abstinet ab omnibus delectationibus præter rationem rectam, quasi delectationes secundum se abhorrens, est insensibilis; sicut agrestis. Virgo autem non abstinet ab omni delectatione, sed solum à delectatione venerea, & ab hac abstinet secundum rationem rectam, ut * dictum est. Medium autem virtutis non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam determinatur, ut dicitur in † 2. Ethic. Unde de magnanimo dicitur in 4. * Ethic. quod est *magnitudine extremus, eo autem quod, ut oportet, medius.*

AD TERTIUM dicendum, quòd leges feruntur secundum ea quæ ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud antiquos, ut aliquis amore veritatis contemplandæ ab omni delectatione venerea abstineret, quod solus Plato legitur fecisse. Unde non sacrificavit quasi hoc peccatum reputaret, sed *perversa opinioni civium cedens*; ut ibid. Aug. dicit. *

* Loco citato in argum.

## ARTICULUS III.

### *Utrum virginitas sit virtus.*

Infra q. 155 a. 1. ver. & ad 5. Et 4. d. 33 q. 3 a. 2 & d. 49 q. 5. ar. 3 q. 1. ad Et 2. Eth. l. 1. fin.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd virginitas non sit virtus. Nulla enim virtus inest nobis à natura, ut * Phil. dicit in 2. Eth. (c. 1.) Sed virginitas nobis inest à natura. Quilibet enim mox natus virgo est: Ergo virginitas non est virtus.

* In pr. l. 2. † Ad Eustochium, de custodia virginit. à princip. t. 1

¶ 2. Præterea, Quicunque habet unam virtutem, habet omnes, ut suprà habitum est (1. 2. q. 65. a. 1.) Sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem, alioquin cum sine virtute nullus ad regnū cœlorum perveniat, nullus sine virginitate ad ipsum posset pervenire, quod esset matrimoniū damnare: Ergo virginitas non est virtus.

¶ 3. Præterea, Omnis virtus restituitur per pœnitentiam: Sed virginitas non reparatur per pœnitentiam. Unde Hieron. † dicit: *Cum cætera Deus possit, non potest virginem post ruinam reparare*: Ergo videtur quod virginitas non sit virtus.

* lib. 1. de virg non multum longè à princip. tom. 2.

¶ 4. Præterea, Nulla virtus perditur sine peccato: Sed virginitas perditur sine peccato, scilicet per matrimonium: Ergo virginitas non est virtus.

¶ 5. Præterea, Virginitas condividitur viduitati & pudicitiæ conjugali: Sed neutrum illorum ponitur virtus: Ergo virginitas non est virtus.

* Art. 1. hujus q.

SED CONTRA est, quòd * Ambr. dicit in lib de virginitate: *Invitat integritatis amor, ut aliquid de virginitate dicamus, ne veluti transitu quodam perstricta videatur, quæ principalis est virtus.*

CONCLUSIO.

*Virginitas est quædam specialis virtus qua aliquis se immunem ab experimento venereæ voluptatis conservat, & se perpetuo conservare proponit.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut suprà dictum est (a. 1.) *, in virginitate est sicut formale & completivum propositum perpetuo abstinendi à delectatione venerea. Quod quidem propositum laudabile redditur ex fine, inquantum scilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate est integritas carnis absque omni experimento venereæ delectationis. Manifestum est autem quod ubi est specialis materia boni habens specialem excellentiam, ibi invenitur specialis ratio virtutis sicut patet in magnificentia, quæ est circa magnos sumptus. Et ex hoc est specialis virtus à liberalitate distincta, quæ communiter se habet circa omnem pecuniarum usum. Hoc autem quod est conservare se immunem ab experimento venereæ voluptatis, habet quandam excellentiam laudis suprà hoc quod est conservare se immunem ab inordinatione venereæ voluptatis. Et ideo virginitas est quædā specialis virtus, habens se ad castitatem, sicut magnificentia ad liberalitatem.

* Cap. 8. & 11 in princip. tom. 6.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod homines ex sua nativitate habent id quod est materiale, in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum: Non tamen habent id quod est formale in virginitate, ut scilicet habeant propositum servandi hujusmodi integritatem propter Deum. Et ex hoc habet rationem virtutis. Unde Aug. * dicit in lib. de Virginitate (c. 11.) *Nec nos hoc in virginibus prædicamus quod virgines sunt, sed quod Deo dicatæ pia continentia virgines sunt.*

AD SECUNDUM dicendum, quod connexio virtutum accipitur secundum illud quod est formale in virtutibus, id est secundum charitatem vel secundum prudentiam, ut supra * habitum est (q. 129. a. 3. ad 2.) Non autem secundum id quod est materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoso suppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius: Sicut pauper habet materiam intemperantiæ, non autem materiam magnificentiæ. Et hoc modo, alicui habenti alias virtutes deest materia virginitatis, id est, prædicta integritas carnis. Tamen potest id quod est formale in virginitate habere, ut scilicet habeat in præparatione mentis prædictæ integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret. Sicut pauper potest in præparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret. Et similiter ille qui est in prosperitate, habet in præparatione animi propositum adversa æquanimiter tolerandi; & sine hac præparatione animi non potest aliquis esse virtuosus.

* q. 129. a. 3. ad 2.

AD TERTIUM dicendum, quod virtus per pœnitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute, non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. Non enim si quis magnificus consumpserit divitias suas, per pœnitentiam peccati, restituuntur ei divitiæ. Et similiter ille qui virginitatem peccando amisit per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam [illegible] recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculosè reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri, quam diximus accidentaliter se ad virginitatem habere: Aliud autem est quod nec miraculosè reparari potest, scilicet quod qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus: Non enim Deus potest facere ut ea quæ facta sunt non sint facta, ut in primo habitum est. *

* 1. p. q. 25. ar. 4.

AD QUARTUM dicendum, quod virginitas secundum quod est virtus, importat propositum voto firmatum integritatis perpetuo servandæ: Dicit enim Aug. * in lib. de Virginitate (c. 8.) quod *per virginitatem integritas carnis ipsi creatori animæ carnis vovetur, consecratur, servatur.* Unde virginitas secundum quod est virtus, nunquam amittitur nisi per peccatum.

* Cap. 8. in fin. t. 6.

AD QUINTUM dicendum, quòd castitas conjugalis ex hoc solo laudem habet, quod abstinet ab illicitis voluptatibus: unde non habet aliquam excellentiam supra communem castitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid supra communem castitatem, non tamen pervenit ad id quod est perfectum in materia ista, scilicet ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis: Sed sola virginitas. Et ideo sola virginitas ponitur virtus specialis supra castitatem, sicut magnificentia supra liberalitatem.

## ARTICULUS IV.

### *Utrum virginitas sit excellentior matrimonio.*

4. d. 30. q. 2. ar. 3. ad 6 & d. 33. q. 3. a. 2. ad 5. & a. 3. ad 1. Et 3 contra c. 137.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod virginitas non sit excellentior matrimonio. Dicit enim Aug. * in lib. de Bono conjugali (c. 21.) *Non est impar meritum continentiæ in Ioanne, qui nullas expertus est nuptias, & in Abraham, qui filios generavit*, sed majoris virtutis majus est meritum: Ergo virginitas non est potior virtus; quam castitas conjugalis.

* c. 21. in fin. to. 6. † l. 1. c. 2. to. 5. † c. 16. in princip. tom. 6.

¶ 2. Præterea, Ex virtute dependet laus virtuosi Si ergo virginitas præfertur continentiæ conjugali; videtur esse consequens, quod quælibet virgo esset laudabilior qualibet conjugata. Hoc autem est falsum: Ergo virginitas non præfertur conjugio.

¶ 3. Præterea, Bonum commune potius est bono privato, ut patet per Phil. in † 1. Eth. Sed conjugium ordinatur ad bonum commune. Dicit enim * Aug. in lib. de Bono conjugali (c. 16.) *Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis.* Virginitas autem ordinatur ad bonum speciale, ut scilicet vitent tribulationem carnis quam sustinent conjugati, sicut patet per Apost. 1. ad Cor. 7. Ergo virginitas non est potior continentia conjugali.

* lib. 19. in fi. to. 6.

SED CONTRA est, quod dicit * Aug. in lib. de Virginitate (c. 19.) *Et certa ratione & sanctarum Scripturarum auctoritate, nec peccatum esse nuptias invenimus, nec eas bono vel virginalis continentiæ, vel etiam vidualis æquamus.*

CONCLUSIO.

*Virginitas præferenda est conjugali continentiæ, cum ad bonum animæ secundum vitam contemplativam sit ordinata.*

* l. 1. non temerè à princip. tom. 2.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut patet in lib. * Hier. contra Iovinianum; hic error fuit Ioviniani, qui posuit virginitatem non esse matrimonio præferendam. Qui quidem error præcipuè destruitur, & exemplo Christi (qui & matrem virginem elegit, & ipse virginitatem servavit) & ex doctrina Apostoli, qui 1. ad Cor. 7. virginitatem consuluit tanquam melius bonum: Et etiam ratione; tum quia bonum, divinum est potius humano bono; tum quia bonum animæ præfertur bono corporis, tum etiam quia bonum contemplativæ vitæ præfertur bono activæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea quæ sunt Dei: conjugium autem ordinatur ad bonum corporis (quod est corporalis multiplicatio generis humani) & pertinet ad vitam activam, quia vir & mulier in matrimonio viventes necesse habent cogitare quæ sunt mundi, ut patet per Apostolum 1. ad Cor. 7. Unde indubitanter virginitas præferenda est continentiæ conjugali.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd meritum non solum pensatur ex genere actus, sed magis ex animo operantis. Habuit autem animum Abraham sic dispositum; ut paratus esset virginitatem servare, si esset tempori congruum; ex quo meritum continentiæ conjugalis in ipso, æquatur merito continentiæ virginalis

in Ioanne respectu præmii substantialis, non autem respectu præmii accidentalis. Vnde * Aug. dicit in lib. de Bono conjugali (c. 21.) quod *Ioannis cælibatus & Abrahæ connubium pro temporum distributione Christo militarunt; sed continentiam Ioannes etiam in opere, Abraham vero in solo habitu habebat.*

* c. 21. in fin. t. 6.

Ad secundum dicendum, quòd licet virginitas sit melior, quam continentia conjugalis, potest tamen conjugatus melior esse quam virgo duplici ratione. Primo quidem ex parte ipsius castitatis, si scilicet ille qui est conjugatus, habeat animum magis paratum ad virginitatem servandam, si oporteret, quam ille qui est actu virgo. Vnde * Aug. instruit virginem in lib. de Bono conjugali, (c. 58.) ut dicat: *Ego nō sum melior quam Abraham: Sed melior est castitas cælibum quam castitas nuptiarum.* Et rationem postea † subdit dicens: *Quod enim nunc ago; melius ille egisset, si tunc agendum esset. Quod autem illi egerunt, sic ego nunc agerem, etiamsi nunc agendum esset.* Secundo, quia forte ille qui non est virgo habet aliquam excellentiorem virtutem. Vnde * Aug. dicit in lib. de virginitate (c. 44.) *Vnde scit virgo quamvis sollicita quæ sunt Domini, ne fortè propter aliquam sibi incognitam mentis infirmitatem nondum sit matura martyrio: illa vero mulier, cui se præferre gestiebat, jam possit bibere calicem dominicæ passionis.*

* C. 22. ante me. tom 6.
† Ibid.
* C. 44. In fin. t. 6.

Ad tertium dicendum, quòd bonum commune potius est bono privato, si sit ejusdem generis. Sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata, præfertur fœcunditati carnali. Vnde Aug. * dicit in lib. de Virginitate (c. 9.) quod *fœcunditas carnis etiam illarum, quæ in hoc tempore nihil aliud in conjugio, quam prolem requirunt, quam mancipent Christo, pro amissa virginitate compensari non posse, credenda est.*

* Ibid.

## Articulus V.

*Vtrum virginitas sit maxima virtutum.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd virginitas sit maxima virtutum. Dicit enim Cyprian. * in lib. de Virginitate: *Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior est gloria, eo est major cura: flos est ille Ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritualis, illustrior portio gregis Christi.*

Infr. qu. 155. a. 1. & q. 175. art. 4. Et 31. q. 1. a. 1 & 3 contra c. 114
* In tr. de habitu virg. non procul à principio. Item in l. Dist. 50. tit. custos & Aug. in l. de virginitate c. 46 ante fin.

¶ 2. Præterea, Majus præmium debetur majori virtuti: Sed virginitati debetur maximum præmium, scilicet fructus centesimus ut patet Matth. 13. in Glos. † Ergo virginitas est maxima virtutum.

¶ 3. Præterea, Tanto aliqua virtus est major, quanto per eam aliquis Christo magis conformatur: Sed maximè aliquis conformatur Christo per virginitatem. Dicitur enim Apoc. 14. de virginibus, quod *sequuntur agnum quocunque ierit*: & quod *cantant canticum novum, quod nemo alius poterat dicere.* Ergo virginitas est maxima virtutum.

Sed contra est, quòd * Aug. dicit in lib. de Virginitate (c. 46.) *Nemo quantum puto, ausus fuerit Virginitatem præferre monasterio.* Et in eodem lib † dicit (c. 45.) *Præclarissimum testimonium perhibet Ecclesiastica auctoritas, in qua fidelibus notum est, quo loco martyres, & quo defunctæ sanctimoniales ad altaris sacramenta recitentur*, per quod datur intelligi, quod martyrium virginitati præfertur, & similiter monasterii status.

† Est gl. Hier. ibi. tom. 9
* C. 46. in fin.
† C. 45. sup. in c. tom. 6.

### Conclusio.

*Virginitas non est maxima virtutum, quamquam in genere castitatis sit excellentissima.*

Respondeo dicendum, quòd aliquis potest dici excellentissimum dupliciter. Vno modo, in aliquo genere: Et sic virginitas est excellentissima, scilicet in genere castitatis: Transcendit enim & castitatem vidualem & conjugalem. Et quia castitati antonomasticè attribuitur decor, ideo virginitati per consequens attribuitur excellentissima pulchritudo. Vnde & Ambr. dicit in lib. † de virginitate: *Pulchritudinem quis potest majorem æstimare decore virginis, quæ amatur à rege, probatur à judice, dedicatur Domino, consecratur Deo?* Alio modo potest dici aliquid excellentissimum simpliciter: Et sic virginitas non est excellentissima virtutum: Semper enim finis excellit id quod est ad finem, & quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius est: Finis autem ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis, ut † dictum est. Vnde ipsæ virtutes Theologicæ, & etiam virtus religionis, quarum actus est ipsa occupatio circa res divinas, præferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur ad hoc, quod inhæreant Deo Martyres, qui ad hoc postponunt propriam vitam, & viventes in monasteriis, qui ad hoc postponunt propriam voluntatem & omnia quæ possunt habere, quam virgines, quæ ad hoc postponunt veneream voluptatem. Et ideo virginitas non simpliciter est maxima virtutum.

† Ambr. lib. 1. de virg. p. 1. post med. lib. c. 1.
† Art. 4. huj. q.

Ad primum ergo dicendum, quòd virgines sunt *illustrior portio gregis Christi*, & earum *sublimior gloria* per comparationem ad viduas & conjugatas.

Ad secundum dicendum, quòd *centesimus* fructus attribuitur virginitati secundum * Hier. propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur *sexagesimus*: & ad matrimonium, cui attribuitur *trigesimus*. Sed sicut Aug. † dicit in lib. de quæstionibus Evangelii (lib. 1. c. 9.) *centesimus fructus est Martyrum: sexagesimus virginum: & trigesimus conjugatorum.* Vnde ex hoc non sequitur quod virginitas sit simpliciter maxima virtutum omnium, sed solum præ aliis gradibus castitatis.

* Loco citato in argum
† lib. 1. cap 9 in princip. tom. 4.

Ad tertium dicendum, quod *virgines sequuntur agnum quocunque ierit*; quia imitantur Christum non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis: ut * Aug. dicit in lib. de Virginitate (c. 27.) Et ideo in pluribus sequuntur agnum; non tamen oportet quod magis de propinquo; quia aliæ virtutes faciunt propinquius inhærere Deo, per imitationem mentis. Canticum autem novum quod solæ virgines cantant, est gaudium quod habent de integritate carnis servata.

* C. 27. à med. t. 6.

## Quæstio CLIII.

*De vitio luxuriæ, in quinque articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vitio luxuriæ, quod opponitur castitati. Et primò, de ipsa in generali. Secundo, de speciebus ejus.

¶ Circa primum quæruntur quinque:

¶ Primò, quæ sit materia luxuriæ.
¶ Secundò, utrum omnis concubitus sit illicitus.
¶ Tertiò, utrum luxuria sit peccatum mortale.
¶ Quartò, utrum luxuria sit vitium capitale.
¶ Quintò, de filiabus ejus.

## Quæstionis CLIII, De Luxuria, In quinque partes distributæ.

### Axioma.

3 *Luxuria est 3 vitium capitale, cujus propria 1 mate-*
4 *ria est delectatio venerea, & secundaria, cujuslibet rei*
1 *sensibus jucundæ abundantia: 5 filiæ vero, secundum beati*
5 *Gregorii sententiam, sunt ista octo: Cæcitas mentis, in-*
*consideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium*
2 *Dei, affectus præsentis sæculi, & desperatio futuri. 2 Po-*
*test nihilominus usus rei venereæ servatis debitis circun-*
*stantiis, non minus sine peccato, quam ibi usus contin-*
*gere, quemadmodum enim hic ad individui, ita ille ad*
*speciei humanæ conservationem est necessarius.*

## Articulus I.

*Vtrum materia luxuriæ sint solum concupiscentiæ & delectationes venereæ.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod materia luxuriæ non solum sint concupiscentiæ & delectationes venereæ, dicit enim † Aug. in lib. de confess. (lib. 2. c. 6.) quod *luxuria satietatem atque abundantiam se cupit vocari*: Sed satietas pertinet ad cibos & potus, abundantia autem ad divitias: Ergo luxuria non est propriè circa concupiscentias & voluptates venereas.

2. Eth. c. 1. c. 3. † l. 2. c. 6. a med. t.

¶ 2. Præterea, Proverb. 20 dicitur: *Luxuriosa res est vinum*: Sed vinum pertinet ad delectationem cibi & potus: Ergo circa ea maximè videtur luxuria esse.

3. ¶ Præterea, Luxuria dicitur esse libidinosæ voluptatis appetitus: Sed libidinosa voluptas non solum est in venereis, sed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non est solum circa concupiscentias & voluptates venereas.

Sed contra est, quod dicitur in lib. * de vera religione (c. 3.) de luxuriosis: *Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem.* Sed seminatio carnis fit per voluptates venereas: Ergo, ad has pertinet luxuria.

* Aug. l. de vera rel. c. 3. à med. t. 1.

### Conclusio.

*Luxuria vitium circa voluptates venereas & circa earum cupiditatem potissimum versatur.*

Respondeo dicendum, quod sicut * Isid. dicit in lib. Etym. *luxuriosus* aliquis dicitur quasi *solutus in voluptates*. Maximè autem voluptates venereæ animum hominis solvunt. Et ideo circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur.

* li. 10. c. 12. ambi pit Luculentus. à me, illius

Ad primum ergo dicendum; quòd sicut temperantia principaliter quidem & propriè est circa delectationes tactus; dicitur autem ex consequenti & per similitudinem quandam, in quibusdam aliis materiis; ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quæ maximè & præcipuè animum hominis resolvunt: secundario autem dicitur in quibuscunque aliis ad excessum pertinentibus. Vnde ad Gal. 5. dicit * gloss. (verus Collateralis interlinealis nova) quod *luxuria est qualibet superfluitas.*

* Gloss. Interl. sup. illud impudicitia, luxuria, &c.

Ad secundum dicendum, quod vinum dicitur *res luxuriosa* vel secundum hunc modum, quo in qualibet materia, abundantia ad luxuriam refertur, vel inquantum superfluus usus vini incentivum voluptati venereæ præbet.

Ad tertium dicendum, quòd libidinosa voluptas etsi in aliis materiis dicatur, tamen specialiter hoc nomen sibi vindicant venereæ delectationes, in quibus etiam specialiter libido dicitur, ut * Aug. dicit in 4. de Civitate Dei (c. 15. ac deinceps.)

* li. 14. c. 15 & 16. tom. 5.

## Articulus II.

*Vtrum nullus actus venereus possit esse sine peccato.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod nullus actus venereus possit esse sine peccato. Nihil enim videtur impedire virtutem nisi peccatum. Sed omnis actus venereus maxime impedit virtutem. Dicit enim Aug. † in 1. Soliloquiorum. (c. 10. ut jam sup.) *Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quam blandimenta fœminea corporumque contactus.* Ergo nullus actus venereus videtur esse sine peccato.

Mal. qu. 15. ar. 10.
† l. 1. c. 10. ante me. tom. 1.

¶ 2. Præterea. Vbicunque invenitur aliquid superfluum per quod à bono rationis receditur, hoc est vitiosum, quia virtus corrumpitur per *superfluum & diminutum* ut dicitur in * 2. Eth. (c. 5. sive 6.) Sed in quolibet actu venereo est superfluitas delectationis, quæ intantum absorbet rationem, quod impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut † Philosophus dicit in 7. Eth. (c. 11. sive 18.) Et sicut * Hier. dicit, *in illo actu spiritus prophetiæ non tangebat corda prophetarum.* Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

* l. 2. c. 6. tom. 5.
† lib. 7. c. 11 à me. tom. 5.
* Refertur 32. q. 2. c. Connubia.

¶ 3. Præterea, *Causa potior est quam effectus*: Sed peccatum originale

ginale in parvulis trahitur à concupiscentia, sine qua actus venereus esse non potest: ut patet per Aug. † in lib. 1. de Nuptiis & concupiscentia (cap. 24.) Ergo nullus actus venereus potest esse sine peccato.

† lib. 1. c. 24. circa med. 7.
* C. 25. circa pr. tom. 6.

SED CONTRA est, quòd Aug. * dicit in lib. de bono conjugali. (c. 25.) *Satis responsum est hereticis, si tamen capiunt, non esse peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra præceptum.* Et loquitur de actu venereo, quo antiqui Patres pluribus conjugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus est peccatum.

CONCLUSIO.

*Potest aliquis venereorum licitus usus esse, si debito modo & ordine fiat secundum quod est conveniens ad finem generationis humanæ.*

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum in humanis actibus est quod est contra ordinem rationis: Habet autem hoc rationis ordo, ut quælibet convenienter ordinet in suum finem. Et ideo non est peccatum si per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem sunt modo & ordine convenienti; dummodo ille finis sit aliquod verè bonum. Sicut autem est verè bonum quod conservetur corporalis natura unius individui, ita etiam est quoddam bonum excellens quod conservetur natura speciei humanæ: Sicut autem ad conservationem vitæ unius hominis ordinatur usus ciborum; ita etiam ad conservationem totius humani generis usus venereorum. Vnde Aug. dicit † in lib. de Bono conjugali (c. 16.) *Quod est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis.* Et ideo sicut usus ciborum potest esse absque peccato, si fiat debito modo & ordine, secundum quod competit saluti corporis, ita etiam & usus venereorum potest esse absque peccato, si fiat debito modo, & ordine, secundum quod est conveniens ad finem generationis humanæ.

† C. 16. in princ. tom. 6.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd aliquid potest impedire virtutem dupliciter. Vno modo, quantum ad communem statum virtutis. Et sic non impeditur virtus nisi per peccatum. Alio modo quantum ad perfectum virtutis statum, & sic potest impediri virtus per aliquid quod non est peccatum: Sed est minus bonum. Et hoc modo usus fœminæ dejicit animum non à virtute, sed ab arce, id est, perfectione virtutis. Vnde † Aug. dicit in lib. de Bono conjugali (ut sup.) *Sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa ministerium Sanctorum: Sed melius quod Maria, audiens verbum Dei: ita etiam bonum Susannæ in castitate conjugali laudamus: Sed tamen ei bonum viduæ Annæ* (ac multo magis Mariæ Virginis) *anteponimus.*

† Cap. 8. à medio tom. 6.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut suprà † dictum est [q. 152. a. 2. ad 2.] medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod convenit rationi rectæ. Et ideo abundantia delectationis quæ est in actu venereo secundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et præterea, ad virtutem non pertinet quantum sensus exterior delectetur, quod consequitur corporis dispositionem: Sed quantum appetitus interior ad hujusmodi delectationes afficiatur; nec ex hoc etiam, quod ratio non potest liberum actum rationis ad spiritualia consideranda simul cum illa delectatione habere; ostenditur quod actus ille sit virtuti contrarius. Non est enim virtuti contrarium, si rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo quod secundum rationem fit: Alioquin quod aliquis se somno tradit, esset contra virtutem. Hoc tamen quod concupiscentia & delectatio venereorum non subjacet imperio & moderationi rationis, provenit ex pœna primi peccati; inquantum scilicet ratio rebellis Deo meruit habere suam carnem rebellem; ut patet per * Aug. 13. de Civit. Dei [c. 13.]

† q. 152. a. 2. ad 2. & 1. 2. quæst. 64. art. 2.
* lib. 13. cap. 13. tom. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut † Aug. ib. dicit [lib. 1. de nuptiis & concupiscentia c. 29] *ex concupiscentia carnis (quæ regeneratis non imputatur in peccatum) tanquam ex filia peccati, proles nascitur originali obligata peccato.* Vnde non sequitur, quod actus ille sit peccatum: Sed quod in illo actu sit aliquid pœnale à peccato primo derivatum.

† Loco citato in argum.

ARTICULUS III.

*Vtrum luxuria, quæ est circa actus venereos, possit esse peccatum.*

Suprà q. 15. ar. 3. cor. & q. 16. ar. 4. d. cor. & 33. q. 1. a. 3. q. 2. Et 3. contra 122. Et mal. qu. 15. ar. 2. & 1. col. 5. lect. 3. * lib. 2. cap. 19. tom. 2.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quod luxuria quæ est circa actus venereos; non possit esse aliquod peccatum. Per actum enim venereum semen emittitur: quod est *superfluum alimenti*, ut patet per * Philosophum in lib. de Generatione animalium [lib. 1. c. 19.] Sed in emissione aliarum superfluitatum non attenditur aliquod peccatum: Ergo neque circa actus venereos potest esse aliquod peccatum.

¶ 2. Præterea, *Quilibet potest licitè uti ut libet eo quod suum est:* Sed in actu venereo homo non utitur nisi eo quod suum est; nisi forte in adulterio vel raptu: Ergo in usu venereo non potest esse peccatum; & ita luxuria non erit peccatum.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum habet vitium oppositum: Sed luxuriæ nullum vitium videtur oppositum: Ergo luxuria non est peccatum.

SED CONTRA est, quod *causa est potior suo effectu.* Sed vinum prohibetur propter luxuriam, secundum illud Apostoli ad Ephes. 5. *Nolite inebriari vino in quo est luxuria.* Ergo luxuria est prohibita.

¶ Præterea, Galatarum 5. enumeratur inter opera carnis.

CONCLUSIO.

*Luxuria, qua modum rationis & ordinem aliquis circa venerea excedit, peccatum est.*

RESPONDEO dicendum, quòd quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur. Vnde per consequens magis est vitiosum si ordo rationis prætermittatur. Vsus autem venereorum, sicut * dictum est, est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maximè attendi debet rationis ordo. & per consequens, si quid circa hoc fit præter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ; ut ordinem & modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum.

* In corp.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut * Philosophus in eodem libro dicit: *Semen est superfluum quo indigetur.* Dicitur enim superfluum ex eo quod residuum est operationis virtutis nutritivæ; tamen indigetur eo ad opus virtutis generativæ. Sed aliæ superfluitates humani corporis, sunt quibus non indigetur. Et ideo non refert qualitercunque emittantur, salva decentia convictus humani: Sed non est simile in seminis emissione, quæ taliter debet fieri ut conveniat fini ad quem eo indigetur.

* Loco citato in argum.

AD SECUNDUM dicendum, quod sicut Apostolus dicit 1. ad Cor. 6. contra luxuriam loquens. *Empti estis pretio magno glorificate ergo & portate Deum in corpore vestro.* Ex eo ergo quod aliquis inordinatè suo corpore utitur per luxuriam, injuriam facit Deo, qui est principalis Dominus corporis nostri. Unde & † Aug. dicit in lib. de Decem. chordis (c. 10.) *Deus qui sic gubernat servos suos ad utilitatem illorum non ad suam; hoc jussit, hoc præcepit, ne per voluptates corruat templum ejus, quod esse cœpisti.*

† cap. 10. circa me. tom. 9.

AD TERTIUM dicendum, quod oppositum luxuriæ non contingit in multis, eo quod homines magis sunt proni ad delectationes. Et tamen oppositum vitium continetur sub insensibilitate. Et accidit hoc vitium in eo qui intantum detestatur mulierum usum quod etiam uxori debitum non reddit.

ARTICULUS IV.

*Vtrum luxuria sit vitium capitale.*

Mal qu. 15. ar. 4.
* Gloss. Interlin. super illud, Omnis fornicatio.
† Greg. lib. 31 c. 31.
* lib. 2 c. 31. in pr.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd luxuria non sit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem esse immunditiæ, ut patet per * gloss. ad Eph. 5. Sed immunditia est filia gulæ, ut patet per † Greg. 31. mor. (c. 31. vel 17.) Ergo luxuria nõ est vitiũ capitale.

¶ 2. Præterea, * Isidor. dicit in lib. de Summo bono (sive sent. lib. 2. c. 39.) quod *sicut per superbiam mentis itur in prostitutionem libidinis, ita per humilitatem mentis salva fit castitas carnis*: Sed contra rationem capitalis vitii esse videtur, quod ex alio vitio oriatur: Ergo luxuria non est vitium capitale.

¶ 3. Præterea, Luxuria causatur ex desperatione, secundum illud Ephes. 4. *Qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiæ.* Sed desperatio non est vitium capitale; quinimo ponitur filia acediæ ut supra † habitum est (q. 35. art. 4.) Ergo multo minus luxuria est vitium capitale.

† qu. 35. art. 4.
* lib. 31. cap. 31.

SED CONTRA est, quod * Greg. 31. Mor. ponit luxuriam inter vitia capitalia.

CONCLUSIO.

*Luxuria, quum ad finem habeat maximè expetitum, videlicet veneream voluptatem, cujus causa homines ad multa & varia peccata committenda impelluntur, merito vitiis capitalibus annumeratur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex dictis patet [q. 148. a. 5.] * vitium capitale est quod habet finem multum appetibilem, ita quod ex ejus appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio tanquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriæ est delectatio venereorum; quæ est maxima. Vnde hujusmodi delectatio est maximè appetibilis secundum appetitum sensitivum, tum propter vehementiam delectationis, tum etiam propter connaturalitatem hujusmodi concupiscentiæ. Vnde manifestum est quod luxuria est vitium capitale.

* q. 148. art. 5 & 1. 2. q. 84. a. 3 & 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd immunditia secundum quosdam quæ ponitur filia gulæ, est quædam immunditia corporalis, ut supra dictum est [q. 148. a. 6.] * Et sic objectio non est ad propositum. Si verò accipiatur pro immunditia luxuriæ; sic dicendum, quòd ex gula causatur materialiter, inquantum scilicet gula ministrat materiam corporalem luxuriæ, non autem secundum rationem causæ finalis, secundum quam potissimè attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

* q. 148. art. 9.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut suprà * dictum est [q. 132. art. 4.] cum de inani gloria ageretur, superbia ponitur communis mater omnium peccatorum. Et ideo etiam vitia capitalia ex superbia oriuntur.

* q. 132. art. 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd à delectationibus luxuriæ præcipuè aliqui abstinent propter spem futuræ gloriæ, quam desperatio subtrahit: Et ideo causat luxuriam sicut *removens prohibens*, non sicut per se causa; quod requirit videtur ad vitia capitalia.

ARTICULUS V.

*Vtrum convenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, & horror futuri.*

Sup. q. 35. art. 6. Et mal. q. 8. ar. 1. cor. col. 3 & q. 3. a. 4. cor. Et q. 15. a. 4.
* q. 128. & q. 137. art. 3.
† lib. 14 c. 24. in pr. & c. ult. t. 5.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter dicantur esse filiæ luxuriæ, *cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, horror vel desperatio futuri.* Quia cæcitas mentis, & inconsideratio, & præcipitatio pertinent ad imprudentiam, quæ invenitur in omni peccato, sicut & prudentia in omni virtute. Ergo non debent poni speciales filiæ luxuriæ.

¶ 2. Præterea, Constantia ponitur pars fortitudinis, ut suprà * habitum est: sed luxuria non opponitur fortitudini, sed temperantiæ: Ergo inconstantia non est filia luxuriæ.

¶ 3. Præterea, *Amor sui usque ad contemptum Dei, est principium omnis peccati*, ut patet per † Aug. 14. de Civit. Dei. Non ergo debet poni filia luxuriæ.

¶ 4. Præterea, Isidorus ponit quatuor, scilicet *turpiloquia, scurrilia, ludicra, stultiloquia.* Ergo prædicta enumeratio videtur esse superflua.

SED CONTRA est, auctoritas * Greg. 31. Moral. (* lib. 31. c. 131.)

CONCLUSIO.

*Cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, inconstantia, amor sui, odium Dei, affectus præsentis sæculi, & horror futuri, filiæ luxuriæ rectè dicuntur.*

RESPONDEO dicendum, quòd quando inferiores potentiæ vehementer afficiuntur ad sua objecta, consequens est quod superiores vires impediantur, & deordinentur in suis actibus. Per vitium autem luxuriæ maximè appetitus inferior scilicet concupiscibilis, vehementer intendit suo objecto, scilicet delectabili, propter vehementiam passionis delectationis. Et ideo consequens est, quod per luxuriam maximè superiores vires deordinentur, scilicet ratio & voluntas. Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primò quidem, *simplex intelligentia*, quæ apprehendit aliquem finem ut bonum: Et hic actus impeditur per luxuriam, secundum illud Dan. 13. *Species decepit te, & concupiscentia subvertit cor tuum.* Et quantum ad hoc ponitur *cæcitas mentis.* Secundus actus est *consilium de his quæ sunt agenda propter finem.* Et hic etiam impeditur per concupiscentiam luxuriæ. Unde Terentius dicit in Eunucho (Scena 1. & act. 1.) † loquens de amore libidinoso: *Quæ res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.* Et quantum ad hoc ponitur *præcipitatio*, quæ importat subtractionem consilii, ut suprà * habitum est (q. 53. art. 3.) Tertius actus est *judicium de agendis*: Et hic etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim Dan. 13. de senibus luxuriosis: *Averterunt sensum suum, ut non recordarentur judiciorum justorum.* Et quantum ad hoc ponitur *inconsideratio.* Quartus autem actus est *præceptum rationis de agendo*: qui etiam impeditur per luxuriam, inquantum scilicet homo impeditur ex impetu concupiscentiæ, ne exequatur id quod decrevit esse faciendum. Unde Terentius dicit in Eunucho (ubi sup.) † de quodam qui dicebat se recessurum ab amica: *Hæc verba una falsa lachrymula restinguet.* Ex parte autem voluntatis consequitur duplex actus inordinatus, quorum unus est *appetitus finis*: Et quantum ad hoc ponitur *amor sui*, quantum scilicet ad delectationem quam inordinatè appetit. Et per oppositum ponitur *odium Dei*, inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem est *appetitus eorum quæ sunt ad finem*: Et quantum ad hoc ponitur *affectus præsentis sæculi*, in quo scilicet aliquis vult frui voluptate. Et per oppositum ponitur *desperatio futuri sæculi*, quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad spirituales, sed fastidit eas.

(† Scena 1. act. 1. parum à princip. * qu. 53. a. 3. † Scena 1. act. 1. in prin. Quod ipsius sit ipse sanè, à medio illius.)

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut * Philosophus dicit in 6. Ethic. *intemperantia maximè corrumpit prudentiam.* Et ideo vitia opposita prudentiæ, maximè oriuntur ex luxuria, quæ est præcipua intemperantiæ species. (* Videtur haberi l. 6. c. 5. Sed habetur l. 7. c. 21.)

AD SECUNDUM dicendum, quòd constantia in arduis & terribilibus ponitur pars fortitudinis. Sed constantiam habere in abstinendo à delectabilibus, pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars temperantiæ, sicut suprà dictum est (q. 143.) † Et ideo inconstantia, quæ ei opponitur, ponitur filia luxuriæ. Et tamen etiam prima inconstantia ex luxuria causatur, inquantum emollit cor hominis, & effœminatum reddit, secundum illud Oseæ 4. *Fornicatio, & vinum, & ebrietas auferunt cor.* Et Vegetius dicit in lib. de re militari, quod *minus mortem metuit, qui minus deliciarum novit in vita.* Nec oportet, sicut sæpè dictum est (q. 35. a. 4. q. 36. a. 4. q. 148. a. 6.) * quod filiæ vitii capitalis cum eo in materia conveniant. († q. 143. * q. 35. a. 4. & qu. 36. a. 4. & q. 148. art. 6.)

AD TERTIUM dicendum, quod amor sui quantum ad quæcunque bona quæ sibi aliquis appetit; est commune principium peccatorum: Sed quantum ad hoc specialiter quod aliquis appetit sibi delectabilia carnis ponitur *amor sui* filia luxuriæ.

AD QUARTUM dicendum, quòd illa, quæ Isidorus ponit, sunt quidam inordinati actus exteriores, & præcipuè ad locutionem pertinentes, in qua est aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo, propter materiam. Et sic ponuntur *turpiloquia*; quia enim ex *abundantia cordis os loquitur*, ut dicitur Matth. 12. luxuriosi, quorum cor est turpibus concupiscentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundò, ex parte causæ: Quia enim luxuria inconsiderationē & præcipitationem causat, consequens est quod faciat prorumpere in verba leviter & inconsideratè dicta, quæ dicuntur *scurrilia*. Tertiò quantum ad finem: Quia enim luxuriosus delectationem quærit, verba sua ad delectationem ordinat, & sic prorumpit in verba ludicra. Quartò quantum ad sententiam verborum quam pervertit luxuria propter cæcitatem mentis quam causat, & sic prorumpit in *stultiloquia*, utpote cùm suis verbis præfert delectationes quas appetit quibuscunque aliis rebus.

## QUÆSTIO CLIV.

*De luxuriæ partibus, in duodecim articulos divisa.*

DEinde considerandum est de luxuriæ partibus.

¶ Et circa hoc quæruntur duodecim.

¶ Primò, de divisione partium luxuriæ.

¶ Secundò, utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.

¶ Tertiò, utrum sit maximum peccatorum.

¶ Quartò, utrum in tactibus, & osculis & aliis hujusmodi illecebris consistat peccatum mortale.

¶ Quintò, utrum nocturna pollutio sit peccatum.

¶ Sextò, de stupro.

¶ Septimò, de raptu.

¶ Octavò, de adulterio.

¶ Nonò, de incestu.

¶ Decimò, de sacrilegio.

¶ Undecimò, de peccato contra naturam.

¶ Duodecimò, de ordine gravitatis in prædictis speciebus.

## QUÆSTIONIS CLIV,

De luxuriæ speciebus,

In duodecim Quæstiunculas divisæ.

AXIOMA.

1 *Vitio luxuriæ subjiciuntur sex istæ species, fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, & vitium con-*
10 *tra naturam, quibus rectè additur* 10 *sacrilegium contra*
6 *personam cultui divino per votum castitatis consecratã,*
7 *commissum Harũ luxuriæ speciesũ singulæ,* 6. 7. 8. 9. 11. *ali-*
8 *quam peculiarem circa actum venereum deformitatem*
9 *continent, ob idque à se mutuo, si propria earum specte-*
11 *tur ratio, apertè distinguuntur. Inter istas luxuriæ*
12 *species vitium* 11. *contra naturam gravissimum est, &*
*maximè detestandum: fornicatio verò peccatum quidem*
2 2 *est lethale, & gravissimum eorum quæ contra bonum*
3 *externum committuntur,* 3 *levius tamen homicidio, &*
*iis criminibus, quibus directè Dei majestas violatur. De*
4 4 *osculis autem, tactibus, &* 5 *pollutione nocturna, hoc*
5 *tenendum, ista ex se quidem nullam habere rationem*
*peccati, oscula tamen & tactus quando ad libidinosam*
*voluptatem referuntur, & pollutionem nocturnam, quando ex vitiosa causa nascitur, culpa non vacare.*

## ARTICULUS I.

*Utrum convenienter assignentur sex species luxuriæ, scilicet, fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, & vitium contra naturam.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species luxuriæ scilicet *fornicatio simplex adulterium, incestus, stuprum, raptus, & vitium contra naturam.* Diversitas enim materiæ non diversificat speciem, sed prædicta divisio sumitur secundum materiæ diversitatem, prout scilicet aliquis commiscetur conjugata, vel Virgini, vel alterius conditionis mulieri: Ergo videtur quod per hæc species luxuriæ non diversificentur. (4. d. 41. a. 4. q. 1. & 2. & mal. qu. 15. ar. 3.)

¶ 2. Præterea, Species vitii unius non videntur diversificari per ea quæ pertinent ad aliud vitium; sed adulterium non differt à simplici fornicatione, nisi in hoc quod aliquis accedit ad eam quæ est alterius, & sic injustitiam committit: Ergo videtur quod *adulterium* non debet poni species luxuriæ.

¶ 3. Præterea, Sicut contingit quod aliquis commisceatur mulieri quæ est alteri viro per matrimonium obligata, ita etiam contingit quod aliquis commisceatur mulieri quæ est obligata Deo per votum. Sicut ergo *adulterium* ponitur species luxuriæ, ita etiam *sacrilegium* species luxuriæ poni debet.

¶ 4. Præterea, Ille qui est matrimonio junctus non solum peccat si ad aliam mulierem accedat, sed etiam si sua conjuge inordinatè utatur, sed hoc peccatum sub luxuria continetur: Ergo debet inter species luxuriæ computari.

¶ 5. Præterea, Apostolus 2. ad Cor. 12. dicit: *Ne iterum cùm venero humiliet me Deus apud vos, & lugeam multos ex iis qui ante peccaverunt, & non egerunt pœnitentiam super immunditia, & fornicatione, & impudicitia quam gesserunt.* Ergo videtur quod etiam immunditia, & impudicitia, debeant poni species luxuriæ, sicut & fornicatio.

¶ 6. Præterea, *Divisum non condividitur dividentibus*: Sed luxuria condividitur prædictis. Dicitur enim Galat. 5. *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria.* Ergo videtur quod inconvenienter fornicatio ponatur species luxuriæ.

SED CONTRA est, quod prædicta divisio ponitur * in Decretis 36. qu. 1. (* 36. q. 1. Lex illa præteritorum.)

CONCLUSIO.

*Sex sunt luxuriæ species, fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus, vitium contra naturam.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est (q. 153. a. 2. & 3.) † peccatum luxuriæ consistit in hoc, quod aliquis non secundũ rectã rationē delectatione venerea utitur. Quod quidē contingit dupliciter. Uno modo secũdũ materiã in qua hujusmodi delectationē quærit. Alio modo secũdũ quod materia debita existēte nō observãtur aliæ debitæ cōditiones. Et quia circunstantia inquãtũ hujusmodi, non dat speciē actui morali: Sed ejus species sumitur ab objecto, quod est materia actus; ideo oportuit species luxuriæ assignari ex parte materiæ vel objecti. Quæ quidē potest nō convenire rationi rectæ dupliciter. Uno modo, quia habet repugnantiã ad finē venerei actus. Et sic, inquantum impeditur generatio prolis, est *vitiũ contra naturã*, quod est in omni actu venereo, ex quo generatio sequi non potest; inquantum autem impeditur debita educatio & promotio prolis natæ, est *fornicatio simplex* quæ est soluti cum soluta. Alio modo materia in qua exercetur actus venereus potest esse non conveniens rationi rectæ per comparationem ad alios homines. Et hoc dupliciter. Primò quidem ex parte fœminæ, cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur. Et sic esset *incestus*, qui cōsistit in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate junctarum. Secundò, ex parte ejus in cujus potestate est fœmina; quia si est († q. prec. a. 2. & 3.)

in

in potestate viri, est *adulterium*: si autem est in potestate patris, est *stuprum*, si non inferatur violentia, *raptus* autem, si inferatur. Diversificantur autem istæ species magis ex parte fœminæ quam viri, quia in actu venereo fœmina se habet sicut patiens, & per modum materiæ; vir autem per modum agentis. Dictum est autem †quod prædictæ species secundum differentiam materiæ assignantur.

† In illo art.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta diversitas materiæ habet annexam diversitatem formalem objecti, quæ accipitur secundum diversos modos repugnantiæ ad rationem rectam, ut * dictum est.

* In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut supra † dictum est. Et hoc modo adulterium continetur sub luxuria, & sub injustitia. Nec deformitas injustitiæ omnino per accidens se habet ad luxuriam, ostenditur enim luxuria gravior, quæ intantum concupiscentiam sequitur, quod etiam in injustitiam ducat.

† 1.2. q. 18.a.7.

Ad tertium dicendum, quod mulier vovens continentiam quoddam spirituale matrimonium facit cum Deo. Et ideo sacrilegium quod committitur in violatione talis mulieris, est quoddam adulterium spirituale. Et similiter alii modi sacrilegii (ad materiam libidinosam pertinentes) reducuntur ad alias species luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quòd peccatum conjugati cum sua uxore non est secundum indebitam materiam, sed secundum alias circumstantias quæ non constituunt speciem moralis actus, ut dictum est. *

* In cor. art. & 1.2. q.18. ...

Ad quintum dicendum, quod sicut gloss. † dicit ibid. *immunditia ponitur pro luxuria contra naturam; impudicitia autem est quæ fit cum liberis à viro*: unde videtur ad stuprum pertinere. Vel etiam potest dici, quod impudicitia pertinet ad quosdam actus circumstantes actum venereum, sicut sunt oscula, tactus, & alia hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quòd luxuria sumitur ibidem pro quacunque superfluitate, ut Glossa * ibidem dicit.

* ibid.

ARTICULUS II.

*Utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale.*

4.d.41. art.princ. Et q.2. art. & ad 2.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quæ simul connumerantur videntur esse unius rationis: Sed fornicatio connumeratur quibusdam quæ nõ sunt peccata mortalia. Dicitur enim Act. 15. *Abstineatis vos ab immolatis simulachrorum, & sanguine & suffocato, & fornicatione*; illorum autem usus non est peccatum mortale secundum illud 1. ad Tim. 4. *Nihil rejiciendum est quod cum gratiarum actione percipitur*. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea, Nullum peccatum mortale cadit sub præcepto divino, sed Oseæ 1. præcipitur à Domino. *Vade, sume tibi uxorem fornicationum, & fac filios fornicationum*. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Nullum peccatum mortale in Scriptura sacra absque reprehensione commemoratur: Sed fornicatio simplex commemoratur in Scriptura in antiquis patribus sine reprehensione, sicut legitur Gen. 16. de Abraham, quod accessit ad Agar ancillam suam. Et infra 30. legitur de Iacob, quòd accessit ad ancillas uxorum suarum Balam & Zelpham. Et infra 38 legitur quod Iudas accessit ad Thamar, quam æstimavit meretricem. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

¶ 4. Præterea, *Omne peccatum mortale contrariatur charitati*: sed fornicatio simplex non contrariatur charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directè peccatum contra Deum; nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit injuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

¶ 5. Præterea, Omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam. Hoc autem non facit fornicatio simplex, quia super illud 1. ad Timoth. 4. *Pietas ad omnia utilis est*, dicit * gloss. Ambros. *Omnis summa disciplinæ Christianæ in misericordia & pietate est, quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit; sed non peribit*. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale.

* Ambr. super illũ locum Pauli, tom. 5. * C. 16. in princ. tom. 6.

¶ 6. Præterea, Sicut August. dicit † in lib. de bono conjugat. (c. 16.) *Quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis*: Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale: Ergo nec omnis inordinatus concubitus; quod maximè videtur de fornicatione simplici, quæ est minima inter species enumeratas.

Sed contra est, quod dicitur Tob. 4. *Attende tibi ab omni fornicatione, & præter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire*. Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio & omnis concubitus, qui est præter uxorem, est peccatum mortale.

¶ Præterea, *Nihil excludit à regno Dei, nisi peccatum mortale*. Fornicatio autem excludit, ut patet per Apostolum ad Galat. 5. ubi præmissa fornicatione & quibusdam aliis vitiis, subdit; *Qui talia agunt, regnum Dei non consequentur*. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

* c. Prædicandum in med.

¶ Præterea, In * Decretis dicitur 22. q. 1. *Nosse debent talem de perjurio pœnitentiam imponi debere, qualem de adulterio, & de fornicatione, & de homicidio sponte commisso, & de cæteris criminalibus vitiis*. Ergo fornicatio simplex est peccatum criminale seu mortale.

CONCLUSIO.

*Fornicatio simplex, cùm contra bonum educandæ prolis sit, ita illicita est, ut etiam sit lethale crimen.*

Respondeo dicendum, quòd absque omni dubio tenendum est, quod fornicatio simplex sit peccatum mortale; non obstante quòd Deut. 23. super illud: *Non erit meretrix*, &c. dicit * Gloss. *Ad meretrices prohibet accedere quarum est venialis turpitudo*. Non enim debet dici venialis: Sed venalis; quod est propriè meretricum. Ad hujus autem evidentiam considerandum est quod peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directè contra vitam hominis: Fornicatio autem simplex importat inordinationem quæ vergit in nocumentum vitæ ejus qui est ex tali concubitu nasciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris & fœminæ; quòd in eis non est vagus concubitus: Sed maris ad certam fœminam unam vel plures, sicut patet in omnibus avibus. Secus autem est in animalibus, in quibus sola fœmina sufficit ad educationem fœtus, in quibus est vagus concubitus; ut patet in canibus, & hujusmodi aliis animalibus. Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris à qua nutritur, sed multo magis cura patris à quo est instituendus, & defendendus, & in bonis tam interioribus, quàm exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est, quòd utatur vago concubitu: Sed oportet quòd sit maris ad determinatam fœminam cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter est maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis; quia eis imminet educatio prolis. Hæc autem certitudo tolleretur, si esset vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ fœminæ, *matrimonium* vocatur: & & ideo dicitur esse de jure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis; bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra † habitum est (1. 2. q. 91. a. 3. & q. 95. a. 2.) consequens est quod ista conjunctio maris ad fœminam, quæ *matrimonium* dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum in tertia parte hujus operis dicetur, cùm de matrimonii Sacramento tractabitur *. Unde cum fornicatio sit concubitus vagus, utpotè præter matrimonium existens; est contra bonum prolis educandæ, & ideo est peccatum mortale. Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens sufficienter provideat proli de educatione; quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundum id quod communiter accidit, & non secundum id quod in aliquo casu potest accidere.

* Est Aug. vel l qui supr Deut. qu. 37. in med. a. 4.

† 1. 2. q. 91. art. 3. & q. 95. art. 2. * Non completi... Vide in 4. d. 26. & seq.

Ad primum ergo dicendum, quòd fornicatio illis connumeratur; non quia habeat eandem rationem culpæ cum aliis, sed quantum ad hoc quod ex his quæ ibi ponuntur similiter poterat dissidium generari inter Iudæos & Gentiles, & eorum unanimis consensus impediri, quia apud Gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita, propter corruptionem naturalis rationis: Iudæi autem ex lege divina instructi, eam illicitam reputabant. Alia verò quæ ibi ponuntur, Iudæi abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis. Unde Apostoli ea Gentilibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Iudæis abominabilia, ut etiam suprà dictum est. †

† 1. 2. q. 103. a. 4. ad 3.

Ad secundum dicendum, quod fornicatio dicitur esse peccatum, inquantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur voluntate divina; quæ est prima & summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, ejus præcepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis; sicut etiam non est contra naturam quod miraculosè fit virtute divina, quamvis sit contra communem cursum naturæ. Et ideo sicut Abraham non peccavit, filium innocentem volendo occidere, propter hoc quod obedivit Deo; quamvis hoc secundum se consideratum sit communiter contra rectitudinem rationis humanæ: ita etiam Oseæ non peccavit fornicando ex præcepto divino. Nec talis concubitus propriè *fornicatio* debet dici; quamvis *fornicatio* nominetur, referendo ad cursum communem. Unde * August. dicit 3. Confess. *Cùm Deus aliquid contra morem aut pactum quorumlibet jubet: etsi nunquam ibi factum est, faciendum est*. Et postea subdit: *Sicut enim in potestatibus societatis humanæ major potestas minori ad obediendum præponitur: ita Deus omnibus*.

* L. 3. c. 8. non multum à principio tom. 1.

Ad tertium dicendum, quod Abraham & Iacob ad ancillas accesserunt, non quasi fornicario concubitu, ut infra * patebit, cùm de matrimonio agetur. Iudam autem non est necessarium à peccato excusare; qui etiam auctor fuit venditionis Ioseph.

* Non completi vis in 4. sent.

Ad quartum dicendum, quòd fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi quantum ad hoc quod repugnat bono prolis nasciture, ut * ostensum est; dum scilicet dat operam generationi, non secundum quod convenit proli nasciturae.

* In cor. art.

Ad quintum dicendum, quòd per opera pietatis, ille qui lubricum carnis patitur, liberatur à perditione æterna inquantum per hujusmodi opera disponitur ad hoc quod gratiam consequatur per quam pœniteat; & inquantum per hujusmodi opera satisfacit de lubrico carnis commisso; Non autem ita quod si in lubrico carnis perseveret impœnitens; usque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

Ad sextum dicendum, quòd ex uno concubitu potest unus homo generari. Et ideo inordinatio concubitus quæ impedit bonum prolis nasciturae, ex ipso genere actus est peccatum mortale, & non solum ex inordinatione concupiscentiæ. Ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitæ unius hominis; & ideo actus gulæ ex suo genere non est peccatum mortale. Esset tamen,

si quis scienter cibum comederet, qui totam conditionem vitæ ejus immutaret: sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum, quæ sub luxuria continentur. Minus enim est concubitus cum uxore qui fit ex libidine.

## ARTICULUS III.

*Utrum fornicatio sit gravissimum peccatum.*

*Mal. q. 1. a. 1. ad 1. & qu. 2. a. 10 ter. & q. 15. a. 3 ad 6.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd fornicatio sit gravissimum peccatum. *Tanto enim videtur peccatum gravius, quanto ex majori libidine procedit.* Sed maxima libido est in fornicatione. Dicitur enim in gloss. 1. ad Corin. 7. quod *ardor libidinis in luxuria est maximus.* Ergo videtur quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

¶ 2. Præterea, *Tanto aliquis magis peccat, quanto in rem sibi magis conjunctam delinquit*; sicut gravius peccat qui percutit patrem, quam qui percutit extraneum. Sed sicut dicitur 1. Cor. 6. *Qui fornicatur in corpus suum peccat*: quod est homini conjunctissimum. Ergo videtur, quod fornicatio sit gravissimum peccatum.

¶ 3. Præterea, *Quanto aliquod bonum est majus, tanto peccatum quod contra illud committitur, videtur esse gravius.* Sed peccatum fornicationis videtur esse contra bonum totius humani generis, ut patet ex * prædictis (a. 2.) Et etiam contra Christum, secundum illud 1. ad Cor. 6. *Tollens membra Christi; faciam membra meretricis*: Ergo fornicatio est gravissimum peccatum.

** Ar. præ.*

SED CONTRA est, quod Greg. * dicit quod *peccata carnalia sunt minoris culpæ, quam peccata spiritualia.*

** lib. 31. Moral c. 12 parum ante me.*

CONCLUSIO.

*Quanquam fornicatio gravior sit peccatis, quæ sunt contra externa hominis bona, minus tamen peccatum est homicidio, & iis peccatis, quæ directè contra Deum committuntur.*

RESPONDEO dicendum, quòd gravitas alicujus peccati potest attendi dupliciter. Uno modo secundum se, Alio modo, secundum accidens. Secundum se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suæ speciei; quæ consideratur secundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri. Et ideo est gravius peccatum secundum speciem suam, peccatis quæ sunt contra bona exteriora, sicut est furtum & alia hujusmodi; minus autem peccatis quæ sunt directè contra Deum, & peccato quod est contra vitam hominis jam nati, sicut est homicidium.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd libido quæ aggravat peccatum est quæ consistit in inclinatione voluntatis: Libido autem quæ est in appetitu sensitivo, diminuit peccatum, quia *quanto aliquis ex majori passione impulsus peccat, tanto levius est peccatum.* Et hoc modo libido in fornicatione est maxima. Et inde est quod August. * dicit in lib. de Agone Christiano, quod *inter omnia Christianorum certamina, duriora sunt prælia castitatis, ubi est quotidiana pugna & rara victoria.* Et Isidorus dicit † in lib. de summo bono, quod *magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo, quam per aliquod aliud*: quia scilicet difficilius est vincere vehementiam hujusmodi passionis.

** Habetur expressè in l. de honestate mulierum c. 2. ante med. t. 9. † lib. 2. c. 39. circa finem.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non solum quia fornicationis delectatio consumatur in carne, quod etiam in gula accidit: Sed etiam quia contra bonum proprii corporis agit, qui fornicatur, inquantum scilicet indebitè resolvit illud, & inquinat, & alteri commiscet. Nec tamen propter hoc sequitur quod fornicatio sit gravissimum peccatum: quia ratio in homine prævalet corpori. Unde si sit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

AD TERTIUM dicendum, quod peccatum fornicationis est contra bonum speciei humanæ, inquantum impedit generationem singularem unius hominis nascituri. Magis autem pertingit ad rationem speciei qui actu jam participat speciem, quam qui est potentia homo. Et secundum hoc, etiam homicidium est gravius quam fornicatio, & omnes luxuriæ species; tanquam magis bono speciei humanæ repugnans. Bonum etiam divinum est majus bono speciei humanæ. Et ideo etiam peccata quæ sunt contra Deum sunt majora. Nec fornicatio est directè peccatum in Deum, quasi fornicator Dei offensam intendat, sed ex consequenti; sicut & omnia peccata mortalia. Sicut autem membra corporis nostri, sunt membra Christi: ita etiam & spiritus noster est unum cum Christo, secundum illud 1. ad Cor. 6. *Qui adhæret Deo, unus spiritus est.* Unde etiam peccata spiritualia sunt magis contra Christum quam fornicatio.

## ARTICULUS IV.

*Utrum in tactibus & osculis consistat peccatum mortale.*

*1. 2. q. 74. ar. 10. Et verit. qu. 15. art. 4. cor. & mal qu. 15. ar. 2. ad 1. & Ephes. 4. cor. 3. fin. † Gloss. Interlin. ib. 4.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod in tactibus & osculis non consistat peccatum mortale. Apostolus enim ad Ephes. 5. dicit, *Fornicatio autem & omnis immunditia, & avaritia, nec nominetur in vobis, sicut decet Sanctos.* Subdit autem. *Aut turpitudo*, † gloss. ut in osculis & amplexibus: *Aut stultiloquium* ut blanda verba: *Aut scurrilitas*; quæ à stultis *curialitas* dicitur, id est *jocularitas*. Postea autem subdit. *Hoc enim scitote, intelligentes quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus (quod est idolorum servitus) non habet hæreditatem in regno Christi & Dei.* Ubi non replicat de turpitudine, sicut nec de stultiloquio aut scurrilitate. Ergo ista non sunt peccata mortalia.

¶ 2. Præterea, Fornicatio dicitur esse peccatum mortale ex hoc quod per eam impeditur bonum prolis generandæ & educandæ: Sed ad hoc nihil operantur oscula & tactus sive amplexus: Ergo in his non contingit esse peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Illa quæ secundum se sunt peccata mortalia, nunquam possunt benè fieri: Sed oscula & tactus & hujusmodi possunt quandoque fieri absque peccato: Ergo non sunt secundum se peccata mortalia.

SED CONTRA est, Minus est aspectus libidinosus, quam tactus, amplexus, vel osculum. Sed aspectus libidinosus est peccatum mortale, secundum illud Matth. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiscendum, jam mœchatus est eam in corde suo.* Ergo multo magis osculum libidinosum, & alia hujusmodi sunt peccata mortalia.

¶ 4. Præterea, Cypr. ad Pomponium † de Virginitate dicit, *Certè ipse concubitus, ipse amplexus, ipsa confabulatio & osculatio, & conjacentium duorum turpis & fœda dormitio, quantum dedecoris & criminis sit, confitetur.* Ergo per prædicta homo fit reus criminis, id est peccati mortalis.

*† l. 1. ep. 11 circa m. 4.*

CONCLUSIO.

*Tactus & oscula, quanquam secundum suam speciem non sint mortalia peccata, ut tamen libidinosa sunt inter mortalia numerantur.*

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid dicitur esse peccatum mortale dupliciter. Uno modo secundum speciem suam: & hoc modo osculum, amplexus, vel tactus, secundum suam rationem non nominant peccatum mortale. Possunt enim hæc absque libidine fieri, vel propter consuetudinem patriæ, vel propter aliquam necessitatem aut rationabilem causam. Alio modo dicitur aliquid esse peccatum mortale ex sua causa, sicut ille qui dat eleemosynam ut aliquem inducat ad hæresim; mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum est autem * suprà quod consensus in delectationem peccati mortalis, est peccatum mortale, & non solum consensus in actum. Et ideo cum fornicatio sit peccatum mortale, & multo magis aliæ luxuriæ species; consequens est quod consensus in delectationem talis peccati, sit peccatum mortale, & non solum consensus in actum. Et ideo cùm oscula & amplexus hujusmodi propter delectationem hujusmodi fiant, consequens est quod sint peccata mortalia, & sic solum dicuntur libidinosa. Unde hujusmodi secundum quod libidinosa sunt, sunt peccata mortalia.

** 1. 2. q. 74 ar. 7. & 8.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Apostolus ideo non resumit illa tria, quia non habent nomen peccati, nisi secundum quod ordinantur ad præcedentia.

AD SECUNDUM dicendum, quòd oscula & tactus, quamvis secundum se non impediant bonum prolis humanæ, procedunt tamen ex libidine quæ est radix hujusmodi impedimenti, & ex hoc habent rationem peccati mortalis.

AD TERTIUM dicendum, quòd ratio illa concludit quod hujusmodi non sunt peccata secundum suam speciem.

## ARTICULUS V.

*Utrum pollutio nocturna sit peccatum.*

*3. qu. 30. ar. 7. cor. Et 4. d. 8. ar. 4. q. 1. ad 1. & qu. 2 per tot. Et opusc. 64. c. 16. ibi Aug. l. 12. de Gen. ad lit. c. 15. in prom. 3.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd nocturna pollutio sit peccatum. Meritum enim & demeritum habent fieri circa idem: Sed dormiens potest mereri, sicut patet de Salomone, qui dormiens à Domino donum sapientiæ impetravit, ut dicitur 3. Reg. 3. & 2. Paralip. 1. Ergo in dormiendo potest aliquis demereri, & ita videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

¶ 2. Præterea, *Quicunque habet usum rationis, potest peccare*: sed in dormiendo aliquis habet usum rationis, quia frequenter aliquis in somnis ratiocinatur, & præeligit unum alteri, consentiens vel dissentiens: Ergo in dormiendo potest aliquis peccare. Et ita propter somnum nocturna pollutio non impeditur quin sit peccatum, cum ex genere actus sit peccatum.

¶ 3. Præterea, *Frustra increpatur & instruitur qui non potest agere secundum rationem, vel contra rationem*: Sed homo in somnis instruitur à Deo & increpatur, secundum illud Iob. 33. *Per somnium in visione nocturna quando sopor solet occupare homines, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos instruit disciplina.* Ergo in somnis potest aliquis agere secundum rationem, vel contra rationem, quod est bene agere, vel peccare. Et sic videtur quod nocturna pollutio sit peccatum.

SED CONTRA est, quod Augustin. * dicit 12. super Genes. ad literam (cap. 15.) *ipsa phantasia, quæ fit in cogitatione sermocinantis, cum ita expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam & veram commixtionem corporum non discernatur, continuo movetur caro, & sequitur quod eum motum sequi solet, cum hoc, tam sine peccato fiat quam sine peccato à vigilantibus dicitur, quod ut diceretur sine dubio cogitatum est.*

** l. 12. c. 15. in med. t. 3.*

CONCLUSIO.

*Pollutio nocturna pro ratione causæ unde oritur, vel culpabilis, vel non culpabilis existit.*

RESPONDEO dicendum, quòd nocturna pollutio dupliciter potest considerari. Uno modo secundum se: Et hoc modo non habet rationem peccati. Omne enim peccatum dependet ex judicio rationis; quia etiam primus motus sensualitatis non habet quod sit peccatum, nisi inquantum judicio rationis reprimi potest; & ideo sublato judicio rationis tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum judicium: Nullus enim est dormiens, qui non intendat aliquibus similitudinibus phantasmatum, velut rebus ipsis; ut patet † ex his quæ in primo dicta sunt (seu 1. part. q. 84. art. 8.) Et ideo id quod agit homo dormiens qui non habet liberum judicium rationis, non imputatur ei ad culpam; sicut nec illud quod agit furiosus aut amens. Alio modo potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam, quæ potest

*† 1 p. q. 84. a. 8.*

esse triplex. Una quidem corporalis. Cùm enim humor seminalis superabundat in corpore, vel cùm facta est humoris resolutio, vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcunque aliam commotionem: somniat dormiens ea quæ pertinent ad expulsionem hujusmodi humoris abundantis vel resoluti: sicut etiam contingit quando natura gravatur ex aliqua alia superfluitate: ita quod quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili, putà cùm causata est ex superfluitate cibi vel potus, tunc nocturna pollutio habet rationem culpæ ex sua causa. Si autem superabundantia vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis nec in se, nec in sua causa. Alia verò causa nocturnæ pollutionis potest esse animalis & interior: puta cùm ex cogitatione præcedenti contingit aliquem dormientem pollui: Cogitatio autem quæ in vigilia præcessit, quandoque est purè speculativa, putà, cùm aliquis causa disputationis cogitat de peccatis carnalibus, quandoque autem est cum aliqua affectione, vel concupiscentiæ, vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum, quæ fuit cum concupiscentia talium delectationum; quia ex hoc remanet quoddam vestigium & inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in sua imaginatione ad assentiendum tactibus, ex quibus sequitur pollutio. Et secundum hoc Philosophus dicit in 1. * Ethic. [sub finem] quod *inquantum paulatim pertranseunt quidam motus à vigilantibus ad dormientes: meliora sunt phantasmata studiosorum, quam quorumlibet.* Et August. † dicit 12. super Gen. ad litteram, quod *propter bonam animæ affectionem, quædam ejus merita etiam in somnis clarent.* Et sic patet quod nocturna pollutio habet rationem culpæ ex parte causæ suæ. Quandoque tamen contingit quòd ex præcedenti cogitatione carnalium actuum etiam speculativa, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio. Et tunc non habet rationem culpæ, nec in se nec in sua causa. Tertia verò causa est spiritualis extrinseca; putà, cùm ex operatione dæmonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque est cum peccato præcedenti scilicet negligentia præparandi se contra dæmonis illusiones. Unde & in sero cantatur: *Hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora.* Quandoque verò est absque omni culpa hominis ex sola nequitia dæmonis. Sicut in collationibus Patrum legitur * de quodam qui semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur à sacra communione. Sic igitur patet quod nocturna pollutio nunquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati præcedentis.

** lib. 1. c. ultimo à med. 5. † 1. c. 1. ad fin. tom. 3.*

** In collatione 22. c. 6. in pr.*

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon non meruit in dormiendo sapientiam a Deo, sed fuit signum præcedentis desiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuisse, ut Aug. dicit 12. * super Genes. ad litteram.

** l. 12. c. 15. in fin. tom. 3.*

Ad secundum dicendum, quòd secundum quod vires sensitivæ interiores magis vel minus opprimuntur à somno propter vaporis turbulentiam, vel puritatem; secundum hoc usus rationis magis vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur ut non possit omnino liberum judicium habere, ut in prima parte dictum est [qu. 84. art. 8.] * Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

** 1. p. qu. 84. a. 8.*

Ad tertium dicendum, quòd apprehensio rationis non ita impeditur in somno sicut ejus judicium, quod perficitur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima principia cogitationis humanæ. Et ideo nihil prohibet hominem secundum rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo, vel ex ipsis reliquiis præcedentium cogitationum & phantasmatibus oblatis, vel etiam ex revelatione divina, aut immissione Angeli boni vel mali.

## Articulus VI.

*Utrum stuprum debeat poni una species luxuriæ.*

*Sup. a. 1. cor. Et 4. d. 41. a. 4. q. 1. & 2. cor. Et mal. q. 15. a. 3. cor.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd stuprum non debeat poni una species luxuriæ. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem, ut habetur in decretis * 36. quæst. 1 Sed hoc potest esse soluti cum soluta, quod pertinet ad fornicationem: Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ à fornicatione distincta.

** 36. q. 1. c. lex illa præteritorum.*

¶ 2. Præterea, Ambros. dicit † in lib. de Patriarchis: *Nemo sibi blandiatur de legibus hominum: omne stuprum adulterium est.* Sed species eorum ex opposito diversarum, una non continetur sub alia: Cùm ergo adulterium ponatur species luxuriæ, videtur quod stuprum species luxuriæ poni non debeat.

*† lib. 1. de Abrahâ c. 4. inter princ. & med. c. 4.*

¶ 3. Præterea, Inferre alicui injuriam videtur magis ad injustitiam, quam ad luxuriam pertinere: sed ille qui stuprum committit injuriam facit alteri scilicet patri puellæ quam corrumpit, qui potest ad animum suum injuriam revocare, & agere actione injuriarum contra stupratorem: Ergo stuprum non debet poni species luxuriæ.

Sed contra est, quod stuprum propriè consistit in actu venereo quo virgo defloratur. Cùm igitur luxuria propriè sit circa venerea, videtur quod stuprum sit species luxuriæ.

Conclusio.

*Stuprum, quod illicitam virginum sub cura parentum existentium violationem importat, determinata luxuriæ species est ab aliis diversa.*

Respondeo dicendum, quòd ubi circa materiam alicujus vitij occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitij. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut suprà * dictum est [qu. 153. art. 1. & 3.] In virgine autem sub custodia patris existente, quædam deformitas specialis occurrit si corrumpatur: tum ex parte puellæ quæ ex hoc quod violatur, nulla pactione conjugali præcedente, & impeditur à legitimo matrimonio consequendo, & ponitur in via meretricandi, à quo retrahebatur, ne signaculum virginitatis amitteret: tum etiam ex parte patris qui de ejus custodia sollicitudinem gerit, secundum illud Eccles. 42. *Super filiam luxuriosam confirma custodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis.* Et ideo manifestum, est quod stuprum quod importat illicitam virginum deflorationem, sub cura parentum existentium, est determinata luxuriæ species.

** q. præc. a. 1. & 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis virgo sit soluta à vinculo matrimonij, non tamen est soluta à patris potestate: habet etiam speciale impedimentum fornicarij concubitus virginitatis signum, quod non debet nisi per matrimonium auferri. Unde stuprum non est fornicatio simplex, sed fornicatio est concubitus qui fit cum meretricibus, id est, mulieribus jam corruptis, ut patet per * Gloss. 2. ad Corinth. 12. super illud. *Et non egerunt pœnitentiam super immunditia, & fornicatione, &c.*

** Gl. ini. ibid.*

Ad secundum dicendum, quòd Ambr. ibi aliter accipit stuprum prout scilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriæ: Unde stuprum ibi nominat concubitum viri conjugati cum quacunque alia muliere præter uxorem. Quod patet ex hoc quod subdit: *Nec viro licet quod mulieri non licet.* Et hoc modo etiam accipitur Num. 5. ubi dicitur: *Si latet adulterium, & testibus argui non potest, quia non est inventa in stupro, &c.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet unum peccatum ex adjunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato injustitiæ: quia videtur concupiscentia esse inordinatior, quæ à delectabili non abstinet, ut injuriam vitet. Habet autem duplicem injuriam annexam. Unam quidem ex parte virginis: quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit: & sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur Exod. 22. *Si seduxerit quis virginem nondum desponsatam, dormieritque cum ea, dotabit eam & habebit eam uxorem.* Si autem pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam juxta modum dotis quam virgines accipere consueverunt. Aliam vero injuriam facit patri puellæ. Unde & ei secundum legem tenetur ad pœnam. Dicitur enim Deut. 22. *Si invenerit vir puellam virginem quæ non habeat sponsum, & apprehendens concubuerit cum illa, & res ad judicium venerit, dabit qui dormivit cum ea, patri puellæ 50. siclos argenti, & habebit eam uxorem. Et quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ suæ.* Et hoc ideo, *ne videatur ludibrium fecisse*, ut Aug. dicit [qu. 34. in Deuteronom.] *

** In l. qua sup. Deut. q. 34. a me. tem. 4.*

## Articulus VII.

*Utrum raptus sit species luxuriæ distincta à stupro.*

*Sup. a. 1. cor. Et 4. d. 41. a. 4. q. 1. cr. 6. & qu. 2. cor. & ad 6. Et mal. q. 15. a. 3. cor.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod raptus non sit species luxuriæ distincta à stupro. Dicit enim Isidor. * in lib. Etym. [vel orig. lib. 5. cap. 26.] quod *stuprum, id est, raptus, propriè est illicitus coitus à corrumpendo dictus. Unde & qui raptu potitur, stupro fruitur.* Ergo videtur quod raptus non debeat poni species luxuriæ à stupro distincta.

** lib. 5. Etym. c. 26 ante med.*

¶ 2. Præterea, *Raptus* videtur quandam violentiam importare. Dicitur enim in Decretis 36 † q. 1. quod *raptus committitur, cum puella violenter à domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur*: Sed hoc quod violentia alicui inferatur, per accidens se habet ad luxuriam, quæ per se respicit delectationem concubitus: Ergo videtur quod *raptus* non debeat poni determinata species luxuriæ.

*† 36. q. 1. c. l ex illa præteritorum.*

¶ 3. Præterea, Peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur: Dicitur enim 1. ad Corinth. 7. *Propter fornicationem unusquisque suam uxorem habeat.* Sed *raptus* impedit matrimonium sequens Dicitur enim in Concilio * Meldensi: *Placuit ut hi qui rapiunt fœminas, vel furantur, vel seducunt eas, nullatenus habeant uxores quamvis eas postmodum nuptialiter cum consensu parentum suorum susceperint.* Ergo *raptus* non est determinata species luxuriæ.

** Habetur 36 q. 2. cap. Placuit, in princ.*

¶ 4. Præterea, Aliquis potest cognoscere suam sponsam absque peccato luxuriæ: Sed *raptus* potest committi si aliquis violenter sponsam suam auferat de domo parentum, & eam carnaliter cognoscat: Ergo *raptus* non debet poni determinata species luxuriæ.

Sed contra est, quod *raptus est illicitus coitus*, ut Isidorus * dicit [ubi sup.] Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ: Ergo *raptus* est species luxuriæ.

** lib. 4. Etymol. cap. 26. ante me.*

Conclusio.

*Raptus est species luxuriæ, nonnunquam stupro conjuncta, quandoque autem ab eo separata.*

Respondeo dicendum, quòd *raptus*, prout nunc de eo loquimur est species luxuriæ. Et quandoque quidem in idem concurrit cum stupro: quandoque autem invenitur raptus sine stupro, quandoque verò stuprum sine raptu. Concurrunt quidem in idem: quando aliquis violentiam infert ad virginem illicitè deflorandam: quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini, quam patri: quandoque autem infertur patri, sed non virgini: putà cùm ipsa consentit, ut per violentiam de domo patris

abstrahatur. Differt etiam *violentia* & *raptus* alio modo; quia quandoque puella violenter abducitur à domo parentum, & violenter corrumpitur: quandoque autem etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis; sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali. Qualitercunque enim violentia adsit, salvatur ratio raptus: Invenitur autem raptus sine stupro: putà si aliquis rapiat viduam vel puellam corruptam. Unde Symmachus Papa * dicit: *Raptores viduarum vel virginum ob immanitatem tanti facinoris, detestamur.* Stuprum verò sine raptu invenitur quando aliquis absque violentiæ illatione, virginem illicitè deflorat.

* Epist. ad Cæsarium, & habetur 36. qu. 2. c. Raptores.

Ad primum ergo dicendum, quod quia *raptus* plerumque cum stupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

Ad secundum dicendum, quòd illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiscentiæ, ex qua aliquis non refugit periculo se injicere violentiæ inferendæ.

Ad tertium dicendum, quòd aliter est dicendum de raptu puellarum quæ sunt aliis desponsatæ, & aliter de raptu illarum quæ non sunt aliis desponsatæ. Illæ enim quæ sunt aliis desponsatæ, restituendæ sunt suis sponsis, qui in eas ex ipsa desponsatione jus habent. Illæ autem quæ non sunt aliis desponsatæ, primò restituendæ sunt patris potestati, & tunc de voluntate parentum illicitè possunt eas in uxores accipere. Si autem aliter fiat, illicitè matrimonium contrahitur. Tenetur enim qui quamcunque rem rapit, ad eius restitutionem. Nec tamen *raptus* dirimit matrimonium jam contractum, etsi impediat contrahendum. Quod autem dicitur in prædicto concilio, dictum est in detestationem illius criminis, & est abrogatum. Unde Hieron. * contrarium dicit. *Tria* inquit, *legitima conjugia in scriptura leguntur. Primum est, virgo casta in virginitate viro data legitimè. Secundum est, virgo in civitate deprehensa à viro, & illi per vim copulata; si voluerit pater ejus dotabit eam iste vir, quantum judicaverit pater, & dabit pretium pudicitiæ eius. Tertium autem est quando aufertur ei & traditur alteri de voluntate patris.* Vel potest intelligi de illis quæ sunt aliis desponsatæ; & maximè per verba de præsenti.

* Refertur 36. q. 2. c. Tria.

Ad quartum dicendum, quòd sponsus ex ipsa desponsatione habet aliquod ius in sua sponsa. Et ideo quamvis peccet violentiam inferendo, excusatur tamen à crimine raptus. Unde Gelasius Papa * dicit, *Lex illa præteritorum principum ibi raptum dixit esse commissum, ubi puella de cujus ante nuptias nihil actum fuerat, videbatur abducta.*

* 36. q. 1. cap. Lex illa.

## Articulus VIII.

*Utrum adulterium sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd *adulterium* non sit determinata species luxuriæ ab aliis distincta. Dicitur enim adulterium ex eo quod aliquis ad alteram accedit præter suam, sicut dicit quædam Gloss. * super Exod. sed alia mulier præter suam potest esse diversarum conditionum, scilicet vel virgo in potestate patris existens, vel meretrix, vel cujuscunque alterius conditionis: Ergo videtur quod *adulterium* non sit species luxuriæ ab aliis distincta.

4. d. 41. a. 1. q. 2. cor. Et mal. qu. 15. ar. 3. cor.

* Est August. in l. qu. sup. Exod. q. 71. à me. tom. 4.

¶ 2. Præterea, Hieronym. * dicit (lib. 1. contra Iovinianum) quod *nihil interest ex qua causa quis insaniat. Unde Xistus Pythagoricus in sententiis: Adulter*, inquit, *est ardentior amator in suā uxorē*: & pari ratione in quamlibet aliam mulierem: Sed in omni luxuria est amor ardentior debito: Ergo *adulterium* invenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriæ species.

* Refertur 32. q. 4. c. Orig. Et sumitur ex Hier. l. 1. contra Iovinianum.

¶ 3. Præterea, Ubi est eadem ratio deformitatis, ibi non videtur esse alia species peccati: Sed in stupro & adulterio videtur esse eadem ratio deformitatis, quia utrobique violatur mulier alienæ potestati subjecta: * Ergo *adulterium* non est determinata species luxuriæ ab aliis distincta.

Sed contra est, quod Leo Papa dicit, quod *adulterium committitur, cum vel propria libidinis instinctu, vel alieno consensu cum altero, vel altera contra pactum conjugale concumbitur*: Sed hoc importat specialem deformitatem luxuriæ: Ergo *adulterium* est determinata species luxuriæ.

### Conclusio.

*Adulterium est determinata luxuriæ species, qua vir ad alterius uxorem, vel mulier ad virum alterius accedit.*

Respondeo dicendum, quòd *adulterium*, * sicut ipsum nomen sonat, est *accessus ad alienum torum.* In quo quidem dupliciter contra castitatem, & humanæ generationis bonum aliquis delinquit. Primò quidem inquantum accedit ad mulierem non sibi matrimonio copulatam; quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ. Alio modo, quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam, & sic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio est de muliere conjugata, quæ per adulterium corrumpitur. Unde dicitur Eccles. 23. *Omnis mulier relinquens virum suum, peccabit.* Primò enim *in lege altissimi incredibilis fuit*, in qua scilicet præcipitur. *Non mœchaberis.* Secundò *in virum suum delinquit*; ex quo facit contra certitudinem prolis ejus. Tertiò *in adulterio fornicata est, & ex alio viro filios statuit sibi*; quod est contra bonum propriæ prolis. Sed primum, est commune in omnibus peccatis mortalibus. Alia vero duo specialiter pertinent ad deformitatem adulterij. Unde manifestum est quod *adulterium* est determinata species luxuriæ, utpotè specialem deformitatem habens circa actus venereos.

* 36. q. 1. Lex illa præteritorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui habet uxorem, si ad aliam accedat, peccatum ejus potest denominari, vel ex parte sua, & sic semper est *adulterium*; quia contra fidem matrimonij agit; vel ex parte mulieris ad quam accedit, & sic quandoque est *adulterium*, putà cùm conjugatus accedit ad uxorem alterius. Quandoque autem habet rationem *stupri*, vel alicujus alterius secundum diversas conditiones mulierum ad quas accedit. Dictum est autem * suprà, quod species luxuriæ accipiuntur secundum diversas mulierum conditiones.

* Art. 1. hujus q.

Ad secundum dicendum, quòd matrimonium specialiter est ordinatum ad bonum humanæ prolis, sicut dictum est. * Adulterium autem specialiter matrimonio contrariatur, inquantum violat matrimonij fidem quam quis conjugi debet. Et quia ille qui est ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonij, inhonestè eo utens, licet fidem non violet; ideo aliqualiter potest *adulter* nominari, & magis ille qui est ardentior amator alterius mulieris.

* Art. 2. huius q.

Ad tertium dicendum, quòd uxor est in potestate viri, sicut ei matrimonio copulata; puella autem est sub potestate patris, sicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimonij est peccatum adulterij, alio modo peccatum stupri. Et propter hoc ponuntur diversæ luxuriæ species. De aliis autem ad adulterium pertinentibus dicetur in tertia parte, cum de matrimonio tractabitur.

## Articulus IX.

*Utrum incestus sit determinata species luxuriæ.*

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod incestus non sit species determinata luxuriæ. *Incestus* enim dicitur per privationem castitatis, sed castitati universaliter opponitur luxuria. Ergo videtur quod *incestus* non sit species luxuriæ, sed sit universaliter ipsa luxuria.

Sup. ar. 1. cor. & 4. di. 41. ar. 4. q. 1. & 2. col. Et mal. q. 15. ar. 3. cor.

¶ 2. Præterea, In decretis dicitur 36. * quæst. 1. quod *incestus est consanguinearum, vel affinium abusus*: Sed affinitas differt à consanguinitate: Ergo *incestus* non est una species luxuriæ, sed plures.

* 36. q. 1. c. Lex illa præteritorum à med.

¶ 3. Præterea, Illud quod de se non importat aliquam deformitatem, non constituit aliquam determinatam speciem vitij: Sed accedere ad consanguineas vel affines, non est secundum se deforme; aliàs nullo tempore licuisset: Ergo *incestus* non est determinata species luxuriæ.

Sed contra est, quod species luxuriæ distinguuntur secundum conditiones mulierum quibus aliqui abutuntur: sed in incestu importatur specialis conditio mulierum; quia est abusus consanguinearum vel affinium, ut dictum est: * Ergo *incestus* est determinata species luxuriæ.

* Art. 2. huius q.

### Conclusio.

*Incestus, seu consanguinearum, vel affinium concubitus, determinata luxuriæ species est ab aliis distincta.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1. & 6.) * ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriæ, ubi invenitur aliquid repugnans usui debito venereorum. In usu autem consanguinearum vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereæ triplici ratione. Primò quidem quia naturaliter homo debet quandam honorificentiam parentibus, & per consequens aliis consanguineis qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt; intantum quod apud antiquos, ut Valerius * Maximus refert, non erat fas filium simul cum patre balneari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem, secundum prædicta, quod in actibus venereis maximè consistit quædam turpitudo honorificentiæ contraria, unde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est quod talis commixtio venerea fiat talium personarum adinvicem. Et hæc causa videtur exprimi Levit. 18. ubi dicitur *Mater tua est, non revelabis turpitudinem ejus.* Et idem postea dicitur in aliis. Secunda ratio est, quia personas sanguine conjunctas necesse est adinvicem simul conservari. Unde si non arcerentur à commixtione venerea, nimia opportunitas daretur omnibus venereæ commixtionis; & sic animi hominum nimis emollescerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illæ personæ specialiter videntur prohibitæ esse, quas necesse est simul commorari: tertia ratio est, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum: Dum enim homo uxorem extraneam accipit, junguntur ei quadam speciali amicitia omnes consanguinei uxoris, ac si essent consanguinei sui. Unde August. dicit 15. † de civitate Dei (cap. 16.) *Habita est ratio rectissima charitatis, ut homines quibus esset utilis atque honesta concordia diversarum necessitudinum vinculis necterentur, nec unus in uno multas haberet, sed singulæ spargerentur in singulos.* Addit autem Aristot. quartam rationem in 2. Politic. (cap. 4.) quia cum naturaliter homo consanguineam diligat, si adderetur amor qui est ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris, & maximum libidinis incentivum: quod castitati repugnat. Unde manifestum est quod *incestus* est determinata luxuriæ species.

* A. 1. & 2. huius q.

* Habetur Valerius 2. tit. 1. l. 9. & est de honestate lavandi cum necessariis.

† l. 15. c. 16. circa pr. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd abusus coniunctarum personarum maximè induceret corruptelam castitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut

ut dictum est. * Et ideo antonomasticè abusus talium personarum vocatur *incestus*.

AD SECUNDUM dicendum, quòd persona affinis conjungitur alicui propter personam consanguinitate conjunctam. Et ideo quia *unum est propter alterum*: ejusdem rationis inconvenientiam facit consanguinitas & affinitas.

AD TERTIUM dicendum, quòd in commixtione personarum conjunctarum aliquid est quod est secundum se indecens & repugnans naturali rationi: sicut quod commixtio fiat inter parentes & filios quorum est per se & immediata cognatio. Nam filij naturaliter honorem debent parentibus. Vnde Philosoph. * dicit in 9. de animalibus (cap. 47.) quod quidam equus quia deceptus fuit ut matri commisceretur, seipsum præcipitavit, quasi præ horrore, eo quod etiam animalibus aliquibus inest naturalis reverentia ad parentes. Aliæ verò personæ quæ non conjunguntur secundum seipsas, sed per ordinem ad parentes, non habent ita ex seipsis indecentiam. Sed variatur circa hoc decentia, vel indecentia secundum consuetudinem & legem humanam, vel divinam, quia ut dictum † est (art. 2.) usus venereorum quia ordinatur ad bonum commune, subjacet legi. Et ideo, sicut Aug. dicit 15. de Civ. Dei (c. 16.) * *commistio sororum & fratrum quanto fuit antiquior compellente necessitate: tanto postea facta est damnabilior, religione prohibente*.

ARTICULUS X.

*Vtrum sacrilegium possit esse species luxuriæ.*

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quòd *sacrilegium* non possit esse species luxuriæ. Eadem enim species non invenitur sub diversis generibus non subalternatim positis: sed sacrilegium est species irreligiositatis, ut suprà * dictum est (qu. 99. art. 1.) Ergo *sacrilegium* non potest poni species luxuriæ.

¶ 2. Præterea, In decret. 36. causa † q. 1. *sacrilegium* non ponitur inter alia quæ ponuntur species luxuriæ: Ergo videtur quod non sit luxuriæ species.

¶ 3. Præterea, Sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem sacram, ita etiam per alia vitiorum genera; sed *sacrilegium* non ponitur species gulæ, aut alterius alicujus hujusmodi vitij. Ergo etiam non debet poni species luxuriæ.

SED CONTRA est, quòd Aug * dicit 15. de Civ. Dei (cap. 16.) quod *si iniquum est aviditate possidendi transgredi limitem agrorum: quanto est iniquius libidine concumbendi subvertere limitem morum*, sed transgredi limitem agrorum, in rebus sacris est peccatum sacrilegij: Ergo pari ratione subvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus sacris, facit sacrilegij vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam: Ergo *sacrilegium* est luxuriæ species.

CONCLUSIO.

*Sacrilegium, quo divino cultui consecrata fœmina violatur determinata luxuriæ species est ab aliis diversa.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est, * actus unius virtutis vel vitij ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius, sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterij. Manifestum est autem quod observatio castitatis, secundum quod ordinatur ad cultum Dei, fit actus religionis: ut patet in illis qui vovent & servant virginitatem; ut patet per August. in lib. † de virginitate (cap. 8. ut jam sup.) Unde manifestum est quod etiam luxuria secundum quod violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegij. Et secundum hoc *sacrilegium* potest poni species luxuriæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd luxuria secundum quod ordinatur ad finem alterius vitij, efficitur illius vitij species. Et sic aliqua luxuriæ species potest etiam esse species irreligiositatis, sicut cujusdam superioris generis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ibi enumerantur illa quæ sunt species luxuriæ, secundum seipsa. Sacrilegium autem est species luxuriæ, secundum quod ordinatur ad alterius vitij finem, & potest concurrere cum diversis luxuriæ speciebus. Si enim aliquis abutatur persona conjuncta sibi secundum spiritualem cognationem, committit *sacrilegium ad modum incestus*. Si autem abutatur virgine Deo sacrata inquantum est sponsa Christi, est *sacrilegium per modum adulterij*, inquantum verò est sub spiritualis patris cura constituta, erit quoddam *spirituale stuprum*. Et, si violentia inferatur, erit *spiritualis raptus*, qui etiam secundum leges civiles gravius punitur, quam alius raptus. Vnde Iustinianus Imperator * dicit: *Si quis non dicam rapere, sed attentare tantummodo matrimonij conjungendi causa, sacratissimas virgines ausus fuerit, capitali pœna feriatur.*

AD TERTIUM dicendum, quod *sacrilegium* committitur in re sacrata. Res autem sacrata, est vel persona sacrata quæ concupiscitur ad concubitum: & sic pertinet ad luxuriam: Vel quæ concupiscitur ad possidendum: & sic pertinet ad injustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium; putà si aliquis ex ira injuriam inferat personæ sacræ: vel si gulosè cibum sacrum assumat sacrilegium committit. Specialius tamen sacrilegium attribuitur luxuriæ, quæ opponitur castitati; ad cujus observantiam aliquæ personæ specialiter consecrantur.

ARTICULUS XI.

*Utrum vitium contra naturam sit species luxuriæ.*

AD UNDECIMUM sic proceditur. Videtur quòd *vitium contra naturam*, non sit species luxuriæ, quia in * prædicta enumeratione specierum luxuriæ nulla fit mentio de vitio contra naturam: Ergo non est species luxuriæ.

¶ 2. Præterea, Luxuria opponitur virtuti, & ita sub malitia continetur: Sed *vitium contra naturam* non continetur sub malitia, sed sub bestialitate, ut patet per Philosophum * in 7. Eth. (cap. 5. sive 6.) Ergo *vitium contra naturam*, non est species luxuriæ.

¶ 3. Præterea, Luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut patet ex * supradictis (qu. 153. art. 2. & 3.) Sed *vitium contra naturam* consistit circa actus, ex quibus non potest generatio sequi: Ergo *vitium contra naturam* non est species luxuriæ.

SED CONTRA est, quod 2. Cor. 12. connumeratur aliis luxuriæ speciebus, ubi dicitur. *Et non egerunt pœnitentiam super immunditia & fornicatione, & impudicitia*, ubi dicit * Glossa, *immunditia, id est, luxuria contra naturam*.

CONCLUSIO.

*Vitium contra naturam (cum in eo specialis occurrat deformitatis ratio, actum venereum indecorum reddens) est determinata luxuriæ species.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut suprà dictum * est (art. 6. & 9.) ibi est determinata luxuriæ species, ubi specialis ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum: Quod quidem potest esse dupliciter: Uno quidem modo, quia repugnat rationi rectæ, quod est commune in omni vitio luxuriæ. Alio modo quia etiam super hoc repugnat ipsi ordini naturali venerei actus, qui convenit humanæ speciei: quod dicitur *vitium contra naturam*. Quod quidem potest pluribus modis contingere. Uno quidem modo, si absque omni concubitu causa delectationis venereæ pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum immunditiæ, quam quidam *mollitiem* vocant. Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non ejusdem speciei, quod vocatur *bestialitas*. Tertiò, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, putà masculi ad masculum, vel fœminæ ad fœminam, ut Apostolus dicit ad Rom. 1. quod dicitur *Sodomiticum vitium*. Quartò, si non servetur naturalis modus concumbendi: aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios monstruosos & bestiales concumbendi modos.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ibi enumerantur species luxuriæ quæ non repugnant humanæ naturæ; & ideo prætermittitur *vitium contra naturam*.

AD SECUNDUM dicendum, quòd bestialitas differt à malitia quæ humanæ virtuti opponitur, per quendam excessum circa eandem materiam: & ideo ad idem genus reduci potest.

AD TERTIUM dicendum, quòd luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream quam potest aliquis experiri sine actibus, ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quæritur in vitio contra naturam.

ARTICULUS XII.

*Vtrum vitium contra naturam sit maximum peccatum inter species luxuriæ.*

AD DUODECIMUM sic proceditur. Videtur quod *vitium contra naturam*: non sit maximum peccatum inter species luxuriæ. *Tanto enim aliquod peccatum est gravius, quanto magis contrariatur charitati*, sed magis videntur contrariari charitati proximi adulterium, & stuprum, & raptus, quæ vergunt in injuriam proximi quam peccata contra naturam, per quæ nullus alteri injuriatur: Ergo *peccatum contra naturam* non est maximum inter species luxuriæ.

¶ 2. Præterea, Illa peccata videntur esse gravissima quæ contra Deum committuntur; sed sacrilegium directè contra Deum committitur; quia vergit in injuriam divini cultus: Ergo sacrilegium est gravius peccatum, quam *vitium contra naturam*.

¶ 3. Præterea, *Tanto aliquod peccatum videtur esse gravius quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus*: Sed secundum ordinem charitatis magis debemus diligere personas nobis conjunctas (quæ polluuntur per incestum) quam personas extraneas, quæ interdum polluuntur per *vitium contra naturam*: Ergo incestus est gravius peccatum, quam *vitium contra naturam*.

¶ 4. Præterea, Si *vitium contra naturam* est gravissimum, videtur quod tanto sit gravius, quanto magis est contra naturam, sed maximè videtur esse contra naturam peccatum immunditiæ seu mollitiei, quia hoc videtur esse maximè secundum naturam, ut alterum sit agens, & alterum sit patiens: Ergo secundum hoc immunditia esset gravissimum inter vitia contra naturam. Hoc autem est falsum: Ergo *vitia contra naturam* non sunt gravissima inter peccata luxuriæ.

SED CONTRA est, quòd Aug. * dicit in lib. de adulter. conjugiis: quod *omnium horum vitiorum*, scilicet quæ ad luxuriam pertinent, *pessimum est quod contra naturam fit*.

CONCLUSIO.

*Vitium contra naturam gravissimum, & turpissimum est, inter luxuriæ species: si quidem per illud homo ipsius naturæ legem circa rei venereæ usum constitutam transgreditur.*

RESPONDEO dicendum, quòd in quolibet genere pessima est principij corruptio, ex quo alia dependent. Principia autē rationis, sunt ea quæ sunt secundum naturam. Nam ratio, præsuppositis his quæ sunt à natura determinata, disponit alia secundum quod convenit. Et hoc apparet tam in speculativis quā in practicis. Et ideo sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus, & turpissimus; ita in agendis, agere contra ea quæ sunt secundum naturam determinata

Marginal notes: * sicut ante. — * l. 9. de hist. animal. c. 46. & 47. — † Art. 2. huius q. — * l. 15. c. 16. circa pr. — Sup. a. 1. & 2. ad 1. — * q. 99. — † 36. q. 1. c. lex illa. — * l. 15. c. 16. parum ante. — * q. 99. a. 1. ad 2. & 1. 2. q. 18. a. 7. — † l. de virg. c. 8. — * In cod. l. 9. tit. 3. — * Art. 2. huius q. — * l. 7. c. 5. tom. 3. — * q. præc. a. 2. & 3. — * Gl. in verbo. — * Art. 6. & 9. huius q. — Inf. q. 12. art. 4. — * Referetur 2. 2. q. 7.

minata, est gravissimum & turpissimum. Quia ergo in vitiis quæ sunt contra naturam, transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereorum: inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum. Post quod est *incestus*, qui, sicut dictum est, † est contra naturalem reverentiam quam personis conjunctis debemus: Per alias autem luxuriæ species præteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex præsuppositione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quod aliquis venereis utatur, non solum contra id quod convenit proli generandæ: sed etiam cum injuria alterius. Et ideo fornicatio simplex, quæ committitur sine iniuria alterius personæ, est minima inter species luxuriæ. Major autem iniuria est, si quis abutatur muliere alterius potestati subjecta, ad usum generationis; quam ad solam custodiam. Et ideo *adulterium* est gravius quam *stuprum*; & utrumque aggravatur per violentiam: propter quod, *raptus virginis* est gravius quam *stuprum*, & *raptus uxoris*, quam *adulterium*. Et hæc omnia etiam aggravantur secundum rationem sacrilegii, ut suprà dictum est (art. 10. ad 2.) †

† Art. 9. huius q.

† Art. 10 ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut ordo rationis rectæ est ab homine, ita ordo naturæ est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit iniuria ipsi Deo ordinatori naturæ. Unde August. * dicit in 3. Confess. cap. 8. *Flagitia quæ sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt: qualia Sodomitarum fuerunt, quæ si omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu divina lege tenerentur; quæ non sic fecit homines, ut se illo uterentur modo. Violatur quippe ipsa societas, quæ cum Deo nobis esse debet cum eadem natura, cujus ille auctor est, libidinis perversitate polluitur.*

* l. 3. c. 8. tom. 1.

Ad secundum dicendum, quòd etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est. † Et tanto sunt graviora quam sacrilegii corruptela, quanto ordo naturæ humanæ inditus, est prior & stabilior quam quilibet alius ordo superadditur.

† In sol. præced.

Ad tertium dicendum, quòd unicuique individuo magis est coniuncta natura speciei, quam quodcunque aliud individuum. Et ideo peccata quæ sunt contra naturam speciei, sunt graviora.

Ad quartum dicendum, quod gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicuius rei, quam ex omissione debiti usus. Et ideo inter vitia quæ sunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum. Gravissimum autem est peccatum bestialitatis; quia non servatur debita species. Unde super illud Genes. 37. cap. *Accusavit fratres suos crimine pessimo*: dicit Gloss. quod *cum pecoribus miscebantur*. Post hoc autem est vitium Sodomiticum, cum ibi non servetur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo quod non servatur debitus modus concumbendi. Magis autem si non sit debitum vas, quam si sit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus.

Id habent Lyra & Hugo.

## QUÆSTIO CLV.

*De partibus potentialibus temperantiæ, & primò de continentia, in quatuor articulos divisa.*

Postea considerandum est de partibus potentialibus temperantiæ.

¶ Et primò de continentia.
¶ Secundò, de clementia.
¶ Tertiò, de modestia.

¶ Circa primum considerandum est de continentia, & incontinentia.

¶ Circa continentiam quæruntur quatuor.
¶ Primò, utrum continentia sit virtus.
¶ Secundò, quæ sit materia eius.
¶ Tertiò, quod sit eius subiectum.
¶ Quartò, de comparatione eius ad temperantiam.

### QUÆSTIONIS CLV,
### De continentia,
### Quadrifariam distributæ,
### Axioma.

*Continentia quatenus animum firmo proposito ab omni*
1 *delectatione venerea cohibet, virtus* [1] *est perfecta tem-*
4 *perantia* [4] *præferenda. Quatenus verò rationem tantum confirmat, ad affectiones vehementes adversus ipsam insurgentes reprimendas, virtus quædam est imperfecta,*
2 *temperantia virtute inferior. Hujus virtutis materia* [2] *est*
3 *cupiditas delectationum rei venereæ. Subjectum* [3] *verò illa vis animi, ad cujus officium pertinet eligere, quæ voluntas appellatur, non autem illa vis animi, quam vulgo concupiscibilem vocant.*

### Articulus primus.
*Utrum continentia sit virtus.*

1. 2. q. 25. a. 3 ad 1. Et 3. q. 7. art. 2. ad 3. & ve. q. 1 44. 4. cor. fin.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd continentia non sit virtus. Species enim non condividitur generi: Sed continentia condividitur virtuti, ut patet per Philosophum in 7. Ethic. * Ergo continentia non est virtus.

* l. 7. c. 9. & l. 4. c. ult. 1. 5.

¶ 2. Præterea, *Nullus utendo virtute peccat*: quia secundum Aug. in lib. † de libero arbitrio, *virtus est qua nemo male utitur*: Sed aliquis continendo potest peccare: putà, si desideret aliquod bonum facere; & ab eo se contineat: Ergo continentia non est virtus.

† lib. 2. c. 18 & 19 tom. 1.

¶ 3. Præterea, Nulla virtus retrahit hominem à licitis, sed solum ab illicitis: sed continentia retrahit hominem à licitis. Dicit enim Gloss. * Gal. 5. quod *per continentiam aliquis se etiam à licitis abstinet*. Ergo continentia non est virtus.

* Gl. inte. lin. super illud modestia, continentia, &c.

Sed contra. Omnis habitus laudabilis videtur esse virtus: sed continentia est huiusmodi. Dicit enim Andronic. quod *continentia est habitus invictus à delectatione*. Ergo continentia est virtus.

### Conclusio.

*Quanquam continentia virtus perfecta non sit, aliquo tamen modo virtus est qua ratio firmatur contra passiones, ne ab eis abducatur.*

Respondeo dicendum, quòd nomen *continentiæ* dupliciter sumitur à diversis. Quidam enim *continentiam* nominant, *per quam aliquis ab omni delectatione venerea abstinet*. Unde & Apost. ad Gal. 5. continentiam castitati conjungit. Et sic continentia perfecta principalis quidem est *virginitas*, secundaria verò *viduitas*. Unde secundum hoc eadem ratio est de continentia, quæ de virginitate, quam suprà * diximus virtutem (qu. 152. art. 3.) Alii vero dicunt *continentiam esse, per quam aliquis resistit concupiscentiis pravis, quæ in eo vehementes existunt*. Et hoc modo accipit Philosophus continentiam in 7. † Ethic. Et hoc etiam modo accipitur *continentia* in collationibus patrum. Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, inquantum scilicet ratio firmata est contra passiones, ne ab eis deducatur: non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, secundum quam etiam appetitus sensitivus subditur rationi, sic, ut in eo non insurgant vehementes passiones rationi contrariæ. Et ideo Phil. dicit in * 4. Eth. quod *continentia non est virtus, sed quædam mista*. Inquantum, scilicet habet aliquid de virtute, & in aliquo deficit à virtute. Largius tamen accipiendo nomen *virtutis*, pro quolibet principio laudabilium operum; possumus dicere *continentiam* esse virtutem.

* q. 152. art. 3.

† l. 7. per totum tom. 5.

* lib. 4. c. ult. t. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosoph. continentiam condividit virtuti quantum ad hoc in quo deficit à virtute.

Ad secundum dicendum, quod homo propriè est id quod est secundum rationem: Et ideo ex hoc dicitur aliquis in seipso se tenere, quod tenet se in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perversitatem rationis, non est conveniens rationi: Unde ille solus verè *continens* dicitur, qui tenet se in eo quod est secundum rationem rectam; non autem in eo quod est secundum rationem perversam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiscentiæ pravæ; sicut & rationi perversæ opponuntur concupiscentiæ bonæ. Et ideo propriè & verè *continens* est, qui persistit in ratione recta, abstinens à concupiscentiis pravis; non autem qui persistit in ratione perversa abstinens à concupiscentiis bonis: Sed hic magis potest dici obstinatus in malo.

Ad tertium dicendum, quòd Gloss. ibi loquitur de continentia, secundum primum modum, secundum quem *continentia* nominat quandam virtutem perfectam, quæ non solum abstinet ab illicitis bonis, sed etiam à quibusdam licitis minus bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis.

### Articulus II.
*Utrum materia continentiæ sint concupiscentiæ delectationum tactus.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod materia continentiæ non sint concupiscentiæ delectationum tactus. Dicit enim Amb. in 1. de Offic. (cap. 46.) * quod *generale decorum ita est ac si æquabilem formam atque universitatem honestatis habeat in omni actu suo continentem*, sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus: Ergo continentia non est solum circa concupiscentias delectationum tactus.

* lib. 1. c. 46. in pr. tom. 1.

¶ 2. Præterea, Nomen *continentiæ* ex hoc sumitur, quod aliquis tenet se in bono rationis rectæ, sicut dictum est (art. 1.) * sed quædam aliæ passiones vehementius abducunt hominem à ratione recta, quam concupiscentiæ delectabilium tactus, sicut timor periculorum mortis, qui stupefacit hominem, & ira, quæ est insaniæ similis, ut Seneca * dicit (lib. 1. de ira cap. 1.) Ergo continentia non dicitur propriè circa concupiscentias delectationum tactus.

* Art. præced.

* L. 1 de ira, c. 1.

¶ 3. Præterea, Tullius dicit in 2. Rhet. (sive de rhetor. invent. num. 37.) † quod *continentia est per quam cupiditas consilii gubernatione regitur*. Cupiditas autem magis consuevit dici divitiarum quam delectabilium tactus, secundum illud 1. ad Tim. ult. *Radix omnium malorum est cupiditas*: Ergo continentia non est propriè circa concupiscentias delectationum tactus.

† lib. 2. de Inv. in f. 2 ante fin. lib.

¶ 4. Præterea, Delectationes tactus non solum sunt in rebus venereis, sed etiam in usu ciborum; sed continentia solum circa usum venereorum consuevit dici: Ergo non est propria materia ejus concupiscentia delectationum tactus.

¶ 5. Præterea, Inter delectationes tactus quædam sunt non humanæ, sed bestiales, tam in cibis (utpotè si quis delectaretur in esu carnium humanarum) quam etiam in venereis: putà in abusu bestiarum, vel puerorum. Sed circa hujusmodi non est continentia, ut dicitur in 7. Ethic. (cap. 5. sive 6. ut sup.) * Non ergo propria materia continentiæ sunt concupiscentiæ delectationum tactus.

* l. 7. c. 5. tom. 5.

Sed contra est, quod Philosophus † dicit in 7. Ethicor. (cap. 4. sive 6.) quod *continentia, & incontinentia sunt circa eadem, circa quæ temperantia & intemperantia*. Sed temperantia & intemperantia

† L. 7. c. 4. tom. 5.

intemperantia sunt circa concupiscentias delectationum tactus, ut suprà habitum * est (qu. 141. art. 4.) Ergo etiam continentia, & incontinentia sunt circa eandem materiam.

*qu. 141. art. 4.

CONCLUSIO.

*Continentia, & incontinentia circa delectationes tactus ut circa propriam materiam versantur.*

RESPONDEO dicendum, quòd nomen *continentia* refrænationem quandam importat, inquantum scilicet tenet se aliquis ne passiones sequatur. Et ideo propriè *continentia* dicitur circa illas passiones, quæ impellunt ad aliquid prosequendum in quibus laudabile est, ut ratio retrahat hominem à prosequendo. Non autem propriè est circa illas passiones, quæ important retractionem quandam; sicut timor, & alia hujusmodi: In his enim laudabile est firmitatem servare in prosequendo quod ratio dictat, ut suprà dictum est.* Est autem considerandum, quod naturales inclinationes principia sunt omnium supervenientium, † ut suprà dictum est. Et ideo passiones tanto vehementius impellunt ad aliquid prosequendum, quanto magis sequuntur inclinationem naturæ: quæ præcipuè inclinat ad ea quæ sunt sibi necessaria, vel ad conservationem individui, sicut sunt cibi, vel ad conservationem speciei, sicut sunt actus venerei: quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia & incontinentia propriè dicuntur circa concupiscentias delectationum tactus.

*qu. 123. a. 3. & 4. †Ela... ... 9. ... art. 3. 7. & 8.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut nomen *temperantia* potest communiter accipi in quacunque materia, propriè tamen dicitur in illa materia in qua est optimum hominem refrænari, ita etiam *continentia* propriè dicitur in materia in qua est optimum & difficillimum continere, scilicet in concupiscentiis delectationum tactus, communiter autem & secundum quid potest dici in quacunque alia materia. Et hoc modo utitur Ambrosius nomine *continentia*.

AD SECUNDUM dicendum, quòd circa timorem non propriè laudatur continentia, sed magis firmitas animi quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid persequendum. Iste tamen impetus magis sequitur apprehensionem animalem; prout scilicet aliquis apprehendit se esse ab alio læsum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis, secundum quid *continens ira*, non tamen simpliciter.

AD TERTIUM dicendum, quòd hujusmodi exteriora bona sicut honores, divitiæ, & hujusmodi; ut Phil. * dicit in 7. Eth. videntur quidem secundum se esse eligibilia, non autem quasi necessaria ad conservationem naturæ; & ideo circa ea non dicimus simpliciter aliquos *continentes* vel *incontinentes*, sed secundum quid apponendo quod sint *continentes*, *vel incontinentes lucri*, *vel honoris*, *vel alicujus hujusmodi*. Et ideo vel † Tullius communiter usus est nomine *continentia*, prout comprehendit sub se etiam continentiam secundum quid: vel accipit *cupiditatem* strictè pro concupiscentia delectabilium tactus.

*L. 7. c. 4. tom. 5. † In arg.

AD QUARTUM dicendum, quòd delectationes venereorum sunt vehementiores, quam delectationes ciborum. Et ideo circa venerea magis consuevimus *continentiam* & *incontinentiam* dicere, quam circa cibos, licet secundum Philosophum circa utrumque possit dici.

AD QUINTUM dicendum, quod continentia est bonum rationis humanæ: & ideo attenditur circa passiones, quæ possunt esse homini connaturales. Unde Philosoph. dicit * in 7. Ethic. quod si aliquis tenens puerum concupiscat eum vel comedere, vel ad venereorum inconvenientem delectationem, & non sequatur concupiscentiam; non dicetur simpliciter *continens*, sed secundum quid.

*L. 7. c. 5. non longè à fine, t. 5.

ARTICULUS III.

*Utrum subjectum continentia sit vis concupiscibilis.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd subjectum continentiæ sit vis concupiscibilis. Subjectum enim alicujus virtutis oportet esse proportionatum materiæ, sed materia continentiæ, sicut dictum est (art. 2.) sunt concupiscentiæ delectabilium tactus quæ pertinent ad vim concupiscibilem: Ergo continentia est in vi concupiscibili.

Supra q. 54. art. 5. ad 3. & 1. 2. q. 58. ... ad 3. & desc. 3. q. 1. art. 4. q. 1. & 7. Ethic. lect. 3.

¶ 2. Præterea, *Opposita sunt circa idem* (ex cap. de oppositis) Sed incontinentia est in concupiscibili, cujus passiones superant rationem. Dicit enim Andron. quòd *incontinentia est malitia concupiscibilis*, *secundum quam eligit pravas delectationes prohibente rationali*. Ergo & continentia pari ratione est in concupiscibili.

¶ 3. Præterea, Subjectum virtutis humanæ vel est ratio, vel vis appetitiva, quæ dividitur in voluntatem concupiscibilem, & irascibilem; sed continentia non est in ratione, quia sic esset virtus intellectualis; neque etiam in voluntate, quia continentia est circa passiones, quæ non sunt in voluntate: nec etiam est in irascibili, quia non est propriè circa passiones irascibilis, ut dictum est (art. 2. ad 2.) * Ergo relinquitur quod sit in concupiscibili.

*Art. praeced. ad 2.

SED CONTRA Omnis virtus in aliqua potentia existens, aufert malum actum illius potentiæ: Sed continentia non aufert malum actum concupiscibilis: Habet enim continens concupiscentias pravas, ut Phil. dicit * in 7. Eth. Ergo continentia non est in vi concupiscibili.

*L. 7. c. 9. circa fin. tom. 5.

CONCLUSIO.

*Continentia virtus non in concupiscibili, sed in voluntate sedem habet.*

RESPONDEO dicendum, quòd omnis virtus in aliquo subjecto existens, facit illud differre à dispositione quam habet dum subjicitur opposito vitio. Concupiscibilis autem eodem modo se habet in eo qui est continens, & in eo qui est incontinens; quia in utroque prorumpit ad concupiscentias pravas vehementes. Unde manifestum est quod continentia non est in concupiscibili sicut in subjecto. Similiter etiam, ratio eodem modo se habet in utroque, quia tam continens, quàm incontinens habet rationem rectam; & uterque extra passionem existens gerit in proposito concupiscentias illicitas non sequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione; quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiscentias, tamen non eligit sequi eas, propter rationem. Incontinens autem eligit sequi eas, non obstante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia sit sicut in subjecto in illa vi animæ cujus actus est electio: Et hæc est voluntas, ut suprà dictum est [1. 2. qu. 13. art. 1.] *

*1. 2. q. 13. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd continentia habet materiam concupiscentias delectationum tactus, non sicut quas moderetur [quod pertinet ad temperantiam, quæ est in concupiscibili:] sed est circa eas quasi eis resistens. Unde oportet quod sit in alia vi; quia resistentia est alterius ad alterum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd voluntas media est inter rationem & concupiscibilem; & potest ab utroque moveri. In eo autem qui est continens, movetur à ratione; in eo autem qui est incontinens, movetur à concupiscibili. Et ideo continentia potest attribui rationi, sicut primo moventi; & incontinentia, concupiscibili; quamvis utrumque immediatè pertineat ad voluntatem, sicut ad proprium subjectum.

AD TERTIUM dicendum, quod licet passiones non sint in voluntate sicut in subjecto: est tamen in potestate voluntatis eis resistere. Et hoc modo voluntas continentis resistit concupiscentiis.

ARTICULUS IV.

*Utrum continentia sit melior, quàm temperantia.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd continentia sit melior, quàm temperantia. Dicitur enim Eccles. 26. *Omnis autem ponderatio non est digna continentis animæ.* Ergo nulla virtus potest continentiæ adæquari.

¶ 2. Præterea, Quantò aliqua virtus meretur majus præmium, tanto potior est, sed continentia videtur mereri majus præmium. Dicitur enim 2. ad Timoth. 2. *Non coronabitur*, *nisi qui legitimè certaverit.* Magis autem certat continens, qui patitur vehementes passiones & concupiscentias pravas, quàm temperatus qui non habet eas vehementes: Ergo continentia est potior virtus, quàm temperantia.

¶ 3. Præterea, Voluntas est dignior potentia quamvis concupiscibilis: sed continentia est in voluntate, temperantia autem in vi concupiscibili, ut ex dictis patet: * Ergo continentia est potior virtus, quàm temperantia.

*Art. praec. ad 1.

SED CONTRA est, quod Tullius † & Andron. ponunt *continentiam* adjunctam temperantiæ, sicut principali virtuti.

† Tull. l. 2 de inventione in fol. 2. ante fi...

CONCLUSIO.

*Continentia, ut omnes venereas delectationes moderatur, potior est temperantia, ut verò pravas concupiscentias secundum rationem moderatur, potior eâ est virtus temperantia, cui ut principali adjungitur.*

RESPONDEO dicendum, quod, sicut suprà dictum est [art. 1.] * nomen *continentia* dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod importat cessationem ab omnibus delectationibus venereis. Et sic sumendo nomen *continentia*, continentia est potior temperantia simpliciter dicta; ut patet ex his quæ suprà dicta sunt [qu. 152. art. 5.] † de præeminentia virginitatis ad castitatem simpliciter dictam. Alio modo potest accipi nomen continentiæ, secundum quod importat resistentiam rationis ad concupiscentias pravas; quæ sunt in homine vehementes. Et secundum hoc, temperantia est multo potior quam *continentia*; quia bonum virtutis laudabile est ex eo quod est secundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui est temperatus [in quo etiam ipse appetitus sensitivus est subjectus rationi, & quasi à ratione edomitus] quàm in eo qui est continens; in quo appetitus sensitivus vehementer resistit rationi per concupiscentias pravas. Unde continentia comparatur ad temperantiam, sicut imperfectum ad perfectum.

*Art. 1. hujus q.
† q. 152. art. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd auctoritas illa potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum quod accipitur *continentia* prout abstinet ab omnibus venereis. Et hoc modo dicitur quod *omnis ponderatio non est digna anima continentis*: in genere castitatis; quia nec etiam fœcunditas carnis quæ quæritur in matrimonio adæquatur continentiæ virginali vel viduali, ut suprà dictum est [quæst. 152. art. 5.] * Alio modo potest intelligi secundum quod nomen *continentia* sumitur communiter pro omni abstinentia à rebus illicitis. Et sic dicitur quòd *omnis ponderatio non est digna animæ continentis*; quia non recipit æstimationem auri vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

*Ibidem art. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd magnitudo concupiscentiæ seu debilitas ejus, ex duplici causa procedere potest. Quandoque enim procedit ex causa corporali. Quidam enim ex naturali complexione sunt magis proni ad concupiscendum quàm alij. Et iterum quidam habent opportunitates delectationum concupiscentiam inflammantes, magis paratas, quàm alij. Et talis debilitas concupiscentiæ diminuit meritum, magnitudo verò auget.

Quando

Quandoque verò debilitas vel magnitudo cõcupiscentiæ provenit ex causa spirituali laudabili; putà ex vehementia charitatis, vel fortitudine rationis, sicut est in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiscentiæ auget meritum, ratione suæ causæ, magnitudo verò minuit.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas propinquior est rationi quàm vis concupiscibilis. Vnde bonum rationis ex quo virtus laudatur, majus esse ostenditur ex hoc, quod pertingit non solùm usque ad voluntatem; sed etiam usque ad vim concupiscibilem; quod accidit in eo qui est temperatus, quàm si pertingat solùm ad voluntatem; ut accidit in eo qui est continens.

## QUÆSTIO CLVI.

*De Incontinentia, in quatuor articulos divisa.*

POstea considerandum est de incontinentia.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum incontinentia pertineat ad animam vel ad corpus.

¶ Secundò, utrum incontinentia sit peccatum.

¶ Tertiò, de comparatione incontinentiæ ad intemperantiam.

¶ Quartò, quis sit turpior utrum incontinens iræ, vel incontinens concupiscentiæ.

## QUÆSTIONIS CLVI.

### De Incontinentia,

In quatuor partes seu articulos divisæ,

AXIOMA.

*Incontinentia, sive circa cupiditatem rerum venerearum,*
2 *sive circa aliam materiam versetur, 1 peccatum est, 3 mi-*
3 *nori tamen culpa quàm intemperantia obnoxium ad ani-*
1 *mam, ut præcipuam 1 causam, ad corpus verò ut ad*
*occasionem, pertinens : de quo peccato istud est animad-*
4 *versione dignum, 4 concupiscentiæ incontinentiam ratione affectionis dominantis graviorem, ratione autem mali consequentis, ut plurimum, leviorem esse, iræ incontinentia.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod incontinentia non pertineat ad animam, sed ad corpus. Diversitas enim sexuum non ex parte animæ, sed ex parte corporis est. Sed diversitas sexuum facit diversitatem circa incontinentiam. Dicit enim Philosophus in 7. Ethic. (cap. 5. sive 6.) † quod *mulieres non dicuntur neque continentes, neque incontinentes*: Ergo incontinentia non pertinet ad animam, sed ad corpus. † *l. 7. c. 5. parum ante med. tom. 5.*

¶ 2. Præterea, Id quod pertinet ad animam, non sequitur corporis complexiones: sed incontinentia sequitur corporis complexionem. Dicit enim Philosophus in 7. Ethicor. (cap. 7. sive 8.) * quod *maximè acuti*, id est, cholerici & *melancholici, secundum effrænatam concupiscentiam sunt incontinentes*. Ergo incontinentia pertinet ad corpus. * *l. 7. c. 7. ad fin. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Victoria magis pertinet ad eum qui vincit, quam ad eum qui vincitur: sed ex hoc dicitur aliquis esse incontinens, quod *caro concupiscens adversus spiritum* superat ipsum: Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quàm ad animam.

SED CONTRA est, quòd homo differt à bestiis, principaliter secundum animam: Differt autem secundum rationem continentiæ, & incontinentiæ: Bestias enim dicimus, *neque continentes neque incontinentes*, ut patet per Philosophum in 7. * Eth. Ergo incontinentia maximè est ex parte animæ. * *l. 7. c. 3. a med. & cap. 6 declinando ad fin. t. 5.*

CONCLUSIO.

*Incontinentia ad animam per se spectat, ad corpus verò non ut ad veram causam, sed tantum ut ad aliquam occasionem, referri potest.*

RESPONDEO dicendum, quòd unumquodque attribuitur magis ei quod est causa per se, quàm ei quod solam occasionem præstat. Id autem quod est ex parte corporis solam occasionem præstat incontinentiæ. Ex dispositione enim corporis potest contingere, quod insurgant passiones vehementes in appetitu sensitivo, qui est virtus corporis organici: Sed hujusmodi passiones quantumcumque vehementes, non sunt sufficiens causa incontinentiæ; sed occasio sola, eo quod durante usu rationis semper homo potest passionibus resistere: si verò passiones adeo insurgant quod totaliter auferant usum rationis, sicut accidit in his qui propter vehementiam passionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiæ, neque incontinentiæ: quia non salvatur in eis judicium rationis quod continens servat, & incontinens deserit. Et sic relinquitur quod per se causa incontinentiæ sit ex parte animæ, quæ ratione passionibus non resistit. Quod quidem fit duobus modis, ut Phil. dicit in 7. Ethic. * Uno modo, quando anima passionibus cedit, antequam ratio consilietur; quæ quidem vocatur *irrefrænata incontinentia*, vel *prævolatio*. Alio modo, quando non permanet homo in his quæ consiliata sunt; eo quod debiliter est firmatus in eo quod ratio judicavit. Unde & hæc incontinentia vocatur *debilitas*. Et sic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinet. * *l. 7. c. 7. non procul à fin. tom. 5.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd anima humana est corporis forma; & habet quasdam vires corporeis organis utentes, quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ, quæ sunt sine corporeis instrumentis, id est, ad actum intellectus & voluntatis; inquantum scilicet intellectus à sensu accipit, & voluntas impellitur à passione appetitus sensitivi. Et secundum hoc, quia fœmina secundum corpus habet quandam debilem complexionem, fit, ut in pluribus, quod etiam debiliter inhæreat quibuscunque inhæret; etsi raro in aliquibus aliter accidat, secundum illud Prov. ult. *Mulierem fortem quis inveniet*; Et quia id quod est parvum vel debile, reputatur quasi nullum: id est quod Phil. * loquitur de mulieribus, quasi non habentibus judicium rationis firmum; quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit quod mulieres non dicimus *continentes*; quia non ducuntur quasi habentes solidam rationem; sed ducuntur quasi de facili sequentes passiones. * *Loco citato in argum.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd ex impetu passionis contingit, quod aliquis statim passionem sequatur ante consilium rationis. Impetus autem passionis provenire solet, vel ex velocitate, sicut in cholericis; vel ex vehementia sicut in melancholicis, qui propter terrestrem complexionem vehementissimè inflammantur: sicut è contrario contingit, quod aliquis non persistat in eo quod consiliatum est, ex eo quod debiliter inhæret propter mollitiem complexionis, ut de mulieribus dictum est. * Quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eandem causam, sicut in mulieribus. Hæc autem accidunt inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occasio: non autem causa sufficiens, ut dictum est. † * *In sol. præced.* † *In cor. art.*

AD TERTIUM dicendum, quòd concupiscentia carnis in eo qui est incontinens, superat spiritum non ex necessitate, sed per quandam negligentiam spiritus non resistentis fortiter.

### ARTICULUS II.

*Vtrum incontinentia sit peccatum.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod incontinentia non sit peccatum: Quia ut Aug. dicit * in lib. de libero arbitrio (lib. 3. cap. 18.) *nullus peccat in eo, quod vitare non potest*: Sed incontinentiam nullus potest ex seipso vitare, secundum illud Sap. 8. *Scio quod non possum esse continens, nisi Deus det*. Ergo incontinentia non est peccatum. *Sup. qu. 155. a. 1.* * *l. 3. c. 18 parum à princ. tom. 1.*

¶ 2. Præterea, *Omne peccatum in ratione videtur consistere*: Sed in eo qui est incontinens, vincitur judicium rationis: Ergo incontinentia non est peccatum.

¶ 3. Præterea, *Nullus peccat ex eo quod Deum vehementer amat*: Sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens. Dicit enim Dionys. 4. c. de div. nom. * quod Paulus *per incontinentiam divini amoris*, dicit (ad Gal. 2.) *Vivo ego, jam non ego*. Ergo incontinentia non est peccatum. * *C. 4 p. 1 non multum remotè ante fin.*

SED CONTRA est, quod connumeratur aliis peccatis, 2. ad Timoth. 3. ubi dicitur, *criminatores, incontinentes, immites*, &c. Ergo incontinentia est peccatum.

CONCLUSIO.

*Incontinentia circa delectationum tactus concupiscentias, vitiosa est, similiter & quæ circa honores & divitias; quæ vero circa concupiscentias rerum est, quibus non contingit abuti, non peccatum est sed ad perfectionem virtutis spectat.*

RESPONDEO dicendum, quòd *incontinentia* potest attendi circa aliquid tripliciter. Uno modo, propriè & simpliciter: & sic *incontinentia* attenditur circa concupiscentias delectationum tactus, sicut temperantia, ut suprà dictum est (qu. 155. art. 2.) * de continentia. Et hoc modo incontinentia est peccatum ex duplici ratione: Uno modo, ex eo quo incontinens recedit ab eo quod est secundum rationem. Alio modo ex eo quod se immergit quibusdam turpibus delectationibus: Et ideo Philosoph. dicit in 7. Ethic. (cap. 9. seu 8.) † quod *incontinentia vituperatur non solum sicut peccatum*, quod scilicet est per recessum à ratione: *sed sicut malitia quædam*; inquantum pravas concupiscentias sequitur. Alio modo, incontinentia attenditur circa aliquid: propriè quidem, inquantum homo recedit ab eo quod est secundum rationem, sed non simpliciter, putà cùm aliquis non servat modum rationis in concupiscentia honoris, divitiarum, & aliorum hujusmodi: Quæ secundum se videntur bona; circa quæ non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid, sicut supra de continentia dictum est. * Et sic incontinentia est peccatum non ex eo, quod aliquis ingerat se pravis concupiscentiis: sed ex eo quod non servat modum debitum rationis etiam in concupiscentia rerum per se appetendarum. Tertiò modo incontinentia dicitur esse circa aliquid non propriè, sed secundum similitudinem: putà circa concupiscentias eorum, quibus non potest aliquis malè uti, putà circa concupiscentias virtutum: circa quas dici potest aliquis esse incontinens per similitudinem; quia sicut ille qui est incontinens, totaliter ducitur per concupiscentiam malam; ita aliquis totaliter ducitur per concupiscentiam bonam, quæ est secundum rationem. Et talis incontinentia non est peccatum, sed pertinet ad perfectionem virtutis. * *q. præc. art. 2.* † *l. 7. c. 8. ad fin. pr. in princ. tom. 5.* * *q. præc. a. 2. ad 3.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd homo potest vitare peccatum & facere bonum, non tamen sine divino auxilio, secundum illud Ioann. 15. *Sine me nihil potestis facere*. Vnde per hoc quod homo indiget divino auxilio, ad hoc quod sit continens non excluditur quin incontinentia sit peccatum; quia ut dicitur in 3. Ethic. (cap. 5. seu 8.) * *quæ per amicos possumus aliqualiter per nos possumus*. * *l. 3. c. 3. à med. tom. 5.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd in eo qui est incontinens, vincitur judicium rationis, non quidem ex necessitate, quod auferret

auferret rationem peccati ) sed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad resistendum passioni per judicium rationis quod habet.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de incontinentia per similitudinem dicta, & non propriè.

### Articulus III.

*Utrum incontinens plus peccet, quam intemperatus.*

*1. 2. q. 73. ar. 4. ver. Et 2. d. 42. ar. 1. cor. & ver. q. 24. a. 10. ad 2. & 7. Eth. lect. 3. co. 4. & lib. 7. lect. 4. co. 4. * lib. 7. c. 3. non multum a princ. tom. 5.*

AD tertium sic proceditur. Videtur quòd incontinens plus peccet, quam intemperatus. Tanto enim aliquis videtur gravius peccare, quanto magis contra conscientiam agit, secundum illud Luc. 12. *Servus sciens voluntatem domini sui, & non faciens, plagis vapulabit multis*, &c. Sed incontinens magis videtur agere contra conscientiam, quam intemperatus; quia ut dicitur in 7. Eth. (c. 3. seu 8.) * *incontinens sciens quam prava sunt quæ concupiscit, nihilominus agit propter passionem; intemperatus autem judicat ea quæ concupiscit esse bona.* Ergo incontinens gravius peccat, quam intemperatus.

¶ 2. Præterea, Quanto aliquod peccatum gravius est, tanto videtur esse minus sanabile. Unde & peccata in Spiritum sanctum quæ sunt gravissima, dicuntur esse irremissibilia. Sed peccatum incontinentiæ videtur esse insanabilius, quam peccatum intemperantiæ. Sanatur enim peccatum alicujus per admonitionem & correptionem; quæ nihil videtur conferre incontinenti, qui scit se male agere, & nihilominus malè agit; intemperato autem videtur quod bene agat; & sic aliquid ei conferre posset admonitio. Ergo videtur quod incontinens gravius peccet, quam intemperatus.

¶ 3. Præterea, *Quanto aliquis ex majori libidine peccat, tanto gravius peccat.* Sed incontinens peccat ex majori libidine quam intemperatus, quia incontinens habet vehementes passiones & concupiscentias, quas non semper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat, quam intemperatus.

** Ser. 11. post med. tom. 10. † lib. 7. cap. 8 in princip. tom. 5.*

Sed contra est, quod impœnitentia aggravat omne peccatum. Unde Aug. in lib. de Verb. Domin. * dicit quod impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum. Sed sicut Philos. dicit in 7. Ethic. (c. 9. vel 8.) † *intemperatus non est pœnitivus; immanet enim electioni; incontinens autem omnis est pœnitivus.* Ergo intemperatus gravius peccat quam incontinens.

### Conclusio.

*Intemperatus multò deterius peccat, quam incontinens, cum ex habitu ille, hic verò ex passione peccet.*

** Lib. de duabus animabus c. 10. & 11. tom. 6.*

Respondeo dicendum, quòd peccatum secundum August. (lib. de duabus animabus cap. 10. & 11.) præcipuè in voluntate consistit: * *Voluntas enim est qua peccatur, & rectè vivitur:* & ideo ubi est major inclinatio voluntatis ad peccatum, ibi est gravius peccatum. In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccatum ex propria electione quæ procedit ex habitu per consuetudinem acquisito: In eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia *passio citò transit, habitus autem est qualitas difficilè mobilis*; inde est quod incontinens statim pœnitet transeunte passione; quod non accidit de intemperato; quinimo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Unde de his dicitur Proverb. 2. quod *lætantur cum malefecerint, & exultant in rebus pessimis.* Unde patet quod intemperatus est multo peior quam incontinens, ut etiam Philosoph. dicit in 7. Ethic. (c. 7. seu 8.) †.

*† lib. 7. c. 7. parum ante me. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia intellectus, quandoque quidem præcedit inclinationem appetitus, & causat eam: Et sic quanto est major ignorantia, tanto magis peccatum diminuit vel totaliter excusat, inquantum causat *involuntarium.* Alio modo econversò ignorantia rationis sequitur inclinationem appetitus; & talis ignorantia quanto est major tanto peccatum est gravius; quia ostenditur inclinatio appetitus esse major. Ignorantia autem tam incontinentis quam intemperati provenit ex eo, quod appetitus est in aliquid inclinatus; sive per passionem, sicut in incontinente, sive per habitum, sicut in intemperato. Major autem ignorantia causatur ex hoc in intemperato quam in incontinente. Et uno quidem modo quantum ad durationem; quia in incontinente durat illa ignorantia solum passione durante; sicut accessio febris tertianæ durat durante commotione humoris. ignorantia autem intemperati durat assiduè, propter permanentiam habitus. Unde assimilatur phthisi, vel cuicunque morbo continuo, ut Philos. dicit in 7. * Eth. (c. 9. vel 8.) Alio autem modo est major ignorantia intemperati, quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout scilicet æstimat hoc nunc esse eligendum: Sed intemperatus habet ignorantiam circa ipsum finem, inquantum scilicet judicat hoc esse bonum, ut irrefrænatè concupiscentias sequatur. Unde Philosoph. dicit in 7. Eth. (c. 9. vel 8.) * quod *incontinens est melior intemperato, quia salvatur in eo optimum principium,* scilicet recta æstimatio de fine.

** l. 7. c. 8. circa pr. tom. 5.*

** l. 6. c. 7. ante me. & cap. 8. in fine. t. 5.*

Ad secundum dicendum, quòd ad sanationem incontinentis, non sufficit sola cognitio, sed requiritur interius auxilium gratiæ concupiscentiam mitigantis, & adhibetur etiam exterius remedium admonitionis & correptionis, ex quibus aliquis incipit concupiscentiis resistere; ex quo concupiscentia debilitatur, ut supra dictum est (q. 142. a. 2.) * Et iisdem etiam modis potest sanari intemperatus: Sed difficilior est ejus sanatio propter duo: Quorum primum est ex parte rationis; quæ corrupta est circa æstimationem ultimi finis, quæ se habet sicut principium in demonstrativis: Difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium, & similiter in operativis, ille qui errat circa finem. Aliud autem est ex parte inclinationis appetitus, quæ in intemperato est ex habitu, qui difficilè tollitur; inclinatio autem incontinentis est ex passione, quæ facilius reprimi potest.

** q. 142. art. 2.*

Ad tertium dicendum, quòd libido voluntatis quæ auget peccatum, major est in intemperato quam in incontinente, ut ex dictis patet. † Sed libido concupiscentiæ appetitus sensitivi, quandoque major est in incontinente; quia incontinens non peccat nisi ex gravi concupiscentia, sed intemperatus, etiam ex levi concupiscentia peccat, & quandoque eam prævenit. Et ideo Phil. dicit in 7. Eth. (c. 7. seu 8.) quod *magis intemperatum vituperamus, quia non concupiscens, vel quietè (id est remissè) concupiscens, persequitur delectationes: Quid enim faceret si adesset concupiscentia juvenilis?*

*† In corp. art. * l. 7. c. 8. circ. me. & ca. 7. ante me. tom. 5.*

### Articulus IV.

*Utrum incontinens iræ sit peior quam incontinens concupiscentiæ.*

*Infra qu. 158. c. 4. con. Et 3. d. 26. q. 1. ar. 2. con. Et ver. q. 25. ar. 2 cor. Et 7. Ethic. lect. 6. princip. * l. 7. c. 7. a medio. tom. 5.*

AD quartum sic proceditur. Videtur quod incontinens iræ sit peior, quam incontinens concupiscentiæ. Quanto enim difficilius est resistere passioni, tanto incontinentia videtur esse levior. Unde Philosoph. dicit in 7. Ethic. * *Non enim si quis à fortibus & superexcellentibus delectationibus vincitur, vel tristitiis, est admirabile, sed condonabile.* Sed sicut Heraclit. dixit, *difficilius est pugnare contra concupiscentiam quam contra iram.* Ergo levior est incontinentia concupiscentiæ, quam incontinentia iræ.

¶ 2. Præterea, Si passio propter suam vehementiam totaliter auferat judicium rationis, omnino excusatur aliquis à peccato; sicut patet in eo qui incidit ex passione in furiam. Sed plus remanet de judicio rationis in eo qui est incontinens iræ, quam in eo qui est incontinens concupiscentiæ. *Iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiscens*, ut patet per Philosoph. in 7. Eth. (c. 6. vel 7.) * Ergo incontinens iræ est peior, quam incontinens concupiscentiæ.

** l. 7. c. 6. circa pr. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, *Tanto aliquod peccatum est gravius, quanto est periculosius*: Sed incontinentia iræ videtur esse periculosior quia perducit hominem ad majus peccatum, scilicet ad homicidium quod est gravius peccatum quàm adulterium, ad quod perducit incontinentia concupiscentiæ. Ergo incontinentia iræ est gravior, quam incontinentia concupiscentiæ.

Sed contra est, quòd Phil. dicit in 7. Ethic. (c. 9. vel 8. ut sup.) * quod *minus turpis est incontinentia iræ, quam incontinentia concupiscentiæ.*

** ibid.*

### Conclusio.

*Quamquam secundum passionis rationem concupiscentiæ incontinentia turpior sit quam iræ, quantum tamen ad malum sequens gravior est iræ incontinentia, quam concupiscentiæ.*

Respondeo dicendum, quod peccatum incontinentiæ potest considerari dupliciter. Uno modo ex parte passionis ex qua ratio superatur. Et sic *incontinentia concupiscentiæ turpior est quam incontinentia iræ:* Quia motus concupiscentiæ habet majorem inordinationem quam motus iræ: Et hoc propter quatuor quæ Philos. tangit in 7. Ethic. (ut sup.) † primo quidem, quia motus iræ participat aliqualiter rationem (inquantum scilicet iratus tendit ad vindicandum injuriam sibi factam, quod aliqualiter ratio dictat) sed non perfectè; quia non intendit debitum modum vindictæ. Sed motus concupiscentiæ totaliter est secundum sensum, & nullo modo secundum rationem. Secundo quia motus iræ magis consequitur corporis complexionem, propter velocitatem motus choleræ, quæ tendit ad iram. Unde magis est in promptu, quod ille qui est secundum complexionem corporis dispositus ad irascendum, irascatur; quam quod ille qui est dispositus ad concupiscendum, concupiscat. Unde etiam frequentius ex iracundis nascuntur iracundi, quam ex concupiscentibus concupiscentes. Quod autem provenit ex naturali corporis dispositione, reputatur magis venia dignum. Tertiò, quia ira quærit manifeste operari: Sed concupiscentia quærit latebras & dolosè subintrat. Quartò, quia concupiscens delectabiliter operatur: Sed iratus quasi quadam tristitia præcedente coactus. Alio modo potest considerari peccatum incontinentiæ; quantum ad malum in quod quis incidit à ratione discedens. Et sic incontinentia iræ est ut plurimum gravior, quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.

*† ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quòd difficilius est assiduè pugnare contra delectationem, quam contra iram; quia concupiscentia est magis continua. Sed ad horam difficilius est resistere iræ propter ejus impetum.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia dicitur esse sine ratione, non quia totaliter auferat judicium rationis, sed quia in nullo procedit secundum judicium rationis. Et ex hoc est turpior.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte eorum, in quæ incontinens deducitur.

## QUÆSTIO CLVII.

*De Clementia & mansuetudine, in quatuor articulos divisa.*

POstea considerandum est de Clementia & Mansuetudine, & vitiis oppositis.

¶ Circa ipsas autem virtutes quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum Clementia & mansuetudo sint idem.
¶ Secundò, utrum utraque earum sit virtus.
¶ Tertiò, utrum utraque earum sit pars temperantiæ.
¶ Quartò, de comparatione earum ad alias virtutes.

## QUÆSTIONIS CLVII,

### De Clementia & Mansuetudine,

In quatuor quæstinculas divisæ,

AXIOMA.

1 *Clementia & mansuetudo, quarum hæc ¹ iræ impetum, illa verò pœnæ inflictionem, secundum rectæ rationis nor-*
2 *mam moderatur, ² virtutes sunt, cum temperantia in*
3 *quadam ³ communi refrænationis ratione congruentes, ob*
4 *idque illi annexæ, quæ ⁴ tametsi inter virtutes malis humanis resistentes, quandam excellentiam obtineat, omnes tamen illæ virtutes quæ divinum vel humanum bonum directè respiciunt, iis sunt multo potiores atque excellentiores.*

ARTICULUS I.

*Vtrum Clementia & Mansuetudo sint penitus idem.*

Inf. ar. 4. ad 3. & 3. d. 33. q. 3. ar. 2. q. 1. ad 2. * l. 4. c. 5. tom. 5. † l. 2. c. 3. circa pr. * lib. 2. de Invent. in fol. 2. ante fin. lib. † In tertia regula quæ incipit: ante omnia fratres chariss. tom. 1.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd Clementia & Mansuetudo sint penitus idem. Mansuetudo enim est moderativa irarum, ut Philos. dicit in 4. Eth. (c. 11. vel 13.) * Ira autem est appetitus vindictæ. Cum ergo clementia sit *lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis pœnis*, ut Seneca dicit in 2. de Clementia (c. 3.) † per pœnas autem fiat vindicta, videtur quod clementia & mansuetudo sint idem.

¶ 2. Præterea, Tullius dicit in 2. Rhet. (sive de rethorica inventione num. 38. * quod *Clementia est virtus per quam animus temere concitatus in odium alicujus, benignitate retinetur*, & sic videtur quod clementia sit moderativa odii. Sed odium, ut Aug. dicit (in Regula) † causatur ab ira, circa quam est mansuetudo & clementia: Ergo videtur quod clementia & mansuetudo sint idem.

¶ 3. Præterea, Idem vitium non contrariatur diversis virtutibus: Sed idem vitium opponitur mansuetudini & clementiæ, scilicet crudelitas: Ergo videtur quod mansuetudo & clementia sint penitus idem.

SED CONTRA est, quod secundum prædictam diffinitionem Senecæ, *clementia est lenitas superioris adversus inferiorem*. Mansuetudo autem non solum est superioris ad inferiorem, sed cujuslibet ad quemlibet. Ergo mansuetudo & clementia non sunt penitus idem.

CONCLUSIO.

*Quamquam mansuetudo, ut iræ moderativa, in eundem concurrat effectum cum clementia, diversa tamen ab ea est, quod clementia moderativa sit exterioris punitionis, mansuetudo verò interioris passionis.*

* l. 2. c. 3. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quod sicut in 2. Ethic. (c. 2. vel 3.) dicitur,* virtus moralis consistit circa passiones & actiones: Passiones autem interiores sunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes quæ moderantur passiones, quodammodo concurrunt in eundem effectum cum virtutibus quæ moderantur actiones, licet specie differant. Sicut ad justitiam propriè pertinet cohibere hominem à furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem vel concupiscentiam pecuniæ quæ moderatur per liberalitatem. Et ideo liberalitas concurrit cum justitia in hoc effectu qui est abstinere à furto. Et hoc etiam considerandum est in proposito. Nam ex passione iræ provocatur aliquis ad hoc quod graviorem inferat pœnam: Ad clementiam autem pertinet directè quod sit diminutiva pœnarum: quod quidem impediri posset per excessum iræ. Et ideo mansuetudo, inquantum refrænat impetum iræ, concurrit in eundem effectum cum clementia. Differunt tamen ab invicem, inquantum clementia est moderativa exterioris punitionis, mansuetudo autem propriè diminuit passionem iræ.

AD PRIMUM ergo dicendum; quòd mansuetudo propriè respicit ipsum vindictæ appetitum: Sed clementia respicit ipsas pœnas quæ exterius adhibentur ad vindictam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum, quæ homini per se non placent. Ex hoc autem quod aliquis amat aliquem, provenit quod non placet ei per se pœna ejus; sed solum in ordine ad aliud, putà ad justitiam vel ad correctionem ejus, qui punitur. Et ideo ex amore provenit quod aliquis sit promptus ad diminuendum pœnas) quod pertinet ad clementiam) & ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit, * quod *animus concitatus in odium* (scilicet ad gravius puniendum) *per clementiam retinetur*, ne scilicet acriorem pœnam inferat; non quod clementia sit directè odii moderativa, sed pœnæ.

* loco citato 2. argum.

AD TERTIUM dicendum, quòd mansuetudini quæ est directè circa iras, propriè opponitur vitium iracundiæ quod importat excessum iræ. Sed crudelitas importat excessum in puniendo. Vnde dicit Seneca in 2. de clementia, * quod *crudeles vocantur qui puniendi causam habent, modum tamen non habent*. Qui autem in pœnis hominum propter se delectantur etiam sine causa possunt dici *sævi*, vel *feri*, quasi affectum humanum non habentes ex quo naturaliter homo diligit hominem.

* l. 2. c. 4. circ. me.

ARTICULUS II.

*Vtrum tam clementia, quam mansuetudo sit virtus.*

Inf. ar. 3. cor. & 3. d. 26 qu. 2 art. 2. ad 4.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod neque clementia, neque mansuetudo sit virtus: Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur: Sed utraque videtur opponi severitati, quæ est quædam virtus: Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

¶ 2. Præterea, Virtus corrumpitur per *superfluum & diminutivum*: Sed tam clementia quam mansuetudo in quadam diminutione consistunt. Nam clementia est diminutiva pœnarum, mansuetudo autem est diminutiva iræ. Ergo neque clementia, neque mansuetudo est virtus.

3. ¶ Præterea, Mansuetudo sive mititas ponitur Matth. 5. inter beatitudines, & inter fructus ad Galat. 5. Sed virtutes differunt & à beatitudinibus, & à fructibus: Ergo non continentur sub virtute.

* lib. 2. cap. 3. in princip.

SED CONTRA est, quòd dicit Seneca in 2. de Clementia * (c. 5.) *Clementiam & mansuetudinem omnes viri boni præstabunt*. Sed virtus est propriè quæ pertinet ad bonos viros. Nam *virtus est quæ bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit* ut dicitur 2. Ethic. (c. 5. sive 6.) † Ergo clementia & mansuetudo sunt virtutes.

† l. 2. c. 6. tom. 5.

CONCLUSIO.

*Tam clementia, quam mansuetudo virtutes sunt, per quas secundum rectam rationem moderamur affectum iræ.*

* lib. 1. c. ult. t. 5. † l. 2. c. 5. parum a princ. * l. 4. c. 5. tom. 5.

RESPONDEO dicendum, quòd ratio virtutis moralis consistit in hoc quod appetitus rationi subdatur, ut patet per Philos. in 1. Eth. (cap. ult.) * hoc autem servatur tam in clementia quam in mansuetudine. Nam clementia in diminuendo pœnas aspicit ad rationem, ut Seneca dicit 2. de clementia (cap. 5.) † Similiter etiam mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras, ut dicitur in 4. Eth (cap. 10. sive 13.) * Vnde manifestum est quod tam clementia quam mansuetudo est virtus.

* Ar. pre.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd mansuetudo non directè opponitur severitati. Nam mansuetudo est circa iras: severitas autem attenditur circa exteriorem inflictionem pœnarum. Vnde secundum hoc videretur magis opponi clementiæ, quæ etiam circa exteriorem punitionem considerattur, ut dictum est. * Non tamen opponitur, eo quod utrumque est secundum rationem rectam. Nam severitas inflexibilis est circa inflictionem pœnarum, quando hoc recta ratio requirit: Clementia autem diminutiva est pœnarum etiam secundum rationem rectam; quando scilicet oportet & in quibus oportet, & ideo non sunt opposita, quia non sunt circa idem.

* L. 4. c. 5. tom 5. † In conjuratione Catilinæ, in c. cujus initium est, Cæsaris oratio ante medium.

AD SECUNDUM dicendum, quod secundum Ph. in 4. Eth. * (c. 11. sive 13.) habitus qui medium tenet in ira, est innominatus. Et ideo virtus nominatur à diminutione iræ quæ significatur nomine mansuetudinis; eo quod virtus propinquior est diminutioni quam superabundantiæ, propter hoc quod naturalius est homini appetere vindictam injuriarum illatarum quam ab hoc deficere; quia *vix alicui nimis parva videntur injuria sibi illata*, ut dicit Sallustius (de conjuratione Catilinæ in orat. Cæsaris) † Clementia autem est diminutiva pœnarum, non quidem in respectu ad id quod est secundum rationem rectam, sed in respectu ad id quod est secundum legem communem, quam respicit justitia legalis. Sed propter aliqua particularia considerata, clementia diminuit pœnas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum. Vnde dicit Seneca in 2. de Clementia * (prope finem.) *Clementia hoc primum præstat, ut quos dimittit, nihil aliud illos pati debuisse pronuntiat*. Venia vero debitæ pœnæ remissio est. Ex quo patet quod clementia comparatur ad severitatem, sicut epikia ad justitiam legalem; cujus pars est severitas, quantum ad inflictionem pœnarum secundum legem. Differt tamen clementia ab epikia, ut infra dicetur † (a. 3. ad 1.)

* l. 2. circa finem idem. † Art. 3. seq. ad 1. arg.

AD TERTIUM dicendum, quòd beatitudines sunt actus virtutum. Fructus autem sunt delectationes de actibus virtutum. Et ideo nihil prohibet mansuetudinem poni & *virtutem*, & *beatitudinem*, & *fructum*.

ARTICULUS III.

*Vtrum prædictæ virtutes sint partes temperantiæ.*

Supra q. 143. ar. & ad 2. & infra q. 161. a. 4. cor. Et 3. d. 34. q. 3. ar. 5. ad 3. Et 3. d. 35. q. 3. ar. 2. † a. 1. & 2. præc. † lib. 5. cap. 10. * q. 120. art. 2. † l. 2. c. 4. circ. me. * l. 2 c 3. circa pr. † l. 2 de Invent. in fol. 3. ante fin. lib.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd prædictæ virtutes non sint partes temperantiæ. Clementia enim est diminutiva pœnarum; ut dictum est (art. 1. 2.) † Hoc autem Philosoph. in 5. Ethicor. (cap. 14. sive 16.) † attribuit epikiæ, quæ pertinet ad justitiam, ut suprà habitum est (q. 120. art. 2.) * Ergo videtur quod clementia non sit pars temperantiæ.

¶ 2. Præterea, Temperantia est circa concupiscentias: Mansuetudo autem & clementia non respiciunt concupiscentias, sed magis iram & vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiæ.

¶ 3. Præterea, Seneca dicit in 2. de Clementia (c. 4.) † *Cui voluptati sævitia est, possumus insaniam vocare*. Hoc autem opponitur clementiæ & mansuetudini. Cùm ergo insania opponatur prudentiæ, videtur quod clementia & mansuetudo sint partes prudentiæ, magis quam temperantiæ.

SED CONTRA est, quod Seneca dicit in 2. de Clementia (capit. 3.) (* quod *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi*. Tullius † etiam (ubi sup.) ponit clementiam *partem temperantiæ*.

CONCLUSIO.

*Clementia & mansuetudo, cum in quodam concupiscentiarum moderamine consistant, virtuti temperantiæ, ut potentiales illius partes adjunguntur.*

RESPONDEO dicendum, quod partes assignantur virtutibus principalibus

principalibus secundum quod imitantur ipsas in aliquibus materiis secundariis quantum ad modum ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde & nomen accipit, sicut modus & nomen *justitiæ* in quadam æqualitate consistit; *fortitudinis* autem in animi quadam firmitate; *temperantiæ* autem in quadam refrænatione, inquantum scilicet refrænat concupiscentias vehementissimas delectationum tactus: Clementia autem & mansuetudo similiter in quadam refrænatione consistunt, quia scilicet clementia est diminutiva pœnarú, mansuetudo verò est mitigativa iræ, ut ex dictis patet* (art. 1. & 2.) Et ideo tam clementia quam mansuetudo adjungitur temperantiæ sicut virtuti principali: Et secundum hoc ponuntur *partes temperantiæ*.

* Art. 1. & 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd in diminutione pœnarum duo sunt consideranda: quorum unum est, quod diminutio pœnarum fiat secundum intentionem legislatoris, licet non secundum verba legis. Et secundum hoc pertinet ad epiikiam. Aliud autem est, quædam moderatio affectus, ut homo non utatur sua potestate in inflictione pœnarum. Et hoc propriè pertinet ad clementiam, propter quod Seneca dicit, (ubi sup.) * quod *clementia est temperantia animi in potestate ulciscendi*. Et hæc quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectus qua quis abhorret omne illud, quod potest alium contristare. Et ideo dicit Seneca, † quod *clementia est quadam lenitas animi*. Nam è conversò austeritas animi videtur esse in eo, qui non veretur alios contristare.

* l. 2. de clementia c. 3. circa pr.
† Ibid.

Ad secundum dicendum, quòd adjunctio virtutum secundariarum ad principales, magis attenditur secundum modum virtutis qui est quasi quædam forma ejus, quam secundum materiam. Mansuetudo autem & clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum est; * licet non conveniant in materia.

* In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd insania dicitur per corruptionem sanitatis. Sicut autem sanitas corporalis corrumpitur per hoc quod corpus recedit à debita complexione humanæ speciei; ita etiam insania secundum animam accipitur per hoc, quod anima humana recedit à debita dispositione humanæ speciei. Quod quidem contingit & secundum rationem, ut putà cum aliquis usum rationis amittit; & quantum ad vim appetitivam, putà cùm aliquis amittit affectum humanum, secundum quem *homo est naturaliter omni homini amicus*, ut dicitur in 8. Eth. (cap. 1.) * Insania autem quæ excludit usum rationis; opponitur prudentiæ. Sed quod aliquis delectetur in pœnis hominum, dicitur esse insania: quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem sequitur clementia.

* l. 8. c. 1. tom. 1.

## Articulus IV.

*Verum clementia & mansuetudo sint potissima virtutes*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd clementia & mansuetudo sint potissimæ virtutes: Laus enim virtutis præcipuè consistit in hoc quod ordinat hominem ad beatitudinem, quæ in Dei cognitione consistit. Sed mansuetudo maximè ordinat hominem ad Dei cognitionem. Dicitur enim Iacob. 1. *In mansuetudine suscipite insitum verbum*; & Eccles. 5. *Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei*. Et Dionys. dicit in epistola ad Demophilum (Epist. 8.) * *Moysen, propter multam mansuetudinem Dei apparitione dignum habitum*. Ergo mansuetudo est potissima virtutum.

* In princ. epist. 8.

¶ 2. Præterea, Tantò virtus aliqua videtur esse potior, quanto magis acceptatur à Deo & ab hominibus. Sed mansuetudo maximè videtur acceptari à Deo: Dicitur enim Eccles. 1. quod *beneplacitum est Deo fides & mansuetudo*: Unde & specialiter ad suæ mansuetudinis imitationem Christus nos invitat, dicens (Matth. 11.) *Discite à me quia mitis sum & humilis corde*, & Hilarius dicit, (can. 4. in Matth.) * quod *per mansuetudinem mentis nostra habitat Christus in nobis*. Est etiam hominibus acceptissima. Unde dicitur Eccles. 3. *Fili, in mansuetudine perfice opera tua; & super hominum gloriam diligeris*. Propter quod & Prov. 20. dicitur; quod *clementia thronus regius roboratur*. Ergo mansuetudo & clementia sunt potissimæ virtutes.

* Canone 4. in Matth. non remotè à prin.

¶ 3. Præterea, August. * dicit in lib. de serm. Dom. in monte (ut jam sup.) quod *mites sunt qui cedunt improbitatibus, & non resistunt malo, sed vincunt in bono malum*. Hoc autem videtur pertinere ad misericordiam vel pietatem, quæ videtur esse potissima virtutum, quia super illud 1. ad Timoth. 4. *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Gloss. Ambros. † quod *summa religionis Christianæ in pietate consistit*: Ergo mansuetudo & clementia sunt maximæ virtutes.

* L. 1. c. 3. à me. t. 4.
† Ambr. in hunc locum Pauli, tom. 1.

Sed contra est, quod non ponuntur inter virtutes principales, sed adjunguntur alteri virtuti quasi principaliori.

### Conclusio.

*Nonnisi secundum quid, dispositivè videlicet, clementia & mansuetudo, potissima virtutes sunt.*

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet aliquas virtutes non esse potissimas simpliciter, nec quoad omnia, sed secundum quid, & in aliquo genere. Non autem est possibile quod clementia & mansuetudo sint potissimæ virtutes simpliciter: quia laus earum attenditur in hoc quod retrahunt à malo, inquantum scilicet diminuunt iram vel pœnam: Perfectius autem est consequi bonum quam carere malo: Et ideo virtutes quæ simpliciter ordinant in bonum, sicut fides, spes, charitas, & etiam prudentia & justitia, sunt simpliciter majores virtutes quam clementia & mansuetudo. Sed secundum quid nihil prohibet clementiam & mansuetudinem habere quandam excellentiam inter virtutes quæ resistunt affectionibus pravis. Nam ira, quam mitigat mansuetudo propter suum impetum, maximè impedit animum hominis ne liberè judicet veritatem: Et propter hoc mansuetudo maximè facit hominem esse compotem sui. (Unde dicitur Eccles. 10. *Fili, in mansuetudine serva animam tuam*) quamvis concupiscentiæ delectationum tactus sint turpiores, & magis continuè infestent: propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet (quæst. 141. art. 3. ad 2.) * Clementia verò in hoc quod diminuit pœnas, maximè videtur accedere ad charitatem, quæ est potissima virtutum; per quam bona operamur ad proximos, & eorum mala impedimus.

* q. 141. a. 7. ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd mansuetudo præparat hominem ad Dei cognitionem, removendo impedimentum. Et hoc dupliciter. Primò quidem, faciendo hominem compotem sui per diminutionem iræ, ut dictum est. * Alio modo, quia ad mansuetudinem pertinet, quod homo non contradicat verbis veritatis: quod plerumque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideo Aug. dicit in 2. de Doctrin. Christ. (cap. 7.) † quod *mitescere est non contradicere divinæ Scripturæ, sive intellectæ, si aliqua vitia nostra percutit, sive non intellectæ, quasi nos melius sapere veriusque percipere possumus*.

* In cor. art.
† l. 2. c. 7. in princ. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quod mansuetudo & clementia reddunt hominem Deo & hominibus acceptum secundum quod concurrunt in eundem effectum cum charitate, quæ est maxima virtutum, scilicet in subtrahendo mala proximorum.

Ad tertium dicendum, quòd misericordia & pietas conveniunt quidem cum mansuetudine & clementia, inquantum concurrunt in eundem effectum, qui est prohibere mala proximorum: Differunt tamen quantum ad motivum. Nam *pietas* removet mala proximorum ex reverentia quam habet ad aliquem superiorem, putà ad Deum vel parentem. *Misericordia* verò removet mala proximorum ex hoc quod in eis aliquis contristatur, inquantum æstimat ea ad se pertinere, ut suprà dictum est (qu. 30. art. 2.) † quod provenit ex amicitia, quæ facit amicos de eisdem gaudere & contristari. *Mansuetudo* autem hoc facit, inquantum removet iram incitantem ad vindictam. *Clementia* verò hoc facit ex animi lenitate, inquantum judicat æquum esse ut aliquis non amplius puniatur.

† qu. 30. art. 2.

## QUÆSTIO CLVIII.

*De Iracundia, in octo articulos divisa.*

Postea considerandum est de vitiis oppositis.
¶ Et primò, de Iracundia, quæ opponitur mansuetudini.
¶ Secundò, de crudelitate, quæ opponitur clementiæ.
¶ Circa iracundiam quæruntur octo.
¶ Primò, utrum irasci, possit esse aliquando licitum.
¶ Secundò, utrum ira sit peccatum.
¶ Tertiò, utrum sit peccatum mortale.
¶ Quartò, utrum sit gravissimum peccatorum.
¶ Quintò, de speciebus iræ.
¶ Sextò, utrum ira sit vitium capitale.
¶ Septimò, quæ sint filiæ ejus.
¶ Octavò, utrum habeat vitium oppositum.

### QUÆSTIONIS CLVIII,
### De ira,
In octo Quæstiunculas, seu articulos divisæ,

### Axioma.

1 *Ira ex se quidem neque laudabilis*, [1] *neque vituperanda est, quatenus verò rectæ rationis terminos excessu*
2 *transgreditur vituperanda est, atque* 2 *peccatum, id-*
6.4 *que* [6] *capitale: non quidem* 4 *peccatum gravissimum, attamen grave, & quatenus injustæ vindictæ expetitio-*
3 *nem continet ex suo genere* 3 *lethale, veniale verò si ejus immoderatio, tantum propter modum irascendi*
7 *contingat. Hujus vitiosæ iræ sex* 7 *filiæ à beato Gregorio enumerantur, nimirum rixa, tumor mentis, con-*
5 *tumelia, clamor, indignatio, atque blasphemia.* 5 *Iracundorum autem seu iræ vitio laborantium, tres sunt secundum Philosophum differentiæ: horum enim quidam sunt acuti, quidam amari, alij difficiles. Et sicut*
8 *iræ excessus malus atque vitiosus est, ita moderatæ iræ defectus à justa reprehensione & peccati labe non est immunis.*

Inf. q. 31. a. 9 co. Et 3. di. 15. q. 2. ar. 2. q. 2. co. Et mal. q. 12 art. 1. Et Ephes. 4. le. 8. co. 2. Et Ioh. 19 co. 2 pr.

## Articulus primus.

*Verum irasci sit licitum.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd irasci non possit esse licitum. Hieronym. enim exponens illud Matth. 5. * *Qui irascitur fratri suo*, &c. dicit, *in quibusdam codicibus additur*, sine causa: *Cæterum in veris definita sententia est; & ira penitus tollitur*. Ergo irasci nullo modo licitum est.

* In Mat. 5. to 7

¶ 2. Præterea. Secundum Dionys. 4. c. de Div. nom. † *malum animæ est sine ratione esse*. Sed ira semper est sine ratione. Dicit enim Phil. in 7. Eth. * quod *ira non perfectè audit rationem*. Et Greg. in 5. Moral. (cap. 30.) † quod *cum tranquillitatem mentis ira diverberat; dilaniatam quodammodo scissamque perturbat*. Et Cassianus dicit in lib. de Institutis cœnobiorum (lib. 8. cap. 6.) Qui-libet

† Cap. 4. paulo ante fin.
* l. 7. c. 6.
† lib. 5. c. 30. fin.

*libet ex causa iracundiæ motus effervens, excæcat oculum cordis.* Ergo irasci semper est malum.

[* Est gl. Aug. in l. q. sup. Levit. q. 0. circa fin. tom. 4.]

¶ 3. Præterea, *Ira est appetitus vindictæ*, ut Gloss.* dicit super Levit. 16. *Non oderis fratrem tuum in corde tuo.* Sed appetere ultionem non videtur esse licitum, sed hoc est Deo reservandum, secundum illud Deut. 32. *Mea est ultio.* Ergo videtur quod irasci semper sit malum.

¶ 4. Præterea, Omne illud quod abducit nos à divina similitudine est malum, sed irasci semper abducit nos à divina similitudine: quia *Deus cum tranquillitate judicat*, ut habetur Sap. 12. Ergo irasci semper est malum.

[* Hom. 11. in Matth. inter pr. & med. tom. 2.]

Sed contra est, quod Chrysost. dicit super Matth. (sive auctor operis imperfecti homil. 11.)* *Qui sine causa irascitur, reus erit, qui verò cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit; nec doctrina proficit, nec judicia stant, nec crimina compescuntur:* Ergo irasci non est semper malum.

Conclusio.

*Secundum rectam rationem irasci laudabile est.*

Respondeo dicendum, quòd ira propriè loquendo, est passio quædam appetitus sensitivi, à qua *vis irascibilis* denominatur, ut suprà † habitum est, cum de passionibus ageretur. [† 1.2. qu. 29.] Est autem hoc considerandum circa passiones animæ, quod dupliciter potest in eis malum inveniri. Vno modo ex ipsa specie passionis, quæ quidem consideratur secundum objectum passionis: sicut invidia secundum suam speciem importat quoddam malum. Est enim tristitia de bono aliorum: quod secundum se rationi repugnat. Et ideo *invidia* mox nominata, sonat aliquid mali, ut Philos. dicit in 2. Ethic. † [† l. 2. c. 6. tom. 5.] Hoc autem non competit iræ, quæ est appetitus vindictæ, potest enim vindicta & benè & malè appeti. Alio modo invenitur malum in aliqua passione secundum quantitatem ipsius, id est, secundum superabundantiam vel defectum ipsius. Et sic potest malum in ira inveniri; quando scilicet aliquis irascitur plus vel minus præter rationem rectam. Si autem aliquis irascitur secundum rationem rectam, tunc irasci est laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quòd Stoïci iram & omnes alias passiones nominabant affectus quosdam præter ordinem rationis existentes. Et secundum hoc ponebant iram & omnes alias passiones esse malas, ut suprà dictum est (1. 2. qu. 24. art. 2.) * [* 1.2. qu. 24. ar. 2.] cum de passionibus ageretur. Et sic accepit iram Hier. loquitur enim de ira qua quis irascitur contra proximum quasi malum ejus intendens: Sed secundum Peripateticos, quorũ sententiam magis approbat Aug. in 9. de Civit. Dei (cap. 4.) † [† l. 9. c. 4. tom. 5.] ira & aliæ passiones animæ dicuntur motus appetitus sensitivi, sive sint moderatæ secundum rationem, sive non. Et secundum hoc ira non semper est mala.

Ad secundum dicendum, quod ira dupliciter se potest habere ad rationem. Vno quidem modo, antecedenter: Et sic trahit rationem à sua rectitudine, unde habet rationem mali. Alio modo, consequenter, prout scilicet appetitus sensitivus movetur contra vitia secundum ordinem rationis. Et hæc ira est bona, quæ dicitur *ira per zelum*. Vnde Greg. dicit in 5. Moral. (cap. 30. sive 33.) * [* lib. 5. cap. 33. circa me.] *Curandum summopere est, ne ira, quæ ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur: ne quasi domina præeat, sed velut ancilla ad obsequium parata à rationis tergo nunquam recedat.* Hæc autem ira, etsi in ipsa executione actus judicium rationis aliqualiter impediat, non tamen rectitudinem rationis tollit. Vnde Greg. ibid. † [† Ibid.] dicit quod *ira* per zelum *turbat rationis oculum*: Sed ira per vitium excæcat. Non est autem contra rationem virtutis, ut intermittatur deliberatio rationis in executione ejus quod est à ratione deliberatum, quia etiam ars impediretur in suo actu, si dum debet agere, deliberaret de agendis.

Ad tertium dicendum, quòd appetere vindictam propter malum ejus qui puniendus est, illicitum est: Sed appetere vindictam propter vitiorum correptionem, & bonum justitiæ conservandum laudabile est. Et in hoc potest tendere appetitus sensitivus inquantum movetur à ratione. Et dum vindicta secundum ordinem judicij fit, à Deo fit; cujus minister est potestas puniens ut dicitur Rom. 13.

Ad quartum dicendum, quòd Deo assimilari possumus & debemus in appetitu boni: Sed in modo appetendi ei omnino assimilari non possumus; quia in Deo non est appetitus sensitivus sicut in nobis; cujus motus debet rationi deservire. Vnde Greg. dicit in Moral. (ut sup.) * [* Ibid.] quod *tunc robustius ira contra vitia erigitur, cum subdita rationi famulatur.*

Articulus II.

*Vtrum ira sit peccatum.*

[2. di. 36. a. 2. ad 2. & 3. dist. 15. qu. 2. a. 2. qu. 2. & mal. q. 12. ar. 2. Et Ephe. 4. lect. 1. co. 2. * lib. 2. Eth. c. 5. † 1. 2. q. 26. art. 1. * l. 3. de lib. arb. c. 29. à. 8.]

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd ira non sit peccatum: Peccando enim demeremur: Sed *passionibus non demeremur, sicut nec vituperamur*, ut dicitur in 2. Ethicor.* Ergo nulla passio est peccatum. Ira autem est passio, ut suprà habitum est [1. 2. qu. 46. art. 1.] † cum de passionibus ageretur: Ergo ira non est peccatum.

¶ 2. Præterea, In omni peccato est conversio ad aliquod bonum commutabile: Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, sed in malum alicujus: Ergo ira non est peccatum.

¶ 3. Præterea, *Nullus peccat in eo quod vitare non potest*, ut Aug. dicit [lib. 3. de libero arbitrio cap. 19.] * Sed iram homo vitare non potest, quia super illud Psalm. 4. *Irascimini & nolite peccare*, dicit Gloss. Cassiodori quod motus iræ non est in potestate nostra. Phil. etiam dicit in 7. Eth. (cap. 6. vel 7.) † [† lib. 7. Eth. c. 6. circa me.] quod *iratus cum tristitia operatur.* Tristitia autem est contraria voluntati. Ergo ira non est peccatum.

¶ 4. Præterea, *Peccatum est contra naturam*, ut Damasc.* [* Dam. l. 2. ca. 4. & 30.] dicit in 2. lib. [cap. 4. & 30.] Sed irasci non est contra naturam hominis, cum sit actus naturalis potentiæ, quæ est irascibilis. Vnde & Hieron. † [† Hier. in epis. ad Sal. num. servanda viduitate in ult. pag. ante fin. t. 1.] dicit in quadam epistola, quod *irasci est hominis.* Ergo irasci non est peccatum.

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Ephes. 4. *Omnis indignatio, & ira tollatur à vobis.*

Conclusio.

*Ira peccatum est, si modum rationis excedat.*

Respondeo dicendum, quòd ira, sicut dictum est, * [* Art. præc. & 1. 2. q. 46. a. 1.] propriè nominat quandam passionem: Passio autem appetitus sensitivi intantum est bona, inquantum ratione regulatur: Si autem ordinem rationis excludat, est mala. Ordo autem rationis in ira potest attendi, quantum ad duo. Primò quidem quantum ad appetibile in quod tendit, quod est vindicta. Vnde si aliquis appetat quod secundum ordinem rationis fiat vindicta, est laudabilis iræ appetitus, & vocatur *ira per Zelum.* Si autem aliquis appetat quod fiat vindicta qualitercunque contra ordinem rationis: putà si appetat puniri eum qui non meruit, vel ultrà quàm meruit, vel etiam non secundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui est conservatio justitiæ & correctio culpæ, erit appetitus iræ vitiosus & nominatur *ira per vitium.* Alio modo attenditur ordo rationis circa iram, quantum ad modum irascendi, ut scilicet motus iræ non immoderatè fervescat, nec interius, nec exterius: Quod quidem si prætermittatur, non erit ira absque peccato, etiamsi aliquis appetat justam vindictam.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia passio potest esse regulata ratione vel non regulata, ideo secundum passionem absolutè consideratam non importatur ratio meriti vel demeriti, seu laudis vel vituperij. Secundum tamen quod est regulata ratione, potest habere rationem meritorij & laudabilis. At è contrario secundum quod non est regulata ratione: potest habere rationem demeriti & vituperabilis. Vnde & Philosoph. * ibid. dicit, quod *laudatur vel vituperatur qui aliqualiter irascitur.* [* l. 2. c. 5. à medio tom. 5.]

Ad secundum dicendum, quòd iratus non appetit malum alterius propter se, sed propter vindictam: in quam convertitur appetitus ejus: sicut in quoddam commutabile bonum.

Ad tertium dicendum, quòd homo est dominus suorum actuum per arbitrium rationis. Et ideo motus qui præveniunt judicium rationis, non sunt in potestate hominis in generali, ut scilicet nullus eorum insurgat, quamvis ratio possit quemlibet singulariter impedire si insurgat. Et secundum hoc dicitur: quod motus iræ non est in potestate hominis; ita scilicet quod nullus insurgat. Quia tamen aliqualiter est in hominis potestate, non totaliter perdit rationem peccati, si sit inordinatus. Quod autem Philosoph. dicit *iratum cum tristitia operari*, non est [* lib. 7. Eth. c. 6. circa me. tom. 5.] sic intelligendum quasi tristetur de eo quod irascitur, sed quia tristatur de injuria quam æstimat sibi illatam: & ex hac tristitia movetur ad appetendam vindictam.

Ad quartum dicendum, quòd irascibilis in homine naturaliter subjicitur rationi: Et ideo actus ejus intantum est homini naturalis, inquantum est secundum rationem. Inquantum verò est præter ordinem rationis, est contra hominis naturam.

Articulus III.

*Vtrum omnis ira sit peccatum mortale.*

[1. 2. q. 88. a. 5. ad 1. Et mal. q. 7. ar. 4. ad 1. & q. 12. a. 3. Et Gal. lect. 5. juxta fin. * Gloss. ord. ibid.]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd omnis ira sit peccatum mortale. Dicitur enim Iob. 5. *Virum stultum interficit iracundia*: & loquitur de interfectione spirituali, à qua peccatum mortale denominatur. Ergo omnis ira est peccatum mortale.

¶ 2. Præterea. Nihil meretur damnationem æternam nisi peccatum mortale: Sed ira meretur damnationem æternam. Dicit enim Dominus, Matth. 5. *Omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio*: ubi dicit Gloss.* quod *per illa tria quæ ibi tanguntur*, scilicet judicium, consilium & gehenna *diversæ mansiones in æterna damnatione pro modo peccati signanter exprimuntur.* Ergo ira est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Quidquid contrariatur charitati, est peccatum mortale: Sed ira de se contrariatur charitati, ut patet per Hieron. super illud Matth. 5. *Qui irascitur fratri suo*, &c. ubi dicit quod *hoc est contra proximi dilectionem.* Ergo ira est peccatum mortale.

Sed contra est, quod super illud Psalm. 4. *Irascimini & nolite peccare*, dicit Gloss.* *Venialis est ira quæ non perducitur ad effectum.* [* Est Cass. in ... co super illud quæ dicitis in cordibus vestris. Psal. 4. † Art. præ.]

Conclusio.

*Ira, qua quis injustam appetit vindictam, peccatum mortale est: ira verò ex passione, & qua in modico vindictam expetimus, veniale est peccatum.*

Respondeo dicendum, quòd motus iræ potest esse inordinatus & peccatum dupliciter, sicut dictum est (art. 2.) † Vno modo, ex parte appetibilis: utpotè cum aliquis appetit injustam vindictam: & sic ex genere suo ira est peccatum mortale, quia contrariatur charitati & justitiæ. Potest tamen contingere quod talis appetitus sit peccatum veniale propter imperfectionem actus. Quæ quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, putà cum motus iræ prævenit judicium rationis: vel etiam ex parte appetibilis, putà cum aliquis appetit in aliquo modico se vindicare: quod

quod quasi nihil est reputandum; ita quod etiamsi actus inferatur, non esset peccatum mortale: putà si aliquis parum trahat aliquem puerum per capillos vel aliquid hujusmodi. Alio modo potest esse motus iræ inordinatus, quantum ad modum irascendi: utpotè si nimis ardenter irascatur interius, vel si nimis exterius manifestet signa iræ. Et sic ira secundum se non habet ex suo genere rationem peccati mortalis: potest tamen contingere quod sit peccatum mortale, putà si ex vehementia iræ aliquis excidat à dilectione Dei & proximi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex illa auctoritate non habetur quod omnis ira sit peccatum mortale: Sed quod stulti per iracundiam spiritualiter occiduntur, inquantum scilicet non refrænando per rationem motum iræ, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, putà in blasphemiam Dei, vel in injuriam proximi.

Ad secundum dicendum, quòd Dominus verbum illud dixit de ira, quasi superaddens ad illud verbum legis: *Qui occiderit, reus erit judicio*: Unde loquitur ibi Dominus de motu iræ in quo quis appetit proximi occisionem, aut quamcumque gravem læsionem: cui appetitui si consensus rationis superveniat, absque dubio erit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quòd in illo casu in quo ira contrariatur charitati, est peccatum mortale: sed hoc non semper accidit, ut ex dictis patet. *

* In cor. art.

## Articulus IV.

*Utrum ira sit gravissimum peccatum.*

1.2.qu. 46. art.6. Et mal. q.12 a 5. * Hom. 29. ad populum Antioc. tom. 5. † Ench. c.12. t.3. * Hom. 27. in Joannem circa fin. tom. 3.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ira sit gravissimum peccatum. Dicit enim Chrysost. * quod *nihil est turpius visu furentis, & nihil deformius severo visu & multo magis animo*. Ergo ira est gravissimum peccatum.

¶ 2. Præterea, Quantò aliquod peccatum est magis nocivum, tantò videtur esse pejus: quia sicut August. † dicit in Enchirid. (cap. 12.) *Malum dicitur aliquid, quia nocet*. Ira autem maximè nocet; quia aufert homini rationem, per quam est dominus suiipsius. Dicit enim Chrysost. * quod *ira & insania nihil est medium. Sed ira temporaneus est quidam dæmon: magis autem & dæmonium habente difficilius*. Ergo ira est gravissimum peccatum.

¶ 3. Præterea, Interiores motus dijudicantur secundum exteriores effectus: Sed effectus iræ est homicidium, quod est gravissimum peccatum: Ergo ira est gravissimum peccatum.

† In reg. 3 to. 1.

Sed contra est, quod *ira comparatur ad odium, sicut festuca ad trabem*. Dicit enim August. in regula: † *Ne ira crescat in odium, & trabem faciat de festuca*. Non ergo ira est gravissimum peccatum.

### Conclusio.

*Ira, quamvis quantum ad inordinationem attinet, quæ est secundum irascendi modum, quandam excellentiam habeat propter vehementiam & velocitatem sui motus, invidia tamen, odium & concupiscentia sunt graviora peccata, ut non possit dici gravissimum peccatum.*

* Art. 2. & 1. hujus q.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1. & 3.) * inordinatio iræ secundum duo attenditur: scilicet secundum indebitum appetibile, & secundum indebitum modum irascendi. Quantum igitur ad appetibile, quod iratus appetit, videtur esse ira minimum peccatorum. Appetit enim ira malum pœnæ alicujus sub ratione boni quod est vindicta. Et ideo ex parte mali quod appetit, convenit peccatum iræ cum illis peccatis, quæ appetunt malum proximi; putà cum invidia & odio: sed odium appetit absolutè malum alterius, inquantum hujusmodi: Invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ: Sed iratus appetit malum alterius sub ratione justæ vindictæ. Ex quo patet quod odium est gravius quam invidia, & invidia quam ira: quia pejus est appetere malum sub ratione mali quam sub ratione boni: Et pejus est appetere malum sub ratione boni exterioris, quod est honor vel gloria; quam sub ratione rectitudinis justitiæ. Sed ex parte boni sub cujus ratione iratus appetit malum, convenit ira cum peccato concupiscentiæ, quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam, absolutè loquendo, peccatum iræ videtur esse minus quam concupiscentiæ: quantò melius est bonum justitiæ quod appetit iratus, quam bonum delectabile vel utile quod appetit concupiscens. Unde Philosophus dicit in 7. Ethicorum (cap. 6. vel 7.) * quod *incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ*. Sed quantum ad inordinationem quæ est secundum modum irascendi, ita habet quandam excellentiam propter vehementiam & velocitatem sui motus: secundum illud Proverb. 27. *Ira non habet misericordiam, nec erumpens furor: & impetum concitati spiritus ferre quis poterit?* Unde Gregor. dicit in 5. Moral. (cap. 30. vel 31.) * *ira suæ stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, & nequaquam recognoscuntur noti. Lingua quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat.*

* lib. 7. c.6. t.5.

* lib. 6. c. 7. parum ante med.

Ad primum ergo dicendum, quòd Chrysostomus loquitur de turpitudine quantum ad gestus exteriores qui proveniunt ex impetu iræ.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum inordinatum modum iræ qui provenit ex ejus impetu, ut dictum est. †

* In cor. art.

Ad tertium dicendum, quòd homicidium non minus provenit ex odio vel invidia quam ex ira. Ira tamen levior est inquantum attendit rationem justitiæ, ut dictum est. *

* Ibid.

## Articulus V.

*Utrum Philosophus convenienter determinet species iracundiæ, dicens quod iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, & quidam difficiles.*

1.2.qu. 46 artic. 8. & 5. Eth. lect. 13. col. 4. & 5. * lib. 4. c.5. to. 5.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter determinentur species iracundiæ à Philosopho in 4. Ethicor. * ubi dicit quòd *iracundorum quidam sunt acuti, quidam amari, quidam difficiles sive graves*: quia secundum ipsum *amari* dicuntur, *quorum ira difficile solvitur & multo tempore manet*: Sed hoc videtur pertinere ad circumstantiam temporis: Ergo videtur quod etiam secundum alias circumstantias possint accipi aliæ species iræ.

¶ 2. Præterea, *Difficiles* sive *graves* dicit esse, *quorum ira non commutatur sine cruciatu vel punitione*. Sed hoc etiam pertinet ad insolubilitatem iræ. Ergo videtur quod idem sint difficiles & amari.

¶ 3. Præterea, Dominus Matth. 5. ponit tres gradus iræ cum dicit, *Qui irascitur fratri suo: & qui dixerit fratri suo, Racha: & qui dixerit fratri suo, Fatue*. Qui quidem gradus ad prædictas species non referuntur. Ergo videtur quod prædicta divisio iræ non sit conveniens.

*L.4.de viribus animæ, c.13. † lib. 4. Eth c.5. tom. 5. * Ibid. † lib. 2. Orth.fid. cap. 16.

Sed contra est, quod Gregor. Nyssenus dicit, * quod tres sunt irascibilitatis species, scilicet *ira*, quæ vocatur fellea; & mania, quæ vocatur insania, & *furor*: quæ tria videntur esse eadem tribus præmissis. Nam *iram felleam* dicit esse quæ principium & motum habet; quod Philosoph. attribuit † acutis. *Maniam* verò dicit esse iram quæ permanet, & in vetustatem devenit: quod Philosoph. * attribuit amaris. *Furorem* autem dicit esse iram quæ observat tempus in supplicium: quod Philosophus attribuit difficilibus. Et eandem etiam divisionem ponit Damasc. in 2. † lib. (cap. 16.) Ergo prædicta distinctio Philosophi non est inconveniens.

### Conclusio.

*Vera est illa Philosophi doctrina quæ docet, iracundorum quosdam esse acutos, quosdam amaros, & quosdam difficiles.*

* 1.2.q. 46 ar. 8. † Lotis citatis in arg. Sed contra.

Respondeo dicendum, quòd prædicta distinctio potest referri vel ad passionem iræ, vel etiam ad ipsum peccatum iræ. Quomodo autem referatur ad passionem iræ, suprà habitum est (qu. 46. art. 8.) * cum de passione iræ ageretur: & sic præcipuè videtur poni à Gregor. Nyssen. & Damascen. † Nunc autem oportet accipere distinctionem harum specierum secundum quod pertinent ad peccatum iræ, prout ponitur à Philosopho. Potest autem inordinatio iræ ex duobus attendi. Primò quidem, ex ipsa iræ origine. Et hoc pertinet ad *acutos* qui nimis citò irascuntur, & ex qualibet levi causa. Alio modo, ex ipsa iræ duratione: eo scilicet quod ira nimis perseverat. Quodquidem potest esse dupliciter. Uno modo, quia causa iræ, scilicet injuria illata, nimis manet in memoria hominis. Unde ex hoc homo diutinam tristitiam concipit; & ideo sunt sibiipsi graves & *amari*. Alio modo contingit ex parte ipsius vindictæ quam aliquis obstinato appetitu quærit. Et hoc pertinet ad *difficiles* sive *graves*, qui non dimittunt iram quousque puniant.

Ad primum ergo dicendum, quòd in speciebus prædictis non principaliter consideratur tempus, sed facilitas hominis ad iram, vel firmitas iræ.

Ad secundum dicendum, quòd utrique, scilicet *amari* & *difficiles*, habent iram diuturnam: sed propter aliam causam. Nam *amari* habent iram permanentem propter permanentiam tristitiæ, quàm inter viscera tenent clausam. Et quia non prorumpunt ad exteriora iracundiæ signa; non possunt persuaderi ab aliis, nec ex seipsis recedunt ab ira; nisi prout diuturnitate temporis aboletur tristitia, & sic deficit ira. Sed in *difficilibus* est ira diuturna propter vehemens desiderium vindictæ: & ideo tempore non digeritur, sed per solam punitionem quiescit.

Ad tertium dicendum, quòd gradus iræ quos Dominus ponit, non pertinent ad diversas iræ species; sed accipiuntur secundum processum humani actus: in quibus primò aliquid in corde concipitur. Et quantum ad hoc dicit. *Qui irascitur fratri suo*. Secundum autem est, cum per aliqua signa exteriora manifestatur exterius etiam antequam prorumpat in effectum; Et quantum ad hoc dicit: *Qui dixerit fratri suo, Racha*, quod est interjectio irascentis. Tertius gradus est, quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur. Est autem effectus iræ nocumentum alterius sub ratione vindictæ. Maximum autem nocumentorum est quod fit solo verbo: Et ideo quantum ad hoc dicit: *Qui dixerit fratri suo, Fatue*. Et sic patet quod secundum addit supra primum, & tertium suprà utrumque. Unde, si primum est peccatum mortale in casu in quo Dominus loquitur, sicut dictum est; * multo magis alia. Et ideo singulis eorum ponuntur correspondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur judicium quod minus est: quia ut Augustin. † dicit, *in judicio adhuc defensioni locus datur*. In secundo vero, ponitur *concilium*; in quo judices inter se conferunt quo supplicio damnari oporteat. In tertio ponit gehennam ignis, quæ est certa damnatio.

* Art. 3. ad 2. † l.1. de ser. Domini in monte c. 19. à med. tom. 4. Supra q. 34.art.5. Et mal. q.8 ar.1. ton cor. 3. & ad 21.& 22. & qu 12. art. 5.

## Articulus VI.

*Utrum ira debeat poni inter vitia capitalia.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ira enim ex tristitia nascitur: Sed tristitia est vitium capitale, quod dicitur acedia: Ergo ira non debeat poni vitium capitale.

¶ 2. Præterea, Odium est gravius peccatum quam ira: Ergo magis debet poni vitium capitale quam ira.

¶ 3. Præterea, Super illud Prov. 29. *Vir iracundus provocat rixas*, dicit Gloss. * *Janua est omnium vitiorum iracundia, qua clausa virtutibus intrinsecus dabitur quies: aperta autem, ad omne facinus armabitur animus.* Nullum autem vitium capitale est principium omnium peccatorum, sed quorundam determinatè. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

* Gloss. ibid.

Sed contra est, quod Greg. † 31. Moralium (cap. 31. vel 17.) ponit iram inter vitia capitalia.

† lib. 31. cap. 31.

## Conclusio.

*Ira vitium est capitale, si quidem ex ipsa multa & varia vitia oriuntur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut ex † præmissis patet, vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira quod ex ea multa vitia oriri possunt, duplici ratione. Primò, ex parte sui objecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis, inquantum scilicet vindicta appetitur sub ratione justi, vel honesti, quod sua dignitate allicit, ut suprà habitum est (art. 4.) † Alio modo, ex suo impetu, quo mentem præcipitat ad inordinata quæcunque agenda. Unde manifestum est quod ira est vitium capitale.

† 1. 2. q. 84 art. 3. & 4.
† Art. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa tristitia ex qua oritur ira ut plurimum, non est acediæ vitium, sed passio tristitiæ, quæ consequitur ex injuria illata.

Ad secundum dicendum, quòd sicut ex supradictis † patet ad rationem vitij capitalis pertinet, quòd habeat finem multum appetibilem, ut sic propter appetitum ejus, multa peccata committantur. Ira autem quæ appetit malum sub ratione boni, habet finem magis appetibilem quam odium, quod appetit malum sub ratione mali. Et ideo magis est vitium capitale ira quam odium.

* 1. 2. qu. 84 art. 3. & 4.

Ad tertium dicendum, quòd ira dicitur esse *janua vitiorum* per accidens, scilicet removendo prohibens: id est impediendo judicium rationis, per quod homo retrahitur à malis: Directè autem & per se est causa aliquorum specialium peccatorum, quæ dicuntur filiæ ejus.

## Articulus VII.

*Utrum convenienter assignentur sex filiæ iræ, scilicet rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, & blasphemia.*

Supra q. 37 art. 1. ad 2. & q. 41. art. 1. & mal. q. 12. art. 5. co.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex filiæ iræ, quæ *sunt rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia*. Blasphemia enim ponitur ab Isidoro filia superbiæ. Non ergo debet poni filia iræ.

¶ 2. Præterea, Odium nascitur ex ira, ut Aug. * dicit in regula: Ergo debet numerari inter filias iræ.

* In 3. reg. to. 1.

¶ 3. Præterea, Tumor mentis videtur idem esse quod superbia: Superbia autem non est filia alicujus vitij, sed mater omnium vitiorum, ut Greg. † dicit 31. Moral. (cap. 31. vel 17.) Ergo tumor mentis non debet numerari inter filias iræ.

† lib 31. cap. 31.

Sed contra est, quod Greg. 31. * Moralium (ibidem) assignat has filias iræ.

* Ibid.

## Conclusio.

*Rixa, tumor mentis, contumelia, clamor, indignatio, blasphemia, sex filiæ iræ sunt.*

Respondeo dicendum, quòd ira potest tripliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in corde: & sic ex ira nascuntur duo vitia. Unum quidem, ex parte ejus contra quem homo irascitur, quem reputat indignum, ut sibi tale quid fecerit. Et sic ponitur *indignatio*. Aliud autem vitium est ex parte suiipsius; inquantum scilicet excogitat diversas vias vindictæ, & talibus cogitationibus animum suum replet secundum illud Iob. 15. *Nunquid sapiens implebit ardore stomachum suum?* Et sic ponitur *tumor mentis*. Alio modo consideratur ira secundum quod est in ore: Et sic ex ira duplex inordinatio procedit: Una quidem, secundum hoc quod homo in modo loquendi iram suam demonstrat, sicut dictum est de eo, † qui dicit fratri suo, *Racha*. Et sic ponitur *clamor*, per quem intelligitur *inordinata & confusa locutio*. Alia etiam est inordinatio, secundum quod aliquis prorumpit in verba injuriosa: quæ quidem si sint contra Deum, erit *blasphemia*: si autem contra proximum; *contumelia*. Tertio modo consideratur ira secundum quod procedit usque ad factum. Et sic ex ira oriuntur *rixæ*, per quas intelliguntur omnia nocumenta quæ facto proximis inferuntur ex ira.

† Art 5. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd blasphemia in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex superbia hominis contra Deum se erigentis; quia ut dicitur Eccles. 10. *Initium superbiæ hominis apostatare à Deo*, id est, recedere à veneratione ejus, est prima superbiæ pars. Et ex hoc oritur blasphemia. Sed blasphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

Ad secundum dicendum, quòd odium etsi aliquando nascatur ex ira, tamen habet aliquam priorem causam, ex qua directius oritur, scilicet tristitiam, sicut è contrariò amor nascitur ex delectatione, ex tristitia autem illata, quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quod odium poneretur oriri ex acedia, quam ex ira.

Ad tertium dicendum, quòd tumor mentis non accipitur hic pro superbia, sed pro quodam conatu sive audacia hominis intentantis vindictam. Audacia autem est vitium fortitudini oppositum.

## Articulus VIII.

*Utrum sit aliquod vitium oppositum iracundiæ, proveniens ex defectu iræ.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod non sit aliquod vitium oppositum iracundiæ proveniens ex defectu iræ, nihil est enim vitiosum per quod homo Deo assimilatur: Sed per hoc quod homo omnino est sine ira, assimilatur Deo, qui *cum tranquillitate judicat*: Ergo non videtur quod sit vitiosum omnino ira carere.

¶ 2. Præterea, Defectus ejus quod ad nihil est utile, non est vitiosus: Sed motus iræ ad nihil est utilis, ut probat Seneca in lib. * quem fecit de ira: Ergo videtur quod defectus iræ non sit vitiosus.

* lib. 1. cap. 11.

¶ 3. Præterea, *Malum hominis* secundum † Dionys. (de div. nom. cap. 4.) *est præter rationem esse*: Sed subtracto omni motu iræ adhuc remanet integrum judicium rationis: Ergo nullus defectus iræ vitium causat.

† Cap. 4. de divin. nom p. 4. non procul a fin.

Sed contra est, quòd Chrysostomus * dicit super Matth. *Qui cum causa non irascitur, peccat. Patientia enim irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, & non solum malos, sed etiam bonos invitat ad malum.*

* Hom. 11. in Matth. in opere imperfecto circa princip. & med. tom. 2.

## Conclusio.

*Defectus iræ consequentis judicium rationis, vitiosus est.*

Respondeo dicendum, quòd ira dupliciter potest intelligi: Uno modo, simplex motus voluntatis, quo aliquis non ex passione; sed ex judicio rationis pœnam infligit. Et sic defectus iræ absque dubio est peccatum: Et hoc modo ira accipitur in verbis Chrysost. qui dicit ibidem: † *Iracundia quæ cum causa est, non iracundia est, sed judicium. Iracundia enim propriè intelligitur commotio passionis. Qui autem cum causa irascitur, ira illius jam non est ex passione; ideo judicare dicitur, non irasci.* Alio modo accipitur *ira* pro motu appetitus sensitivi, qui est cum passione & ex transmutatione corporali. Et hic quidem motus ex necessitate consequitur in homine ad simplicem motum voluntatis; quia naturaliter appetitus inferior sequitur motum appetitus superioris, nisi aliquid repugnet. Et ideo non potest totaliter deficere motus iræ in appetitu sensitivo, nisi per subtractionem vel debilitatem voluntarij motus. Et ideo, ex consequenti, etiam defectus passionis iræ vitiosus est: sicut & defectus voluntarij motus ad puniendum secundum judicium rationis.

† Ibid.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui totaliter non irascitur cum debet irasci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam passionis, non autem quantum ad hoc quod Deus ex judicio punit.

Ad secundum dicendum, quòd passio iræ utilis est, sicut & omnes alii motus appetitus sensitivi, ad hoc quod homo promptius exequatur id quod ratio dictat: alioquin frustra esset in homine appetitus sensitivus: cum tamen natura nihil faciat frustra.

Ad tertium dicendum, quòd in eo qui ordinatè agit, judicium rationis non solum est causa simplicis motus voluntatis, sed etiam passionis appetitus sensitivi, ut dictum est. * Et ideo sicut remotio effectus est signum remotionis causæ, ita etiam remotio iræ est signum remotionis judicij rationis.

* In corp. art.

# QUÆSTIO CLIX.

*De crudelitate, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de crudelitate.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum crudelitas opponatur clementiæ.

¶ Secundò, de comparatione ejus ad sævitiam vel feritatem.

## QUÆSTIONIS CLIX,

De crudelitate,

Bifariam divisæ,

Axioma.

1 *Crudelitas clementiæ est 1 opposita, atque in eo à sævitia*
2 *seu feritate 2 differt, quod homo sævus seu ferus, nulla culpa habita ratione, ipsa pœnarum inflictione immanium ferarum instar delectetur: crudelis vero culpa commissa habet rationem, in qua vindicanda modum excedit.*

## Articulus primus.

*Utrum crudelitas opponatur clementiæ.*

Infr. art. 2 ad 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod crudelitas non opponatur clementiæ. Dicit enim Seneca in 2. de clementia (cap. 4.) quod *illi vocantur crudeles, qui excedunt modum in puniendo*: quod contrariatur justitiæ: Clementia autem non ponitur pars justitiæ, sed temperantiæ: Ergo crudelitas non videtur opponi clementiæ.

* lib. 2. cap. 4.

¶ 2. Præterea, Ierem. 6. dicitur, *Crudelis est, & non miserebitur*: & sic videtur quod crudelitas opponatur misericordiæ: Sed misericordia non est idem clementiæ, ut suprà dictum est (qu. 157. art. 1. & 4.) * Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

* q. 157. art. 1. & a. 4. ad 3.

¶ 3. Præterea, Clementia consideratur circa inflictionem pœnarum, ut dictum est † (qu. 158. art. 1. & 4.) Sed crudelitas consideratur in subtractione beneficiorum, secundum illud Proverb. 11. *Qui autem crudelis est, etiam propinquos abjicit*: Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

† q. præced.

Sed contra est, quòd dicit Seneca in 2. † de Clementia (cap. 4.) quod *opponitur clementiæ crudelitas: quæ nihil aliud est quam atrocitas animi in exigendis pœnis*.

† l. 2. c. 4. in princ.

Con

CONCLUSIO.

*Cùm crudelitas asperitatem in pœnis inferendis, clementia verò lenitatem in pœnis remittendis vel mitigandis importet, manifestum hinc est crudelitatem oppositam esse clementiæ.*

RESPONDEO dicendum, quod nomen *crudelitatis* à cruditate sumptum esse videtur. Sicut autem ea quæ sunt cocta & digesta solent habere suavem & dulcem saporem: ita illa quæ sunt cruda, habent horribilem & asperum saporem. Dictum est * autem supra (qu. 157. art. 3. & 4.) quod clementia importat quandam animi lenitatem sive dulcedinem, per quam aliquis est diminutivus pœnarum. Unde directè crudelitas clementiæ opponitur.

* q. 157. a. 4. & 3. & ar. 1 ad 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut diminutio pœnarum quæ est secundum rationem pertinet ad epiikeiam (sicut dictum est, qu. 120.) sed ipsa dulcedo affectus ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam: ita etiam superexcessus pœnarum quantum ad id quod exterius agitur, pertinet ad injustitiam; sed quantum ad austeritatem animi, per quam aliquis fit promptus ad pœnas augendas, pertinet ad crudelitatem.

AD SECUNDUM dicendum, quod misericordia & clementia conveniunt in hoc; quod utraque refugit & abhorret miseriam alienam: aliter tamen & aliter. Nam ad misericordiam pertinet miseriæ subvenire per beneficij collationem. Ad clementiam autem pertinet miseriam diminuere per subtractionem pœnarum. Et quia crudelitas superabundantiam in exigendis pœnis importat; directius opponitur clementiæ quàm misericordiæ: tamen propter similitudinem harum virtutum accipitur quandoque crudelitas pro immisericordia.

AD TERTIUM dicendum, quòd crudelitas ibi accipitur pro immisericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri. Quamvis etiam dici possit quod ipsa beneficij subtractio, quædam pœna est.

ARTICULUS II.

*Utrum crudelitas à sævitia sive feritate differat.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd crudelitas à sævitia sive feritate non differat. Uni enim virtuti ex una parte unum vitium videtur esse oppositum: Sed clementiæ per superabundantiam opponitur & sævitia & crudelitas: Ergo videtur quòd sævitia & crudelitas sint idem.

Supra q. 157. art. 1 ad 3.

¶ 2. Præterea, Isidorus dicit in lib. * Etymologiarum, quòd *severus dicitur quasi sævus & verus, quia sine pietate tenet justitiam*: & sic sævitia videtur excludere remissionem pœnarum in judiciis, quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum † est, ad crudelitatem pertinere: Ergo crudelitas idem est quod sævitia.

* Lib. 10. cap. ... † Art. præc. ad 1.

¶ 3. Præterea, Sicut virtuti opponitur aliquod vitium in excessu, ita etiam & in defectu, quod quidem contrariatur & virtuti quæ est in medio, & vitio quod est in excessu: Sed idem vitium ad defectum pertinens, opponitur & crudelitati & sævitiæ: videlicet remissio vel dissolutio. Dicit enim Greg. 20. * Moral. (cap. 6. vel 8.) *Sit amor, sed non emolliens: sit rigor, sed non exasperans: sit zelus, sed non immoderatè sæviens: sit pietas, sed non plus quàm expediat parcens.* Ergo sævitia est idem crudelitati.

* lib. 10. Moral. c. 1. ante med.

SED CONTRA est, quòd Seneca dicit in 2. † de Clementia (cap. 4.) quòd *ille qui non est læsus, nec peccatori irascitur, non dicitur crudelis, sed ferus sive sævus.*

† c. 4. circa med.

CONCLUSIO.

*Diversa est crudelitas à sævitia, sicut humana malitia à bestialitate.*

RESPONDEO dicendum, quòd nomen *sævitiæ* & *feritatis* à similitudine ferarum accipitur, quæ etiam dicuntur *sævæ*. Hujusmodi enim animalia nocent hominibus, ut ex eorum corporibus pascantur, non ex aliqua justitiæ causa: cujus consideratio pertinet ad solam rationem. Et ideo, propriè loquendo, *feritas* vel *sævitia* dicitur, secundum quam aliquis in pœnis inferendis non considerat aliquam culpam ejus qui punitur, sed solum hoc quod delectatur in hominum cruciatu. Et sic patet quod continetur sub bestialitate. Nam talis delectatio non est humana sed bestialis; proveniens vel ex mala consuetudine, vel ex corruptione naturæ; sicut & aliæ hujusmodi bestiales affectiones. Sed crudelitas non solum attendit culpam in eo qui punitur, sed excedit modum in puniendo. Et ideo crudelitas differt à sævitia sive feritate, sicut malitia humana differt à bestialitate, ut dicitur in 7. * Eth. (cap. 5. sive 6.)

* lib. 7. c. 5 to. 5.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd clementia est virtus humana. Unde directè ipsi opponitur *crudelitas*, quæ est malitia humana. Sed *sævitia* vel *feritas* continetur sub bestialitate: Unde non directè opponitur clementiæ, sed superexcellentiori virtuti quam Philosophus (lib. 7. Eth. cap. 1.) * vocat *heroicam* vel *divinam*: quæ secundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus sancti. Unde potest dici quod *sævitia* directè opponitur dono *pietatis*.

* Ibid.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *severus* non dicitur simpliciter *sævus* (quia hoc sonat in vitium) sed dicitur *sævus* circa veritatem; propter aliquam similitudinem sævitiæ, quæ non est diminutiva pœnarum.

AD TERTIUM dicendum, quòd remissio in puniendo non est vitium, nisi in quantum prætermittitur ordo justitiæ quo aliquis deberet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Sævitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Unde remissio punitionis directè opponitur crudelitati; non autem sævitiæ.

QUÆSTIO CLX.

*De modestia, in duos articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de modestia. Et primò, de ipsa in communi. Secundò, de singulis quæ sub ea continentur.

¶ Circa primum quæruntur duo.

¶ Primò, utrum modestia sit pars temperantiæ.

¶ Secundò, quæ sit materia modestiæ.

QUÆSTIONIS CLX,

De modestia,

Bifariam distributæ,

AXIOMA.

1 *Modestia est 1 temperantiæ pars, seu virtus, temperan-*
2 *tiæ ut principali virtuti, annexa, ad cujus munus 2 pertinet corporales motus & gustus, atque etiam actiones tam ludicras quàm serias, & quæ ad vestitum cultumq; corporis spectant honestè decenterque moderari. Unde palam est istam virtutem non tantum circa externas corporis, sed etiam circa internas animi actiones versari.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum modestia sit pars temperantiæ.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd modestia non sit pars temperantiæ. *Modestia* enim à modo dicitur: Sed in omnibus virtutibus requiritur modus. Nam virtus ordinatur ad bonum. Bonum autem, ut Aug. dicit in libro * de natura boni (cap. 3.) *consistit in modo, specie & ordine.* Ergo modestia est generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiæ.

Supr. q. 141. & 2. d. 44. q. 3. a. 1. ad 3. Et d. 33. q. 3. a. 2. q. 2.

¶ 2. Præterea, Laus temperantiæ videtur consistere præcipuè in quadam moderatione: Ex hac autem sumitur nomen modestiæ: Ergo modestia est idem quod temperantia, & pars ejus.

cor. & ad Tit. 3. * cap. 3. tom. 6.

¶ 3. Præterea, Modestia videtur consistere circa proximorum correctionem, secundum illud 2. ad Tim. 2. *Servum Dei non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes; cum modestia corripientem eos qui resistunt veritati.* Sed correctio delinquentium est actus justitiæ vel charitatis ut suprà habitum est (qu. 33. art. 1.) * Ergo videtur quod modestia magis sit pars justitiæ, quàm temperantiæ.

* qu. 33. art. 1.

SED CONTRA est, quod Tullius † ponit modestiam partem temperantiæ.

† lib. 2. de invent. inf. 1. ante fin.

CONCLUSIO.

*Cùm temperantia in delectationibus tactus (quæ sunt moderatu difficillimæ) coercendis occupetur, modestia verò in aliis delectationibus moderatu facilioribus, versetur; patet hinc temperantiæ, ut virtuti principali conjunctam esse modestiam, ob idque hanc, illius esse partem potentialem.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 14. art. 4. & qu. 15. art. 3.) * temperantia moderationem adhibet circa ea, in quibus difficillimum est moderari, scilicet circa concupiscentias, delectationum tactus. Ubicunque autem est aliqua virtus specialiter circa aliquod maximum, oportet esse aliam virtutem circa ea quæ mediocriter se habent, eo quod oportet quantum ad omnia, vitam hominis secundum virtutes esse regulatam; sicut suprà † dictum est (qu. 134. art. 3. ad 1.) quod magnificentia est circa magnos sumptus pecuniarum; præterquam est necessaria liberalitas quæ sit circa mediocres sumptus. Unde necessarium est quod sit quædam virtus moderativa in aliis mediocribus, in quibus non est ita difficile moderari. Et hæc virtus vocatur *modestia*, & adjungitur temperantiæ tanquam principali.

* q. 141. art. 4. & 157. a. 3. † q. 134. a. 3. ad. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd nomen commune quandoque appropriatur his quæ sunt infima, sicut nomen commune Angelorum appropriatur infimo ordini Angelorum. Ita etiam & modus, qui communiter observatur in qualibet virtute appropriatur specialiter virtuti, quæ in minimis modum ponit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd aliqua indigent temperatione propter suam vehementiam; sicut forte vinum temperatur: Sed moderatio requiritur in omnibus: Et ideo temperantia magis se habet ad passiones vehementes; modestia verò ad mediocres.

AD TERTIUM dicendum, quòd modestia accipitur ibi modo communiter sumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

ARTICULUS II.

*Utrum modestia sit solùm circa exteriores actiones.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd modestia sit solùm circa exteriores actiones. Interiores enim motus passionum aliis noti esse non possunt. Sed Apostolus ad Philip. 4. mandat, ut *modestia nostra nota sit omnibus hominibus*: Ergo modestia est solum circa exteriores actiones.

1 f. 7. 163 art. 2. Et 3. d. 33. d. 3. ad 2. q. 1. ad 3.

¶ 2. Præterea, Virtutes quæ sunt circa passiones distinguuntur à virtute justitiæ, quæ est circa operationes. Sed modestia videtur esse una virtus. Si ergo est circa operationes exteriores; non erit circa aliquas interiores passiones.

¶ 3. Præterea, Nulla virtus una & eadem est circa ea quæ pertinent ad appetitum, quòd est proprium virtutum moralium, & circa ea quæ pertinent ad cognitionem, quæ est propria virtutum intellectualium: neque etiam circa ea quæ pertinent ad irascibilem & concupiscibilem. Si ergo modestia est una virtus, non potest esse circa omnia prædicta.

SED CONTRA, In omnibus prædictis oportet observare modum à quo *modestia* dicitur: Ergo circa omnia prædicta est modestia.

CONCLUSIO.

*Modestia, non modo circa exteriores, sed etiam circa interiores hominum actiones versatur, ut earum moderatrix.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1.) * modestia

* Art. præc.

destia differt à temperantia, in hoc quod temperantia est moderativa eorum quæ difficillimum est refrænare: modestia autem est moderativa eorum quæ in hoc mediocriter se habent. Diversimodè autem aliqui de modestia videntur esse locuti. Ubicunque enim consideraverunt aliquam specialem rationem boni vel difficultatis in moderando, illud subtraxerunt modestiæ, relinquentes modestiam circa minora. Manifestum est autem omnibus, quod refrænatio delectationum tactus specialem quandam difficultatem habet. Unde omnes temperantiam à modestia distinxerunt. Sed præter hoc Tullius * consideravit quoddam speciale bonum esse in moderatione pœnarum: Et ideo etiam clementiam subtraxit modestiæ, ponens modestiam circa communia quæ relinquuntur moderanda, quæ quidem videntur esse quatuor: quorum unum est motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur *humilitas*: secundum autem, est desiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem, & hoc moderatur *studiositas*, quæ opponitur curiositati: tertium autem, quod pertinet ad corporales motus & actiones, ut scilicet decenter & honestè fiant, tam in his quæ serio, quam in his quæ ludo aguntur: quartum autem est, quòd pertinet ad exteriorem apparatum, putà in vestibus & in aliis hujusmodi. Sed circa quædam eorum alij posuerunt quasdam speciales virtutes, sicut Andronicus *mansuetudinem, simplicitatem, humilitatem*, & alias hujusmodi de quibus suprà dictum est † (qu. 143.) Arist.* etiam circa delectationem ludorum posuit *eutrapeliam* (ut dictum est 1. 2. qu. 60. art. 5.) quæ omnia continentur sub modestia, & secundum quod à Tullio accipitur. Et hoc modo modestia se habet non solum circa exteriores actiones, sed etiam circa interiores.

* l. 2. de invent. in fol. 3. ant. fin. l.

† q. 143.
* Arist. 2. Eth. c. 8 tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus loquitur de modestia prout est circa exteriora. Et tamen etiam interiorum moderatio manifestari potest per quædam exteriora signa.

Ad secundum dicendum, quòd sub modestia continentur diversæ virtutes, quæ à diversis assignantur: Unde nihil prohibet modestiam esse circa ea quæ requirunt diversas virtutes. Et tamen non est tanta diversitas inter partes modestiæ ad invicem, quanta est justitiæ, quæ est circa operationes, ad temperantiam, quæ est circa passiones; quia in actionibus & passionibus in quibus non est aliqua excellens difficultas ex parte materiæ, sed solum ex parte moderationis, non attenditur virtus nisi una, scilicet secundum rationem moderationis. Et per hoc patet etiam responsio Ad tertium.

## QUÆSTIO CLXI.

*De speciebus modestiæ, & primò de humilitate, in sex articulos divisa.*

Postea considerandum est de speciebus modestiæ. Et primò, de humilitate & superbia, quæ ei opponitur. Secundò, de studiositate & curiositate ipsi opposita. Tertiò, de modestia, secundum quod est in verbis vel in factis. Quartò, de modestia, secundum quod est circa exteriorem cultum.

¶ Circa humilitatem quæruntur sex.
¶ Primò, utrum humilitas sit virtus.
¶ Secundò, utrum consistat in appetitu vel in judicio rationis.
¶ Tertiò, utrum aliquis per humilitatem se debeat omnibus subjicere.
¶ Quartò, utrum sit pars modestiæ vel temperantiæ.
¶ Quintò, de comparatione ejus ad alias virtutes.
¶ Sextò, de gradibus humilitatis.

## QUÆSTIONIS CLXI, De Humilitate, In sex partes, seu articulos divisæ,

### Axioma.

1 *Humilitas, est [1] virtus excellens illa quidem, non tamen*
5 *virtutum [5] excellentissima, temperantia, vel modestiæ ut*
4 *principali virtuti [4] annexa, ad cujus officium pertinet*
2 *vagos [2] appetendi vis motus refrænare atque moderari.*
3 *Item efficere ut homo in se defectus proprios, & in proximo gratias divinitus acceptas intuens, sese illi ex ea*
6 *parte postponat. Ad [6] humilitatem etiam isti duodecim effectus seu gradus rectè à Beato Benedicto referuntur: Primus ut homo defixis in terram oculis animi demissionem præ se ferat. Secundus, ut pauca verba, eaque cum ratione & sine clamore loquatur. Tertius, ut non facilè in risum prorumpat. Quartus, ut homo sit taciturnus, & non facilè nisi interrogatus loquatur. Quintus, ut si sit monachus, studiosè servet quæ habet communis monasterij regula. Sextus, ut in se considerans proprios defectus, & similes defectus in aliis non cernens, sese credat & profiteatur ex ista parte omnibus aliis esse viliorem. Septimus, ut in se quod ex se habet considerando, se omni honore indignum, & ad omnem honorificam functionem inutilem apertè fateatur. Octavus, ut sua peccata ingenuè confiteatur. Nonus, ut obediente animo in asperis & duris patientiam amplectatur. Decimus, ut cum demissione animi sese suo superiori subjiciat eique obtemperet. Undecimus, ut voluntati propria inservire vel obsequi non quærat. Duodecimus, ut Deum timeat, ejusque præcepti perpetuo, quantum per humanam imbecillitatem licet ante oculos mentis, observantiæ habeat.*

### Articulus Primus.

*Utrum humilitas sit virtus.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod humilitas non sit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali pœnalis, secundum illud Psalm. 104. *Humiliaverunt in compedibus pedes ejus.* Ergo humilitas non est virtus.

Supr. q. 160. a. 2. corp. & inf. præsenti q. a. 2. & 4. tor. 2.

¶ 2. Præterea, Virtus & vitium opponuntur; sed humilitas quandoque sonat in vitium. Dicitur enim Eccles. 19. *Est qui nequiter se humiliat*: Ergo humilitas non est virtus.

¶ 3. Præterea, Nulla virtus opponitur alij virtuti: Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quæ tendit in magna. Humilitas autem ipsa refugit: Ergo videtur quod humilitas non sit virtus.

¶ 4. Præterea, *Virtus est dispositio perfecti*, ut dicitur in 7. * Physic. (text. 17. & 18.) Sed humilitas videtur esse imperfectorum. Unde & Deo non convenit humiliari, quia nulli subjici potest: Ergo videtur quòd humilitas non sit virtus.

* lib. 7. text. 17. & 18. tom. 2.

¶ 5. Præterea, Omnis virtus moralis est circa actiones & passiones, ut dicitur in 2.* Eth. (cap. 5. sive 6.) Sed humilitas non connumeratur à Philosopho inter virtutes, quæ sunt circa passiones: nec etiam continetur sub justitia, quæ est circa actiones: Ergo videtur quod non sit virtus.

* l. 2. c. 3. tom. 5.

Sed contra est, quod Origenes * dicit, exponens illud Lucæ 1. *Respexit humilitatem ancillæ suæ* (homil. 8. super Lucam) *Propriè in scripturis una de virtutibus humilitas prædicatur. Ait quippe Salvator: Discite à me quia mitis sum & humilis corde.*

* Hom. 8 in Luc. à med. illius. 3.

### Conclusio.

*Humilitas est virtus, qua animus firmatur, ne inordinatè tollatur.*

Respondeo dicendū, quod sicut suprà dictū est [q. 23. a. 2.]* cū de passionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, scilicet ipsam rationem boni; & habet aliquid retrahens, scilicet ipsam difficultatem adipiscendi: secundum quorum primum insurgit motus spei; & secundum aliud, motus desperationis. Dictum est autem suprà (1. 2. quæst. 61. art. 4.) † quod circa motus appetitivos qui se habent per modum impulsionis; oportet esse virtutem moralem moderantem & refrænantem. Circa illos autem qui se habent per modum retractionis & resilitionis ex parte appetitus, oportet esse virtutem moralem firmantem & impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui necessaria est duplex virtus. Una quidem, quæ temperet & refrænet animum, ne immoderatè tendat in excelsa: & hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia verò quæ firmet animum contra desperationem, & impellat ipsum ad prosecutionem magnorum, secundum rationem rectam & hæc est magnanimitas. Et sic patet quod humilitas est quædam virtus.

* 1. 2. q. 23. a. 2.
† 1. 2. q. 61. a. 4.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Isidor.* dicit in lib. Etymol. (vel orig. lib. 10.) *humilis dicitur quasi humi acclivus*, id est, *imis inhærens*. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo, ex principio extrinseco, putà cùm aliquis ab alio modo dejicitur: Et sic humilitas est pœna. Alio modo, à principio intrinseco. Et hoc potest fieri quandoque quidem, benè putà cùm aliquis considerans suum defectum, tenet se in infimis secundum suum modum: sicut Abraham dixit ad Dominum Genes. 18. *Loquar ad Dominum meum cùm sim pulvis & cinis.* Et hoc modo humilitas ponitur virtus. Quandoque autem potest fieri malè, putà cùm homo *honorem suum non intelligens, comparat se jumentis insipientibus & similis fit illis* (Psalm. 48.)

* l. 10. ad 9. tanti initium offi. humilis, in princ.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est (ad 1.) † humilitas secundum quod est virtus, in sui ratione importat quandam laudabilem dejectationem in ima. Hoc autem quandoque fit solum secundum signa exteriora secundum fictionem. Unde hæc est falsa humilitas, de qua August. dicit in quadam epistola, quod est magna superbia: quia scilicet videtur tendere ad excellentiam gloriæ. Quandoque autem fit secundum interiorem motum animæ: Et secundum hoc humilitas quæ propriè ponitur virtus non consistit in exterioribus, sed principaliter in interiori electione mentis: ut patet per Phil. in lib. 2. † Ethic. (cap. 4. vel 5.)

† in sol. ad 1 arg. præced.
† l. 2. c. 5. à med. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quòd humilitas reprimit appetitum, ne tendat in magna præter rationem rectam; Magnanimitas autem animum ad magna impellit secundum rationem rectam: Unde patet quòd magnanimitas non opponitur humilitati, sed conveniunt in hoc quod utraque est secundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quòd *perfectum* dicitur aliquid dupliciter. Uno modo simpliciter: in quo scilicet nullus defectus invenitur, nec secundum suam naturam, nec per respectum ad aliquid aliud: & sic solus Deus est perfectus: cui secundum naturam divinam non competit humilitas, sed solum secundum naturam assumptam. Alio modo potest dici aliquid *perfectum* secundum quid, putà secundum suam naturam, aut statum, aut tempus. Et hoc modo homo virtuosus est perfectus: cujus tamen perfectio, in comparatione ad Deum deficiens invenitur, secundum illud Isaiæ 40. *Omnes gentes quasi non sint; sic sunt coram*

*coram eo.* Et sic cuilibet homini potest convenire humilitas.

AD QUINTUM dicendum, quod Philosophus intendebat agere de virtutibus, secundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua subjectio unius hominis ad alterum secundum legis ordinem determinatur: & ideo continetur sub justitia legali. Humilitas autem secundum quod est specialis virtus, præcipuè respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam alius humiliando se subjicit.

## ARTICULUS II.

### *Utrum humilitas consistat circa appetitum.*

*Inf. a. 6. &c. & q. 162. art. 3. ad 2.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd humilitas non consistat circa appetitum, sed magis circa judicium rationis. Humilitas enim superbiæ opponitur: Sed superbia maximè consistit in his quæ pertinent ad cognitionem. Dicit enim Greg. 34. Moral. [cap. 17. vel 18.] * quod *superbia cordis cum exterius usque ad corpus extenditur, prius per oculos judicatur.* Vnde & in Psalm. 130. dicitur: *Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei.* Oculi autem maximè deserviunt cognitioni. Ergo videtur quod humilitas maximè sit circa cognitionem, per quam de se aliquis æstimat parva.

** lib. 34. Moral. c. 18. in pr.*

¶ 2. Præterea, Aug. dicit in libro * de Virg. [cap. 1.] quod *humilitas penè tota disciplina Christiana est.* Nihil ergo quod in disciplina Christiana continetur, repugnat humilitati. Sed in disciplina Christiana admonemur ad appetendum meliora, secundum illud 1. ad Corinth. 12. *Æmulamini charismata meliora.* Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, sed magis æstimationem.

** lib. 31. in med. tom. 9.*

¶ 3. Præterea, Ad eandem virtutem pertinet refrænare superfluum motum, & firmare animum contra superfluam retractionem; sicut eadem fortitudo est quæ refrænat audaciam, & quæ firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quæ accidunt in prosecutione magnorum. Si ergo humilitas refrænaret appetitum magnorum, sequeretur quod humilitas non esset virtus distincta à magnanimitate: quod patet esse falsum. Non ergo humilitas consistit circa appetitum magnorum, sed magis circa æstimationem.

¶ 4. Præterea, Andron. ponit humilitatem circa exteriorem cultum. Dicit enim quod *humilitas est habitus non superabundans sumptibus & præparationibus.* Ergo non est circa motum appetitus.

SED CONTRA est, quod Aug. dicit in lib. de * Pœnitentia, quod *humilis est qui eligit abjici in domo Domini, magis quam habitare in tabernaculis peccatorum:* Sed electio pertinet ad appetitum: Ergo humilitas consistit circa appetitum magis quam circa æstimationem.

** in l. de pænit. medicin. cap. 1. parum à me. tom. 9.*

CONCLUSIO.

*Humilitas propriè est directiva & moderativa motus appetitus.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1.) * ad humilitatem propriè pertinet ut aliquis reprimat seipsum, ne feratur in ea quæ sunt suprà se: Ad hoc autem necessarium est, ut aliquis cognoscat id in quo deficit à proportione ejus quod suam virtutem excedit. Et ideo cognitio proprij defectus pertinet ad humilitatem, sicut regula quædam directiva appetitus: sed in ipso appetitu consistit humilitas essentialiter. Et ideo dicendum est, quòd humilitas propriè est directiva & moderativa motus appetitus.

** à præc.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd extollentia oculorum est quoddam signum superbiæ, inquantum excludit reverentiam & timorem. Consueverunt enim timentes & verecundati, maximè oculos deprimere, quasi non audentes se aliis comparare. Non autem ex hoc sequitur quod humilitas essentialiter circa cognitionem consistat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd tendere in aliqua majora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur: Sed quod aliquis ex confidentia divini auxilij in majora tendat, hoc non est contra humilitatem, præsertim cum ex hoc aliquis magis apud Deum exaltetur, quod ei se magis per humilitatem subjicit. Vnde August. dicit in libro de pœnitentia. * *Aliud est levare se ad Deum, aliud est levare se contra Deum. Qui ante illum se projicit, ab illo erigitur: Qui adversus illum se erigit, ab illo projicitur.*

** In l. de pænit. medicin. cap. 1. parum à med. tom. 9.*

AD TERTIUM dicendum, quòd in fortitudine invenitur eadem ratio refrænandi audaciam, & firmandi animum contra timorem. Vtriusque enim ratio est ex hoc quod homo bonum rationis debet periculis mortis præferre, sed in refrænando præsumptionem spei, quod pertinet ad humilitatem; & in firmando animum contra desperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, est alia & alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra desperationem, est adeptio proprij boni; ne scilicet desperando homo se indignum reddat bono quod sibi competebat: Sed in reprimendo præsumptionem spei, ratio præcipua sumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus sibi attribuat quam sibi competat secundum gradum quem est à Deo sortitus. Vnde humilitas præcipuè videtur importare subjectionem hominis ad Deum. Et propter hoc August. in lib. * de Serm. Dom. in monte (lib. 1. cap. 9.) humilitatem quam intelligit per paupertatem spiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde est quod fortitudo aliter se habet ad audaciam, quam humilitas ad spem. Nam fortitudo plus utitur audacia, quam eam reprimat: unde superabundantia est ei similior quam defectus. Humiliatus autem plus reprimit spem & fiduciam de seipso, quam utatur: unde magis opponitur ei abundantia, quam defectus.

** l. 1. c. 9. * ante me. tom. 4.*

AD QUARTUM dicendum, quòd superabundantia in exterioribus sumptibus & præparationibus, solet ad quandam jactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur: Et quantum ad hoc secundario consistit in exterioribus, prout sunt signa interioris appetitivi motus.

## ARTICULUS III.

### *Utrum homo debeat se omnibus per humilitatem subjicere.*

*Inf. ar. 3. ad 1. Et Philip. 2. 2. co. 2. * q. præc. art. 3.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd homo non debeat se omnibus per humilitatem subjicere, quia sicut dictum est [art. 2. ad 3.] * humilitas præcipuè consistit in subjectione hominis ad Deum: Sed id quod debetur Deo non est homini exhibendum, ut patet in omnibus actibus latriæ: Ergo homo per humilitatem non debet se homini subjicere.

¶ 2. Præterea, Aug. dicit in lib. † de natura & gratia [cap. 34.] *Humilitas collocanda est in parte veritatis, non in parte falsitatis:* Sed aliqui sunt in supremo statu, qui si se inferioribus subjecerent, absque falsitate hoc fieri non posset: Ergo homo non debet se omnibus per humilitatem subjicere.

*† cap. 39. tom. 7.*

¶ 3. Præterea, *Nullus debet facere id quod vergat in detrimentum salutis alterius:* Sed si quis per humilitatem se alteri subjiciat; quandoque hoc vergere in detrimentum illius cui se subjicit, qui ex hoc superbiret, vel eum contemneret. Vnde Aug. * dicit in regula: *Ne dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas:* Ergo homo per humilitatem non debet omnibus se subjicere.

** In 3 regula incipit: Ante omnia fr. ac. et 2 tom. 1.*

SED CONTRA est, quod dicitur Phil. 2. *In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes.*

CONCLUSIO.

*Debet omnis homo defectum aliquem in se agnoscens, se alteri per humilitatem subjicere, non tamen cuivis homini promiscuè, sed illi demum in quo talem defectum non esse putat.*

RESPONDEO dicendum, quod in homine duo possunt considerari, scilicet id quod est Dei, & id quod est hominis. Hominis autem est, quidquid pertinet ad defectum: Sed Dei est quidquid pertinet ad salutem & perfectionem; secundum illud Oseæ 13. *Perditio tua ex te Israël, ex me tantum auxilium tuum.* Humilitas autem, sicut dictum est (art. 1. ad 1. & art. 2. ad 3.) * propriè respicit reverentiam, qua homo Deo subjicitur: & ideo quilibet homo secundum id quod suum est, debet se cuilibet proximo subjicere, quantum ad id quod est Dei in ipso. Non autem hoc requirit humilitas, ut aliquis id quod est Dei in seipso, subjiciat ei quod apparet esse Dei in altero; Nam illi qui dona Dei participant, cognoscunt ea se habere; secundum illud 1. ad Cor. 2. *Vt sciamus quæ à Deo donata sunt nobis.* Et ideo absque præjudicio humilitatis possunt dona quæ ipsi acceperunt præferre donis Dei, quæ aliis apparent collata. Sicut Apost. ad Ephes. 3. dicit. *Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum, sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus.* Similiter etiam non hoc requirit humilitas ut aliquis id quod est suum in seipso, subjiciat ei quod est hominis in proximo. Alioquin oporteret ut quilibet reputaret se magis peccatorem quolibet alio: cum tamen Apostolus absque præjudicio humilitatis dicat, Gal. 2. *Nos natura Iudæi, & non ex gentibus, peccatores.* Potest tamen aliquis reputare, aliquid boni esse in proximo quod ipse non habet, vel aliquid mali in se esse; quod in alio non est, ex quo se potest ei subjicere per humilitatem.

** a. 1. ad 5. arg. & a. 2. ad 3.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd non debemus solum Deum revereri in seipso, sed etiam id quod est ejus debemus revereri in quolibet; Non tamen eo modo reverentiæ quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos subjicere omnibus proximis propter Deum, secundum illud 1. Petri 2. *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum.* Latriam tamen soli Deo debemus exhibere.

AD SECUNDUM dicendum, quòd si nos præferamus id quod est Dei in proximo, ei, quod est proprium in nobis, non possumus incurrere falsitatem. Vnde super illud Philipp. 2. *Superiores sibi invicem arbitrantes:* dicit Gloss. * *Non hoc ita debemus æstimare, ut nos æstimare fingamus: sed verè æstimemus posse esse aliquid occultum in alio, quo nobis superior sit, etiam si bonum nostrum, quo illi videmur superiores esse non sit occultum.*

** Est August. in l. 83. qu. q. 71. à me. tom. 4.*

AD TERTIUM dicendum, quòd humilitas, sicut & cæteræ virtutes: præcipuè interius in anima consistit. Et ideo potest homo secundum interiorem actum animæ, alteri se subjicere, sine hoc quod occasionem det alicujus quod pertineat ad detrimentum suæ salutis. Et hoc est quod August. dicit in regula. * *Timore coram Deo, prælatus substratus sit pedibus vestris.* Sed in exterioribus humilitatis actibus, sicut & in actibus cæterarum virtutum, est debita moderatio adhibenda, ne possint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet faciat, & alij ex hoc occasionem sumant peccati; non imputatur humiliter agenti; quia ille non scandalizat, quamvis alter scandalizetur.

** In 3. regula non longè à fin. to. 1.*

## ARTICULUS IV.

### *Utrum humilitas sit pars modestiæ, vel temperantiæ.*

*Supr. qu. 160. a. 2. cor. & 2. 2. d. 33. q. 3. a. 2. qu. 3. cor. * Art. præc.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd humilitas non sit pars modestiæ vel temperantiæ. Humilitas enim præcipuè respicit reverentiam, qua quis subjicitur Deo, ut dictum est (a. 3.) * Sed ad virtutem Theologicam pertinet quod habeat Deum pro objecto;

objecto : Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica quam pars temperantiæ seu modestiæ.

¶ 2. Præterea, Temperantia est in concupiscibili; humilitas autem videtur esse in irascibili, sicut & superbia quæ ei opponitur; cujus objectum est arduum : Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

¶ 3. Præterea, Humilitas & magnanimitas circa eadem sunt, ut ex supradictis † patet [ art. 1. ad 3. ] Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiæ, sed magis fortitudinis, ut suprà habitum est [qu. 129. art. 5.] * Ergo videtur quod humilitas non sit pars temperantiæ vel modestiæ.

† Art. 1. hujus q. ad 3. * qu. 129 ar. 5. † Hom. 8. in Luc. à me. t. 3.

Sed contra est, quòd Origenes dicit super Lucam : † *Si vis nomen hujus audire virtutis, quomodo etiam à Philosophis appelletur, ausculta eandem esse humilitatem, quam respicit Deus, quæ ab aliis metriotis dicitur*, id est *mensuratio vel moderatio* : quæ manifestè pertinet ad modestiam, vel temperantiam. Ergo humilitas est pars modestiæ, vel temperantiæ.

Conclusio.

*Humilitas est pars temperantiæ, sicut modestia sub qua continetur.*

* q. 129. art. 5.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, * in assignando partes virtutibus præcipuè attenditur similitudo quantum ac modum virtutis. Modus autem temperantiæ ex quo maximè habet laudem est refrænatio vel repressio impetus alicujus passionis. Et ideo omnes virtutes, refrænantes, sive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiæ. Sicut autem mansuetudo reprimit motum iræ; ita etiam humilitas reprimit motum spei, qui est motus spiritus in magna tendentis. Et ideo sicut mansuetudo ponitur pars temperantiæ, ita etiam & humilitas. Unde & Phil. in 4. Eth. * *eum qui tendit in parva, secundum suum modum dicit non esse magnanimum, sed temperatum*, quem nos humilem dicere possumus. Et inter alias partes temperantiæ, ratione superius dicta, * (q. 160. a. 1.) continetur sub modestia; prout Tull. † de ea loquitur inquantum scilicet humilitas nihil est aliud, quam quædam moderatio spiritus. Unde 1. Pet. 5. dicitur, *in incorruptibilitate quieti ac modesti spiritus.*

* l. 4. c. 3. non remotè à pr. tom. 5. † Tull. in lib. 2. de invent. in f. 8 l. ante fi.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtutes theologicæ quæ sunt circa ultimum finem, qui est primum principium in appetibilibus, sunt causæ omnium aliarum virtutum : Unde ex hoc quod humilitas causatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas sit pars modestiæ vel temperantiæ.

Ad secundum dicendum, quòd partes principalibus virtutibus assignantur, non secundum convenientiam in subjecto, vel in materia, sed secundum convenientiam in modo formali, ut dictum est [ quæst. 137. art. 2. ad 1. & quæst. 157. art. 3. ad 2. ] * Et ideo licet humilitas sit in irascibili sicut in subjecto, ponitur tamen pars modestiæ & temperantiæ propter modum.

* q. 48. & 157. a. 3. ad 2. & q. 137. a. 2. ad 1.

Ad tertium dicendum, quòd licet magnanimitas & humilitas in materia conveniant, differunt tamen in modo, ratione cujus, magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiæ.

## Articulus V.

*Utrum humilitas sit potissima virtutum.*

4. d. 33. q. 1. a. 3. a. 5. * Hom. 5. de incomprehensibili Dei natura circ. me. tom. 5 † l. 5. c. 1. à med. tom. 5. * In ser. 10. paulò à pr. tom. 10. * Cap. 65. non procul à fin. tom. 1.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd humilitas sit potissima virtutum. Dicit enim Chrysostomus exponens illud quod dicitur * Lucæ 18. de Pharisæo & Publicano, quod *si mista delictis humilitas tam facilè currit ut justitiam superbia conjunctam transeat; si justitia conjunxerit eam, quo non ibit? Assistet ipsi tribunali divino in medio Angelorum.* Et sic patet quod humilitas præfertur justitiæ. Sed justitia est *præclarissima omnium virtutum, & includit in se omnes virtutes*, ut patet per Philosophum quinto † Ethicorum. Ergo humilitas est maxima virtutum.

¶ 2. Præterea, Augustinus dicit in libro de * Verb. Domini [ Serm. 10. ] *Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis, de fundamento prius cogita humilitatis.* Ex quo videtur quod humilitas sit fundamentum omnium virtutum : Ergo videtur esse potior aliis virtutibus.

¶ 3. Præterea, Majori virtuti majus debetur præmium. Sed humilitati maximum debetur præmium, quia *qui se humiliat exaltabitur* ut dicitur Luc. 14. Ergo humilitas est maxima virtutum.

¶ 4. Præterea, Sicut Aug. dicit in lib. de vera religione [cap. 16.] *Tota vita Christi in terris per hominem quem suscipere dignatus est, disciplina morum fuit* : quia tamen præcipuè humilitatem suam imitandam proposuit, dicens Matth. 11. *Discite à me, quia mitis sum & humilis corde.* Et Greg. † dicit in Pastoral. quod *argumentum redemptionis nostræ inventa est humilitas Dei.* Ergo humilitas videtur esse maxima virtutum.

† p. 3. c. 18. non procul à princ.

Sed contra est, quod charitas præfertur omnibus virtutibus secundum illud Coloss. 3. *Super omnia charitatem habete.* Non ergo humilitas est maxima virtutum.

Conclusio.

*Post virtutes Theologicas, & intellectuales, & post justitiam legalem, humilitas est virtutum excellentissima & potissima.*

Respondeo dicendum, quòd bonum humanæ virtutis in ordine rationis consistit : qui quidem principaliter attenditur respectu finis : Unde virtutes Theologicæ quæ habent ultimum finem pro objecto, sunt potissimæ. Secundariò autem attenditur prout secundum rationem finis ordinantur ea quæ sunt ad finem. Et hæc quidem ordinatio essentialiter consistit in ipsa ratione ordinante; participativè autem in ipso appetitu per rationem ordinato. Quam quidem ordinationem universaliter facit justitia, præsertim legalis : Ordinationi autem facit hominem bene subjectum humilitas in universali, quantum ad omnia; quælibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam specialem. Et ideo post virtutes Theologicas & virtutes intellectuales, quæ respiciunt ipsam rationem, & post justitiam, præsertim legalem; potior est cæteris humilitas.

Ad primum ergo dicendum, quòd humilitas justitiæ non præfertur, sed justitiæ cui superbia conjungitur, quæ jam desinit esse virtus; sicut è contrariò peccatum per humilitatem remittitur: Nam de Publicano dicitur Luc. 18. quod *merito humilitatis descendit justificatus in domum suam.* Unde Chrys. * dicit [ ubi sup. ] *Geminas bigas mihi accommodes : alteram quidem superbiæ & justitiæ; alteram verò peccati & humilitatis, & videbis peccatum prævertens justitiam non propriis, sed humilitatis vincere viribus. Aliud verò par videbis devictum non fragilitate justitiæ, sed mole & tumore superbiæ.*

* Hom. 5. De incomprehensibili Dei natura, à med. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quòd sicut ordinata virtutum congregatio per quandam similitudinem ædificio comparatur : ita etiam illud quod est primum in acquisitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in ædificio jacitur. Virtutes autem verè infunduntur à Deo : Unde primum in acquisitione virtutum potest accipi dupliciter. Uno modò, per modum removentis prohibens: Et sic humilitas primum locum tenet. Inquantum scilicet expellit superbiam cui Deus resistit : & præbet hominem subditum & patulum ad suscipiendum influxum divinæ gratiæ, inquantum evacuat inflationem superbiæ. Unde dicitur Iacob. 4. quod *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Et secundum hoc humilitas dicitur spiritualis ædificij fundamentum. Alio modo est aliquid primum in virtutibus directè, per quod scilicet jam ad Deum acceditur. Primus autem accessus ad Deum est per fidem, secundum illud Hebræorum 11. *Accedentem ad Deum oportet credere.* Et secundum hoc fides ponitur fundamentum, nobiliori modo quam humilitas.

Ad tertium dicendum, quod contemnenti terrena, promittuntur cœlestia; sicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur cœlestes thesauri; secundum illud Matth. 6. *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra, sed thesaurizate vobis thesauros in cælo.* Et similiter contemnentibus mundi gaudia, promittuntur consolationes cœlestes : secundum illud Matth. 5. *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Et eodem modo humilitati promittitur spiritualis exaltatio : non quia sola ipsa mereatur, sed quia ejus est proprium contemnere sublimitatem terrenam. Unde Augustin. * dicit in lib. de Pœnitentia [ sive in lib. 52. homiliarum homil. ult. ubi sup. ] *Ne putes eum qui se humiliat semper jacere, cum dictum sit*, exaltabitur : *& ne opineris ejus exaltationem in oculis hominum per sublimitates fieri corporales.*

* in l. de pœnit. medic. c. 2. post mi. to. 9.

Ad quartum dicendum, quòd ideo Christus præcipuè nobis humilitatem commendavit; quia per hoc maximè removetur impedimentum humanæ salutis quæ consistit in hoc, quod homo ad cœlestia & spiritualia tendat, à quibus homo impeditur, dum in terrenis magnificari studet. Et ideo Dominus ut impedimentum salutis auferret, exteriorem celsitudinem contemnendam monstravit per humilitatis exempla. Et sic humilitas est quasi quædam dispositio ad liberum accessum hominis in spiritualia & divina bona. Sicut ergo perfectio est potior dispositione, ita etiam charitas, & aliæ virtutes, quibus homo directè movetur in Deum, sunt potiores humilitate.

## Articulus VI.

*Utrum convenienter distinguantur, secundum beatum Benedictum duodecim gradus humilitatis, scilicet corde & opere semper humilitatem ostendere, defixis in terram aspectibus, &c.*

Inf. q. 16. ar. 4. ad 4. Et Matth. 3. lo. 2. * Cap. 7.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter distinguantur duodecim gradus humilitatis : qui in regula * beati Benedicti ponuntur. Quorum primus est *corde & corpore semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus.* Secundus, *ut pauca verba & rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce.* Tertius, *ut non sit facilis aut promptus in risum.* Quartus, *taciturnitas usque ad interrogationem.* Quintus, *tenere quod habet communis regula monasterij.* Sextus, *credere & pronunciare se omnibus viliorem.* Septimus, *ad omnia indignum & inutilem se confiteri & credere.* Octavus, *confessio peccatorum.* Nonus, *per obedientiam in duris & asperis patientiam amplecti.* Decimus, *ut cum obedientia se subdat majori.* Undecimus, *ut voluntatem propriam non delectetur implere.* Duodecimus, *ut Deum timeat, & memor sit omnium quæ præcepit.* Enumerantur enim hic quædam, quæ ad alias virtutes pertinent, sicut *obedientia & patientia* : enumerantur etiam aliqua quæ ad falsam opinionem pertinere videntur, quæ nulli virtuti potest competere, scilicet quod *aliquis pronunciet se omnibus viliorem*, & quod *ad omnia indignum & inutilem se confiteatur & credat.* Ergo inconvenienter illa ponuntur inter gradus humilitatis.

¶ 2. Præterea, Humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, sicut & cæteræ virtutes : inconvenienter ergo præmittuntur in præmissis gradibus illa quæ pertinent ad exteriores actus, his quæ pertinent ad interiores.

¶ 3. Præterea,

¶ 3. Præterea, Anselmus in libro * de similitudinibus ponit septem humilitatis gradus. Quorum primus est *contemptibilem se esse cognoscere*: secundus, *de hoc dolere*: tertius, *hoc confiteri*: quartus, *hoc persuadere*: *ut scilicet hoc velit credi*: quintus, *ut patienter sustineat hoc dici*: sextus, *ut patiatur contemptibiliter se tractari*: septimus, *ut hoc amet*. Ergo videntur præmissi gradus esse superflui.

¶ 4. Præterea, Matth. 3. dicit Gloss. * *Perfecta humilitas tres habet gradus. Primus est, subdere se majori, & se non præferre æquali, qui est sufficiens. Secundus est subdere se æquali, nec præferre se minori: & hic dicitur abundans. Tertius est, subesse minori, in quo est omnis justitia*. Ergo præmissi gradus videntur esse superflui.

¶ 5. Præterea, Aug. dicit in lib. de virginit. (cap. 31.) † *Mensura humilitatis cuique ex mensura ipsius magnitudinis data est: cui est periculosa superbia, quæ amplius amplioribus insidiatur*: Sed mensura magnitudinis humanæ non potest sub certo numero graduum determinari: Ergo videtur quod non possint determinari gradus humilitatis assignari.

CONCLUSIO.

*Varij & multiplices sunt humilitatis gradus: quibus continetur virtutis ejus perfectio, cujusmodi gradus à B. Benedicto, rectè 12. enumerantur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex † suprà dictis patet (art. 2.) humilitas essentialiter in appetitu consistit, secundum quod aliquis refrænat impetum animi sui ne inordinatè tendat in magna: sed regulam habet in cognitione, ut scilicet aliquis non se existimet suprà id esse quod est & intrinsecè principium & radix est reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem dispositione humilitatis, procedunt quædam exteriora signa in verbis & factis & gestibus, quibus id quod interius latet manifestatur, sicut & in cæteris virtutibus accidit. Nam *ex visu cognoscitur vir, & ab occursu faciei sensatus*: ut dicitur Eccles. 19. Et ideo in prædictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, scilicet duodecimus gradus, qui est, *ut homo Deum timeat, & memor sit omnium quæ præcepit*. Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne scilicet in propriam excellentiam inordinatè tendat: quod quidem fit tripliciter. Uno modo, *ut homo non sequatur propriam voluntatem* quod pertinet ad undecimum gradum. Alio modo, *ut regulet eam secundum superioris arbitrium* quod pertinet ad gradum decimum. Tertiò modo, *ut ab hoc non desistat propter dura & aspera quæ occurrunt*: & hoc pertinet ad nonum. Ponuntur etiam quædam pertinentia ad existimationem hominis recognoscentis suum defectum; & hoc tripliciter. Uno quidem modo, per hoc quod *proprios defectus recognoscat & confiteatur*: quod pertinet ad octavum gradum. Secundò, *ut ex consideratione sui defectus aliquis insufficientem se existimet ad majora*: quod pertinet ad septimum. Tertiò, *ut quantum ad hoc alios sibi præferat*: quod pertinet ad sextum. Ponuntur etiam quædam quæ pertinent ad exteriora signa, quorum unum est in factis, *ut scilicet homo non recedat in suis operibus à via communi* quod pertinet ad quintum. Alia duo sunt in verbis, scilicet *ut homo non præripiat tempus loquendi*; quod pertinet ad quartum, *nec excedat modum in loquendo*; quod pertinet ad secundum. Alia vero consistunt in exterioribus gestibus, putà *in reprimendo extollentiam oculorum*: quod pertinet ad primum; *& in cohibendo exterius risum & alia inepta lætitiæ signa*; quod pertinet ad tertium.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd aliquis absque falsitate potest se credere & pronuntiare omnibus viliorem, secundum defectus occultos quos in se recognoscit, & dona Dei, quæ in aliis latent. Unde Aug. dicit in lib. de * virgin. (cap. 52.) *Existimate aliquos in occulto superiores quibus estis in manifesto meliores*. Similiter etiam absque falsitate potest aliquis confiteri & credere ad omnia se inutilem esse & indignum per proprias vires, ut sufficientiam suam totam in Deum referat; secundum illud 2. ad Cor. 3. *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est*. Non est autem inconveniens quod ea quæ ad alias virtutes pertinent, humilitati ascribantur; quia sicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

AD SECUNDUM dicendum, quòd homo ad humilitatem pervenit per duo. Primo quidem & principaliter, per gratiæ donum. Et quantum ad hoc, interiora præcedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium, per quod homo prius exteriora cohibet, & postmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem. Et secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.

AD TERTIUM dicendum, quòd omnes gradus quos Anselmus ponit, reducuntur ad opinionem & manifestationem & voluntatem propriæ abjectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprij defectus. Sed quia vituperabile esset si quis proprium defectum amaret, hoc per secundum gradum excluditur. Sed ad manifestationem sui defectus pertinent tertius & quartus gradus, *ut scilicet aliquis non solum simpliciter suum defectum enuntiet sed etiam persuadeat*. Alij autem tres gradus pertinent ad appetitum qui excellentiam exteriorem non quærit: Sed exteriorem abjectionem vel æquanimiter patitur, sive in verbis sive in factis; quia sicut Gregor. * dicit in Registro: *Non grande est iis nos esse humiles à quibus honoramur, quia & hoc seculares quilibet faciunt: sed illis maximè humiles esse debemus, à quibus aliqua patimur*: Et hoc pertinet ad quintum & sextum gradum. Vel etiam desideranter exteriorem abjectionem amplectitur, quod pertinet ad septimum gradum. Et sic omnes isti gradus continentur sub sexto & septimo * superius enumeratis.

AD QUARTUM dicendum, quòd illi tres gradus accipiuntur non ex parte ipsius rei, id est, secundum naturam humilitatis: sed per comparationem ad gradus hominum, qui sunt vel majores, vel minores, vel æquales.

AD QUINTUM dicendum, quod etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis, non secundum ipsam naturam rei, secundum quam assignantur præmissi gradus: sed secundum diversas hominum conditiones.

## QUÆSTIO CLXII.

*De superbia, in octo articulos divisa.*

POstea considerandum est de superbia. Et primò de superbia in communi. Secundò, de peccato primi hominis, quod ponitur esse superbia.

¶ Circa primum quæruntur octo.

¶ Primò, utrum superbia sit peccatum.

¶ Secundò, utrum sit vitium speciale.

¶ Tertiò, in quo sit sicut in subjecto.

¶ Quartò, de speciebus ejus.

¶ Quintò, utrum sit peccatum mortale.

¶ Sextò, utrum sit gravissimum omnium peccatorum.

¶ Septimò, de ordine ejus ad alia peccata.

¶ Octavò, utrum debeat poni vitium capitale.

### QUÆSTIONIS CLXII, De Superbia, In octo Quæstiunculas divisæ,

AXIOMA.

*Superbia, in qua inest inordinatus propriæ excellentiæ*
1. 2 *apppetitus, ¹ vitium est ² speciale, ⁸ capitale: ex suo*
8. 5 *genere ⁵ lethalem secum trahens culpam, initium &*
7 *primum ⁷ principium omnium peccatorum, & ex par-*
6 *te ⁶ aversionis omnium vitiorum gravissimum, principa-*
3 *tumque, vel potius regnum inter illa obtinens: cujus ³ sub-*
*jectum est, voluntas quatenus irascibilis rationem ha-*
4 *bet. ⁴ Species vero sunt quatuor, ad quarum primam pertinent illi qui suum bonum à seipsis habere se existimant: Ad secundam, illi qui quod desuper sibi datum est, suis meritis se accepisse putant: Ad tertiam illi qui se jactant ea bona habere, quæ non habent: Ad quartam vero & ultimam superbiæ speciem, pertinent illi, qui despectis cæteris, id boni quod habent, singulariter haberi videri volunt.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum Superbia sit peccatum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod superbia non sit peccatum. Nullum enim peccatum est repromissum à Deo. Promittit enim Deus quod ipse facturus est: non est autem actor peccati. Sed superbia connumeratur inter promissiones divinas. Dicitur enim Isa. 60. *Ponam te in superbiam seculorum, gaudium in generationem & generationem*. Ergo superbia non est peccatum.

¶ 2. Præterea, Appetere divinam similitudinem non est peccatum. Hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, & in hoc optimum ejus consistit: & præcipuè hoc convenit rationali creaturæ, quæ facta est ad imaginem & similitudinem Dei. Sed sicut dicitur in lib. * Sententiarum Prosperi (Sent. 292.) *Superbia est amor propriæ excellentiæ; per quam homo Deo assimilatur, qui est excellentissimus*. Unde dicit Aug. in 2. Confessionum (cap. 6.) † *Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus*. Ergo superbia non est peccatum.

¶ 3. Præterea, Peccatum non solum contrariatur virtuti, sed etiam opposito vitio, ut patet per Philosoph. in 2. * Ethicor. (cap. 8. vel 18.) Sed nullum vitium invenitur oppositum esse superbiæ: Ergo superbia non est peccatum.

SED CONTRA est, quod dicitur Tob. 4. *Superbiam nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas*.

CONCLUSIO.

*Superbia qua homo contra rectam rationem cupit supergredi modulum suæ conditionis, proculdubio vitium atque peccatum est.*

RESPONDEO dicendum, quòd *superbia* nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit supra id quod est. Unde dicit Isidor. in lib. † Etymol. (vel orig. lib. 10. cap. 18.) *Superbus dictus est, quia supervult videri quam est*. Qui enim vult supergredi quod est, superbus est. Habet autem hoc ratio recta, ut voluntas uniuscujusque feratur in id quod est proportionatum sibi, & ideo manifestum est quod superbia importat aliquid quod adversatur rationi rectæ. Hoc autem facit rationem peccati; quia secundum Dionys. 4. cap. de divin. nom. *Malum animæ est præter rationem esse*. Unde manifestum est quod superbia est peccatum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *superbia* dupliciter accipi potest. Uno modo, ex eo quod supergreditur regulam rationis. Et sic dicimus eam esse peccatum. Alio modo potest *superbia* nominari simpliciter à superexcessu: Et secundum hoc omne super

Marginal notes: * Anselm. in lib. de simil. c. 100. * Glo. ord. super illud, Sic enim decet nos implere omnem justitiam. * Cap. 31. ante med. tom. 6. † Art. 2. huius q. † Cap. 52. parum à med. t. 6. * lib. 2. c. 24. circa medi. 9. * In argum. * 1. 2. q. 84. art. 2. Et de mal. q. 8. a. 2. ad 6. Et Psal. 4. lec. 3. * c. 292. habetur inter opera August. in fi c. 1. * demedicis l. 11. sup. Gen. c. 14. à med. tom. 3. † Aug. l. 2. conf. c. 6. * l. 2. Ethic. c. 8. vel 5. † L. 10. c. 18. orine initium est Sapient. circ. med. † c. 4 p. 4. non multum procul ante fin.

superexcedens potest nominari *superbia*. Et ita repromittitur à Deo superbia quasi quidam superexcessus bonorum. Unde & Gloss. Hieronym. * dicit ibidem (in Isai. 61.) quod *est superbia bona & mala*. Vel *superbia in vitio cui Deus resistit, & superbia quæ accipitur pro gloria quam confert*. Quamvis etiam dici possit quod *superbia* ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum de quibus possunt homines superbire.

*In sententia habetur in commentario ad c. 16. Isa. parum a med. 5.

AD SECUNDUM dicendum, quòd eorum quæ naturaliter homo appetit, ratio est ordinatrix. & ita si aliquis à regula rationis recedit vel in plus vel in minus, erit talis appetitus vitiosus. sicut patet de appetitu cibi qui naturaliter desideratur. Superbia autem appetit excellentiam in excessu ad rationem rectam. Unde Aug. * dicit in 14. de Civit. Dei (cap. 13.) quod *superbia est perversæ celsitudinis appetitus*. Et inde est etiam quod sicut † Aug. dicit in 19. de Civit. Dei (cap. 12.) *superbia perversè imitatur Deum. Odit namque cum sociis æqualitatem sub illo, sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo.*

* l. 14. c. 13. circa princ. tom. 5. † l. 19. c. 12. à med. illius t. 5.

AD TERTIUM dicendum, quòd superbia directè opponitur virtuti humilitatis, quæ quodammodo circa eadem cum magnanimitate existit, ut suprà dictum est (qu. 161. art. 1. ad 3.) * Unde & vitium quod opponitur superbiæ in defectum vergens, propinquum est vitio pusillanimitatis, quæ opponitur magnanimitati secundum defectum: Nam sicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna, contra desperationem, ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum contra præsumptionem. Pusillanimitas autem si importet defectum à prosecutione magnorum, propriè opponitur magnanimitati per modum defectus: Si autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quam hominem deceant, opponitur humilitati secundum defectum. Utrumque enim ex animi parvitate procedit: Sicut & è contrario superbia potest secundum superexcessum & magnanimitati & humilitati opponi secundum rationes diversas: humilitati quidem, secundum quod subjectionem aspernatur: magnanimitati autem secundum quod inordinate ad magna se extendit. Sed quia superbia superioritatem quandam importat, directius opponitur humilitati: sicut & pusillanimitas quæ importat parvitatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

* q. præc. a. 1. ad 3.

## ARTICULUS II.

*Utrum superbia sit speciale peccatum.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod superbia non sit speciale peccatum. Dicit enim Aug. * in lib. de Natura & gratia (cap. 29.) quod *sine superbiæ appellatione nullum peccatum invenies*. Et Prosper dicit in lib. † de vita contemplativa (lib. 3. cap. 2.) quod *nullum peccatum sine superbia potest, vel potuit esse, aut poterit*: Ergo superbia est generale peccatum.

Infr. a. 8. cor. & 1. 2. q. 84. a. 2. & 2. d. 5. a. 2. ar. 3. cor. & 2. d. 42. q. 2. ar. 1. ad 2. & mal. q. 8. art. 2. * Aug in l. de natura & gr. cap. 26. parum à princ. to. 7. † l. 3. c. 2. parum à princip.

¶ 2. Præterea, Iob. 33. super illud *ut avertat hominem ab iniquitate*: dicit Gloss. (ex Greg. l. 23. Moral. c. 23. vel 22.) * quod *contra conditorem superbire, est ejus præcepta peccando transcendere*. Sed secundum † Ambr. (lib. de paradiso cap. 8.) *Omne peccatum est transgressio legis divinæ & cælestium inobedientia mandatorum*: Ergo omne peccatum est superbia.

* Gl. ord. † in l. de parad. c. 8. parum ante med. tom. 4.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum speciale alicui speciali virtuti opponitur. Sed superbia opponitur omnibus virtutibus. Dicit enim Greg. 34. * Moral. (cap. 18.) *superbia nequaquam est unius virtutis extinctione contenta: contra cuncta animæ membra se erigit: & quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit*. Et Isid. * dicit in lib. de summo bono (sive Sentent. lib. 2. cap. 38.) quod est *ruina omnium virtutum*. Ergo superbia non est speciale peccatum.

* l. 34. c. 18. parum remotè à princip. † in l. 2 de summo bono. c. 38. à me.

¶ 4. Præterea, Omne peccatum speciale habet specialem materiam, sed superbia habet generalem materiam. Dicit enim Gregor. 34. * Moral. [cap. 18. vel 19.] quod *alter intumescit auro, alter eloquio, alter infimis & terrenis rebus, alter summis cælestibusque virtutibus*. Ergo superbia non est speciale peccatum, sed generale.

* l. 34. c. 17. in pr. † cap. 29. circ. me. tom. 7. * Al. distinctum.

SED CONTRA est, quòd Aug. dicit in lib. † de natura & gratia [cap. 29.] *Quærat diligenter & inveniet secundum legem Dei superbiam esse peccatum multum discretum* * *ab aliis vitiis*. Genus autem non distinguitur à suis speciebus. Ergo superbia non est generale peccatum, sed speciale.

## CONCLUSIO.

*Superbia quatenus est inordinatus propriæ excellentiæ appetitus speciale peccatum est: ut verò ex ea secundum rationem finis alia vitia oriuntur, peccatum generale est.*

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum *superbiæ* dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum propriam speciem quam habet ex ratione proprii objecti. Et hoc modo superbia est speciale peccatum, quia habet speciale objectum. Est enim inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum † est [cap. 1.] Alio modo potest considerari secundum redundantiam quandam in alia peccata. Et secundum hoc habet quandam generalitatem, inquantum scilicet ex superbia oriri possunt omnia peccata, duplici ratione. Uno modo, per se, inquantum scilicet alia peccata ordinantur ad finem superbiæ qui est propria excellentia: ad quam potest ordinari omne id quod quis inordinate appetit. Alio modo indirectè, & quasi per accidens, scilicet removendo prohibens; inquantum scilicet homo per superbiam contemnit divinam legem per quam prohibetur à peccando; secundum illud Ierem. 2. *Confregisti jugum, rupisti vincula: dixisti: Non serviam.*

† Art. præced.

Sciendum tamen quod ad hanc generalitatem superbiæ pertinet quod omnia vitia interdum ex superbia oriri possunt: non autem ad eam pertinet quod omnia vitia semper ex superbia oriantur. Quamvis enim omnia præcepta legis possit quis transgredi qualicunque peccato ex contemptu, qui pertinet ad superbiam, non tamen semper ex contemptu aliquis præcepta divina transgreditur; sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde est quod sicut Aug. dicit in lib. † de natura & gratia (cap. 9.) *multa perperam fiunt quæ non fiunt superbè*.

† c. 29. ii med. t. 7. * Citat. in arg. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd * Aug. illa verba inducit in lib. de natura & gratia (ut sup.) non ex sua persona, sed ex persona alterius contra quem disputat: Unde & postmodum improbat ea ostendens quod non semper ex superbia peccatur. Potest tamen dici quod auctoritates illæ intelliguntur quantum ad exteriorem effectum superbiæ, qui est transgredi præcepta (quod invenitur in quolibet peccato) non autem quantum ad interiorem actum superbiæ; qui est contemptus præcepti. Non enim semper peccatum fit ex contemptu, sed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum est. *

* In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quandoque aliquis committit aliquod peccatum secundum effectum, sed non secundum affectum. Sicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium secundum effectum, sed non secundum affectum: quia hoc non intendebat. Et secundum hoc, *transgredi præceptum Dei*, dicitur esse *contra Deum superbire*, secundum effectum quidem semper; non autem semper secundum affectum.

AD TERTIUM dicendum, quòd peccatum aliquod potest corrumpere virtutem dupliciter. Uno modo per directam contrarietatem ad virtutem: Et hoc modo superbia non corrumpit quamlibet virtutem, sed solum humilitatem, sicut & quodlibet aliud speciale peccatum corrumpit specialem virtutem sibi oppositam contrarium agendo. Alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem, abutendo ipsa virtute. Et sic superbia corrumpit quamlibet virtutem inquantum scilicet ex ipsis virtutibus sumit occasionem superbiendi, sicut ex quibuslibet aliis rebus ad excellentiam pertinentibus. Unde non sequitur quod sit generale peccatum.

AD QUARTUM dicendum, quod superbia attendit specialem rationem objecti, quæ tamen inveniri potest in diversis materiis: Est enim inordinatus amor propriæ excellentiæ. Excellentia autem in diversis rebus potest inveniri.

## ARTICULUS III.

*Utrum superbia sit in irascibili sicut in subjecto.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd superbia non sit in irascibili sicut in subjecto. Dicit enim Gregor. 23. Moral. * *Obstaculum veritatis tumor mentis est, quia dum inflat, obnubilat*: Sed cognitio veritatis non pertinet ad irascibilem, sed ad vim rationalem. Ergo superbia non est in irascibili.

Mal. q. 8. a. 3. ad 10. * l. 23. c. 16. circa

¶ 2. Præterea, Greg. dicit 24. † Moral. quod *superbi non eorum vitam considerant, quibus se humiliando postponant, sed quibus superbiendo se præferant*. Et sic videtur quod superbia ex indebita consideratione procedat. Sed consideratio non pertinet ad irascibilem, sed potius est in rationali. Ergo superbia non est in irascibili, sed in rationali.

† l. 24. c. 12. parum à princ.

¶ 3. Præterea, Superbia non solum quærit excellentiam in rebus sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus, & intelligibilibus. Ipsa autem principaliter consistit in contemptu Dei: secundum illud Eccles. 10. *Initium superbiæ hominis apostatare à Deo*: Sed irascibilis cùm sit pars appetitus sensitivi, non potest se extendere in Deum & in intelligibilia: Ergo superbia non potest esse in irascibili.

¶ 4. Præterea, Ut dicitur in lib. * sententiarum Prosperi. *Superbia est amor propriæ excellentiæ*: Sed amor non est in irascibili, sed in concupiscibili: Ergo superbia non est in irascibili.

* Titulus hujus l. est, Sententiæ ex Aug. de corpore. 292. to. 3.

SED CONTRA est, quod † Greg. in 2. Moral. ponit contra superbiam *donum timoris*. Timor autem pertinet ad irascibilem: Ergo superbia est in irascibili.

† lib. 2. c. 26. circa med.

## CONCLUSIO.

*Proprium superbiæ subjectum est vis animæ irascibilis, ac voluntas.*

RESPONDEO dicendum, quòd subjectum cujuslibet virtutis vel vitii oportet inquirere ex proprio objecto: Non enim potest esse aliud objectum habitus vel actus, nisi quod est objectum potentiæ quæ utrique subjicitur; Proprium autem objectum superbiæ est *arduum*. Est enim appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum est (art. 1. & 2.) * Unde oportet quod superbia aliquo modo ad vim irascibilem pertineat. Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo, propriè: & sic est pars appetitus sensitivi; sicut & ira propriè sumpta, est quædam passio appetitus sensitivi. Alio modo potest accipi irascibilis largius, scilicet ut pertineat etiam ad appetitum intellectivum; cui etiam quandoque attribuitur ira, prout scilicet attribuimus iram Deo & Angelis, non quidem secundum passionem, sed secundum judicium justitiæ judicantis. Et tamen irascibilis sic communiter dicta non est potentia distincta à concupiscibili, ut patet ex his quæ in primo * dicta sunt (qu. 59. art. 4. & qu. 82. art. 5.) Si ergo arduum quod est objectum superbiæ, esset solum aliquid sensibile, in quod posset tendere appetitus sensitivus, oporteret quod superbia esset in irascibili quæ est pars appetitus sensitivi: sed quia arduum, quod respicit superbia, communiter invenitur & in sensibilibus & in spiritualibus rebus, necesse est dicere quod subjectum superbiæ sit irascibilis non solum propriè sumpta, prout est

* Art. 1. & 2. hujus q.

* q. 59. ar. 4. & q. 82. ad 1. & 5.

est pars appetitus sensitivi, sed etiam communius accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde & in dæmonibus superbia ponitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd cognitio veritatis est duplex: una purè speculativa, & hanc superbia indirectè impedit, subtrahendo causam. Superbus enim neque Deo intellectum suum subjicit ut ab eo veritatis cognitionem percipiat: Secundum illud Matth. 11. *Abscondisti hæc à sapientibus & prudentibus*, id est, à superbis, qui sibi sapientes & prudentes videntur, *& revelasti ea parvulis*, id est, humilibus: Neque etiam ab hominibus addiscere dignatur: cum tamen dicatur Eccles. 6. *Si inclinaveris aurem tuam*, scilicet humiliter audiendo, *excipies doctrinam*. Alia autem est cognitio veritatis, scilicet affectiva. Et talem cognitionem veritatis directè impedit superbia; quia superbi dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis fastidiunt; ut Gregor. dicit 23.* Moral. (c. 16. vel 10. ut sup.) quod *superbi etsi secreta quædam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non possunt; & si noverunt quomodo sunt, ignorant quomodo sapiunt*. Unde & Proverb. 11. dicitur: *Ubi humilitas, ibi sapientia*.

* lib. 23. c. 6. in fine.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut suprà dictum est †, humilitas attendit ad regulam rationis rectæ, secundum quam aliquis veram existimationem de se habet. Hanc autem regulam rectæ rationis non attendit superbia: Sed de se majora existimat quàm sint, quod contingit ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ: quia quod aliquis vehementer desiderat, facilè credit; & ex hoc etiam ejus appetitus in altiora fertur quàm sibi conveniant. Et ideo quæcunque conferunt ad hoc quod aliquis æstimet se suprà id quod est, inducunt hominem ad superbiam: quorum unum est quod aliquis consideret defectus aliorum, sicut è contra Gregor. * ibidem dicit, quod *sancti viri virtutum consideratione vicissim sibi alios præferunt*. Ex hoc ergo non habetur quod superbia sit in rationali, sed quod aliqua causa ejus in ratione existat.

† q. præc. art. 2.

* Ejusd. lib. 24. in princ. c. 14.

AD TERTIUM dicendum, quod superbia non est solum in irascibili, secundum quod est pars appetitus sensitivi, sed prout communius irascibilis accipitur, ut dictum est †

† In corp. art.

AD QUARTUM dicendum, quod sicut Aug. dicit * 14 de Civitate Dei (c. 7. act. deinceps) *amor præcedit omnes alias animæ affectiones, & est causa earum*: Et ideo potest poni pro qualibet aliarum affectionum. Et secundum hoc superbia dicitur esse *amor propriæ excellentiæ*, inquantum ex amore causatur inordinata præsumptio alios superandi: quod propriè pertinet ad superbiam.

* l. 14. c. 7. à med. & l. & 9. tom. 5.

ARTICULUS IV.

*Utrum convenienter à Gregorio assignentur quatuor superbiæ species, scilicet æstimare bonum à seipso habere: sibi datum desuper, credere pro suis accepisse meritis: jactare se habere quod non habet, & despectis cæteris singulariter videri appetere habere quod habet.*

2441. 9. 1 ar. 4. & mal. q. 8. art. 4. & 1. Cor. 4. lect. 2. col. 1. Et 1. Eth. 3. co. 1. fin.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur quatuor superbiæ species, quas Gregorius assignat 23. * Moral. dicens (c. 4. vel 7.) *Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur: cùm bonum aut à semetipsis habere se æstimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant: aut certè cùm jactant se habere quod non habent: aut despectis cæteris singulariter videri appetunt habere quod habent*: Superbia enim est vitium distinctum ab infidelitate, sicut etiam humilitas est virtus distincta à fide: Sed quod aliquis æstimet bonum se non habere à Deo, vel quod bonum gratiæ habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet: Ergo non debent poni species superbiæ.

* lib. 23. Mor. c. 7. in pr.

¶ 2. Præterea, Idem non debet poni species diversorum generum: Sed jactantia ponitur species mendacii, ut sup. à habitum est (q. 110. act. 2.) † Ergo non debet poni species superbiæ.

† q. 110. art. 2.

¶ 3. Præterea, Quædam alia videntur ad superbiam pertinere quæ hic non connumerantur. Dicit enim Hieron. quod *nihil est tam superbum quàm ingratum videri*. Et August. dicit 14. * de Civitate Dei (c. 14.) quod *excusare se de peccato commisso, ad superbiam pertinet*: præsumptio etiam qua quis tendit ad assequendum aliquid quod suprà se est, maximè ad superbiam pertinere videtur. Non ergo sufficienter prædicta divisio comprehendit superbiæ species.

* lib. 14. c. 14. t. 5.

¶ 4. Præterea, Inveniuntur aliæ divisiones superbiæ. Dividit enim † Anselmus exaltationem superbiæ, dicens quod *quædam est in voluntate, quædam in sermone, quædam in operatione*. Bernardus * etiam ponit duodecim gradus superbiæ, qui sunt *curiositas, mentis levitas, inepta lætitia, jactantia, singularitas, arrogantia: præsumptio, defensio peccatorum, simulata confessio, rebellio, libertas, peccandi consuetudo*, quæ non videntur comprehendi sub speciebus à Gregor. assignatis. † Ergo videtur quod inconvenienter assignentur.

† In lib. de simili-tudin. c. 24. * In tr. de 12 grad. humilitatis, in medio & deinceps.

† lib. 23. c. 27.

IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Gregorii. * (ut sup.)

* lib. 23. Mor. 7. in princ.

CONCLUSIO.

*Æstimare bonum à seipso habere; desuper sibi datum pro suis suscepisse meritis credere; gloriari se habere quod non habet; & cæteris despectis appetere videri singulariter habere quod habet, quatuor sunt superbiæ species.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est, * superbia importat immoderatum excellentiæ appetitum; qui scilicet non est secundum rationem rectam. Est autem considerandum quod quælibet excellentia consequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem potest tripliciter considerari. Uno modo, *secundum se*. Manifestum est enim quod quanto majus est bonum quod quis habet, tanto per hoc excellentiam majorem consequitur. Et ideo cum aliquis attribuit sibi majus bonum quàm habeat, consequens est quod ejus appetitus tendit in excellentiam propriam ultra modum sibi convenientem. Et sic est tertia species superbiæ, cùm scilicet *aliquis jactat se habere quod non habet*. Alio modo, *ex parte causæ*, prout scilicet excellentius est quod aliquod bonum insit alicui à seipso, quam quod insit ei ab alio. Et ideo cùm aliquis æstimat bonum quod habet ab alio ac si haberet à seipso, fertur per consequens appetitus ejus in propriam excellentiam suprà suum modum. Est autem dupliciter aliquis causa sui boni. Uno modo, efficienter: Alio modo, meritoriè. Et secundum hoc sumuntur duæ primæ superbiæ species, scilicet *cum quis à semetipso habere æstimat quod à Deo habet, vel cum propriis meritis sibi datum desuper credit*. Tertio modo, *ex parte modi habendi*, prout excellentior aliquis redditur ex hoc quod bonum aliquod excellentius cæteris possidet. Unde ex hoc etiam fertur inordinatè appetitus illius in propriam excellentiam. Et secundum hoc sumitur quarta superbiæ, species quæ est *cùm aliquis despectis cæteris singulariter vult videri*.

* Art. 2. & 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd vera æstimatio potest corrumpi dupliciter. Uno modo, in universali. Et sic in his quæ ad fidem pertinent, corrumpitur vera æstimatio per infidelitatem. Alio modo, in aliquo particulari eligibili: Et hoc non facit infidelitatem, sicut ille qui fornicatur, æstimat pro tempore illo bonum esse sibi fornicari: Nec tamen est infidelis, sicut esset si in universali diceret fornicationem esse bonum: Et ita est in proposito. Nam dicere in universali aliquod bonum esse quod non est à Deo; vel gratiam hominibus pro meritis dari; pertinet ad infidelitatem. Sed quod aliquis ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ, ita de bonis suis gloriatur ac si ea à se haberet, vel ex meritis propriis, pertinet ad superbiam, & non ad infidelitatem, propriè loquendo.

AD SECUNDUM dicendum, quòd jactantia ponitur species mendacii quantum ad exteriorem actum quo quis falsò sibi attribuit quod non habet: Sed quantum ad interiorem cordis arrogantiam ponitur à Greg. * species superbiæ.

* loco citato in arg. 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd ingratus est qui sibi attribuit quod ab alio habet: Unde duæ primæ superbiæ species ad ingratitudinem pertinent. Quòd autem aliquis se excuset de peccato quod habet; pertinet ad tertiam speciem; quia per hoc aliquis attribuit sibi bonum innocentiæ quod non habet. Quod autem aliquis præsumptuosè tendat in id quod suprà ipsum est, præcipuè videtur ad quartam speciem pertinere, secundum quam aliquis vult aliis præferri.

AD QUARTUM dicendum, quòd illa tria quæ ponit Anselmus, accipiuntur secundum progressum peccati cujuslibet, quod primò corde concipitur; secundò, ore profertur; tertiò, opere perficitur. Illa autem duodecim quæ ponit Bernardus, sumuntur per oppositum ad duodecim gradus humilitatis, de quibus suprà habitum † est (q. 161. art. 6.) Nam primus gradus humilitatis est *corde & corpore semper humilitatem ostendere defixis in terram aspectibus*, cui opponitur *curiositas*, per quam aliquis curiosè ubique & inordinatè circumspicit. Secundus gradus humilitatis est *ut pauca vel rationabilia loquatur aliquis, non clamosa voce*, contra quem opponitur *levitas mentis*, per quam scilicet homo superbè se habet in verbo. Tertius gradus humilitatis est, *ut non sit facilis & promptus in risu*; cui opponitur *inepta lætitia*. Quartus gradus humilitatis est *taciturnitas usque ad interrogationem*, cui opponitur jactantia. Quintus gradus humilitatis est, *tenere quod communis regula monasterii habet*; cui opponitur singularitas, per quam scilicet aliquis sanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis est *credere & pronuntiare se omnibus viliorem*; cui opponitur *arrogantia*, per quam scilicet homo se aliis præfert. Septimus gradus humilitatis est *ad omnia inutilem & indignum se confiteri & credere*; cui opponitur *præsumptio*, per quam scilicet aliquis reputat se sufficientem ad majora. Octavus gradus humilitatis est *confessio peccatorum*; cui opponitur *defensio eorumdem*. Nonus gradus humilitatis est *in duris & asperis patientiam amplecti*; cui opponitur *simulata confessio*, per quam scilicet aliquis non vult subire pœnam pro peccatis, quæ simulatè confitetur. Decimus gradus humilitatis est *obedientia*; cui opponitur *rebellio*. Undecimus gradus humilitatis est, *ut homo non delectetur facere propriam voluntatem*; cui opponitur *libertas*; per quam scilicet homo delectatur liberè facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis est *timor Dei*; cui opponitur *peccandi consuetudo*, quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non solum superbiæ species, sed etiam quædam antecedentia & consequentia, sicut etiam de humilitate dictum † est (ubi sup.)

† q. præ. art. 6.

† Ibid.

ARTICULUS V.

*Utrum superbia sit peccatum mortale.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd superbia non sit peccatum mortale; quia super illud Psalm. 7. *Domine* 4. d. 31. q. 1. ar. 2. q. 2. ad 8

[* ps. 4. gloss. hoc loco & Psal. 7. tom. 8.] Deus meus si feci istud: dicit Gloss. * scilicet *universale peccatum, quod est superbia*: Si igitur superbia esset peccatum mortale, omne peccatum esset mortale.

¶ 2. Præterea, Omne peccatum contrariatur charitati: Sed superbia non videtur contrariari charitati, neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi; quia excellentia quam quis inordinatè per superbiam appetit, non semper contrariatur honori Dei, aut utilitati proximi. Ergo superbia non est peccatum mortale.

¶ 3. Præterea, Omne peccatum mortale contrariatur virtuti: Sed superbia non contrariatur virtuti, sed potiùs ex ea oritur; quia ut Greg. dicit 34 † Moral. (c. 18. sive 19.) *aliquando homo ex summis cœlestibusque virtutibus intumescit*. Ergo superbia non est peccatum mortale.

[† lib. 34. cap. 18. princip. Et c. 19.]

Sed contra est, quod Greg. in eod. lib. (c. 18. sive 23.) * dicit, quod *evidentissimum reproborum signum est superbia: at contra, humilitas, electorum*: Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo superbia non est peccatum veniale, sed mortale.

[* lib. 34. Moral. c. 12 in princip. & c. 23.]

CONCLUSIO.

*Superbia est ex suo genere peccatum mortale, quo quis Deo rebellis fit, nisi adsit imperfectio actus.*

Respondeo dicendum, quòd superbia humilitati † opponitur. Humilitas autem propriè respicit subjectionem hominis ad Deum, ut suprà dictum † est (q. 161. art. 1. ad 5.) Vnde econtrariò superbia propriè respicit defectum hujus subjectionis, secundum scilicet quod aliquis se extollit suprà id quod est sibi præfixum secundum divinam regulam vel mensuram, contra id quod Apostolus dicit 2. ad Corinthios 10. *Nos autem non in immensum gloriabimur, sed secundum mensuram qua mensus est nobis Deus*. Et ideo dicitur Eccles. 10. quòd *initium superbiæ hominis est apostatare à Deo*, quia scilicet in hoc radix superbiæ consideratur, quod homo aliqualiter non subjicitur Deo & regulæ ipsius. Manifestum est autem, quod hoc ipsum quod est non subjici Deo, habet rationem peccati mortalis. Hoc enim est averti à Deo; unde consequens est quòd superbia secundum genus suum sit peccatum mortale: Sicut tamen in aliis quæ ex suo genere sunt peccata mortalia; puta, in fornicatione, & adulterio, sunt aliqui motus qui sunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia scilicet præveniunt rationis judicium, & sunt præter ejus consensum; ita etiam & circa superbiam accidit, quod aliqui motus superbiæ sunt peccata venialia, dum eis ratio non consentit.

[† q. præc. a. 1. ad 5.]

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est † (art. 2.) superbia non est universale peccatum per suam essentiam, sed per quandam redundantiam; inquantum scilicet ex superbia omnia peccata oriri possunt. Vnde non sequitur quod omnia peccata sint mortalia; sed solum quando oriuntur ex superbia completa, quam diximus esse peccatum mortale.

[† Art. 2. hujus q.]

Ad secundum dicendum, quod superbia semper quidem contrariatur dilectioni divinæ, inquantum scilicet superbus non se subjicit divinæ regulæ prout debet. Et quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, inquantum scilicet aliquis inordinatè se præfert proximo, aut ab ejus subjectione se subtrahit; in quo etiam derogatur divinæ regulæ, ex qua sunt hominum ordines instituti, prout scilicet unus eorum sub alio esse debet.

Ad tertium dicendum, quod superbia non oritur ex virtutibus sicut ex causa per se, sed sicut ex causa per accidens, inquantum scilicet aliquis ex virtutibus occasionem superbiæ sumit. Nihil autem prohibet quin unum contrariorum sit alterius causa per accidens, ut dicitur in 8. † Physicorum (text. 8.) Vnde etiam de ipsa humilitate aliqui superbiunt.

[† lib. 8. text. 8. tom. 2.]

ARTICULUS VI.

*Utrum superbia sit gravissimum peccatorum.*

[Inf. à ar. 7. ad 4. Et Ps. 18. fin. Et 2. Cor 11. lect. 3. cap. 1. † In 3. regula: & incipit. Ante omnia fratres, 1 q. & epi. 109. inter præ. & med. tom. 2. † lib. 8. c. 10. circa princ. * q. præc. art. 5.]

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit gravissimum peccatorum: Quanto enim aliquod peccatum difficilius cavetur, tantò videtur esse levius: Sed superbia difficillimè cavetur, quia sicut Aug. dicit in regula † *Cætera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant; superbia verò bonis operibus insidiatur, ut pereant*. Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

¶ 2. Præterea, *Majus malum majori bono opponitur*, ut Philosoph. dicit in 8. Eth. † sed humilitas cui opponitur superbia non est maxima virtutum, ut suprà habitum est (q. 161. art. 6.) * Ergo & vitia quæ opponuntur majoribus virtutibus; puta infidelitas, desperatio, odium Dei, homicidium, & alia hujusmodi, sunt graviora peccata quam superbia.

¶ 3. Præterea, Majus malum non punitur per minus malum: Sed interdum superbia punitur per alia peccata, ut patet ad Roman. 1. ubi dicitur quod Philosophi per elationem cordis *traditi sunt in reprobum sensum, ut faciant quæ non conveniunt*. Ergo superbia non est gravissimum peccatorum.

Sed contra est, quod super illud Psalm. 118. *Superbi iniquè agebant usquequaque*, dicit Gloss. *Maximum peccatum in homine, est superbia*.

CONCLUSIO.

*Cùm per superbiam homines maximè à Deo avertantur, ea secundum suum genus, seu ex parte aversionis, est maximum peccatorum.*

Respondeo dicendum, quòd in peccato duo attenduntur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato, & aversio à bono incommutabili, quæ est formalis & completiva ratio peccati. Ex parte autem conversionis non habet superbia quod sit maximum peccatorum: quia celsitudo, quam superbus inordinatè appetit, secundum suam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis. Sed ex parte aversionis superbia habet maximam gravitatem; quia in aliis peccatis homo à Deo avertitur, vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, sive propter desiderium cujuscunque alterius boni. Sed superbia habet aversionem à Deo ex hoc ipso quod non vult Deo & ejus regulæ subjici. Vnde Boët. dicit, quod *cum omnia vitia fugiant à Deo, sola superbia se Deo opponit*. Propter quod etiam specialiter dicitur Iacob. 4 quod *Deus superbis resistit*. Et ideo averti à Deo & ejus præceptis, quod est quasi consequens in aliis peccatis, per se ad superbiam pertinet, cujus actus est Dei contemptus, & quia id quod est per se semper, potius est eo quod est per aliud; consequens est quod superbia sit gravissimum peccatorum secundum suum genus; quia excedit in aversione quæ formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquod peccatum difficile cavetur dupliciter. Vno modo, propter vehementiam impugnationis; sicut ira vehementer impugnat propter suum impetum. Et adhuc, difficilius est resistere concupiscentiæ propter ejus connaturalitatem, ut dicitur in 2. * Ethicorum (cap. 2. vel 3.) Et talis difficultas vitandi peccatum, gravitatem peccati diminuit; quia *quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto graviùs peccat*, ut Augustin. dicit. Alio modo difficile est vitare aliquod peccatum propter ejus latentiam. Et hoc modo superbiam difficile est vitare, quia etiam ex ipsis bonis occasionem sumit, ut dictum est. * Et ideo signanter August. † dicit; quòd *bonis operibus insidiatur*. Et in Psalm 141. dicitur, *In via hac qua ambulabam absconderunt superbi laqueum mihi*. Et ideo motus superbiæ occultè subrepens, non habet maximam gravitatem antequam per judicium rationis deprehendatur. Sed postquam deprehensus fuerit per rationem, tunc facilè evitatur, tum ex consideratione propriæ infirmitatis; secundum illud Eccles. 10. *Quid superbis terra & cinis?* Tum etiam ex consideratione magnitudinis divinæ; secundum illud Iob 15. *Quid tumet contra Deum spiritus tuus?* Tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus homo superbit: secundum illud Isaiæ 40. *Omnis caro fœnum, & omnis gloria ejus quasi flos agri*: Et infrà 64. *Quasi pannus menstruatæ universæ justitiæ nostræ*.

[* lib. 2. c. 3. non procul à fin. t. 5.]

[* Ar. præ. ad 3. † Indicantur Epist. 56. post med. & 58. circa prin. sed expressè habetur Epi. 106. non longè ante med. tom. 2.]

Ad secundum dicendum, quòd oppositio vitii ad virtutem attenditur secundum objectum, quod consideratur ex parte conversionis. Et secundum hoc superbia non habet quod sit maximum peccatorum, sicut nec humilitas quod sit maxima virtutum: Sed ex parte aversionis est maximum, utpotè aliis peccatis magnitudinem præstans. Nam per hoc ipsum infidelitatis peccatum gravius redditur, si ex superbiæ contemptu procedat, quam si ex ignorantia vel infirmitate proveniat. Et idem dicendum est de desperatione, & aliis hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod sicut in syllogismis ducentibus ad impossibile, quandoque aliquis convincitur per hoc quod ducitur ad inconveniens magis manifestum; ita etiam ad convincendum superbiam hominum, Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia; quæ etsi sint minora, tamen manifestiorem turpitudinem continent. Vnde & Isidor. dicit in lib. * de Summo bono (sive sentent. lib. 2. cap. 58.) *Omni vitio deterior est superbia, seu propter hoc quod à summis personis & primis assumitur; seu quod de opere justitiæ & virtutis exoritur, minùsque culpa ejus sentitur: Luxuria verò carnis ideo notabilis omnibus est, quoniam statim per se turpis est, & tamen, dispensante Deo, superbiâ minor est. Sed qui detinetur superbiâ, & non sentit, labitur in carnis luxuriam; ut per hanc humiliatus, à confusione exurgat*: Ex quo etiam patet gravitas ipsius superbiæ. Sicut enim medicus sapiens in remedium majoris morbi patitur infirmum in leviorem morbum incidere; ita etiam peccatum superbiæ gravius esse ostenditur ex hoc ipso quod pro ejus remedio Deus permittit homines ruere in alia peccata.

[* lib. 2. c. 18. in princ.]

ARTICULUS VII.

*Utrum superbia sit primum omnium peccatorum.*

[2. Cor. 12. lect. 4. col. 1. * c. 26. in med. tom. 7.]

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod superbia non sit primum omnium peccatorum. Primum enim salvatur in omnibus consequentibus: Sed non omnia peccata sunt cum superbia, nec oriuntur ex superbia. Dicit enim Aug. in lib. * de natura & gratia (c. 24. ut jam sup. a. 2.) quod *multa perperam fiunt, quæ non fiunt superbè*. Ergo superbia non est primum omnium peccatorum.

¶ 2. Præterea, Eccl. 10. dicitur, quòd *initium superbiæ est apostatare à Deo*. Ergo apostasia à Deo est prius quam superbia.

¶ 3. Præterea, Ordo peccatorum videtur esse secundum ordinem virtutum: Sed humilitas non est prima virtutum, sed magis fides: Ergo superbia non est primum peccatorum

¶ 4. Præterea, Secundæ ad Tim. 3. dicitur, *Mali homines & seductores proficiunt in pejus*. Et ita videtur quod principium malitiæ hominis non sit à maximo peccatorum. Sed superbia est maximum peccatorum, ut dictum est (art. 1.) * Non est igitur primum peccatorum.

[* Ar. præ.]

¶ 5. Præterea, Id quod est secundum apparentiam, & fictionem, est posterius eo quod est secundum veritatem: Sed Philos. dicit

dicit in 3. * Ethic. quod *superbus est fictor fortitudinis & audaciæ.* Ergo vitium audaciæ est prius vitio superbiæ.

* lib. 3. Ethic. 8.

SED CONTRA est, quod dicitur Eccles. 10. *Initium omnis peccati est superbia.*

CONCLUSIO.

*Superbia, per quam maximè à Deo avertimur, est primum & principium omnium peccatorum.*

RESPONDEO dicendum, quod *illud quod est per se, est primum in quolibet genere.* Dictum est autem suprà (art. 6.) † quod aversio à Deo quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad superbiam per se, ad alia autem peccata ex consequenti. Et inde est quod superbia habet rationem primi peccati; & est etiam principium omnium, peccatorum, ut supra dictum est, * cum de causis peccati ageretur, ex parte aversionis, quæ principalior est in peccato.

† Art. præc.
* 1.2.q. 84.art. 2. Item habet Aug. lib. sermo de obed. & humilitate tom. 6.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd superbia dicitur esse omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum singulariter ex superbia oriatur, sed quia quodlibet genus peccati natum est ex superbia oriri.

AD SECUNDUM dicendum, quòd *apostatare à Deo* dicitur esse superbiæ humanæ initium, non quasi aliquod aliud peccatum à superbia existens, sed quia est prima superbiæ pars. Dictum est † enim quod superbia principaliter respicit subjectionem divinam, quam contemnit. Ex consequenti autem contemnit subjici creaturæ propter Deum.

† Art. 5. hujus q. ad 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd non oportet esse eundem ordinem virtutum & vitiorum: nam vitium est corruptivum virtutis. Id autem *quod est primum in generatione, est postremum in corruptione.* Et ideo sicut fides est prima virtutum, ita infidelitas est ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Vnde super illud Psalm. 136. *Exinanite, exinanite usque ad fundamentum in ea,* dicit Gloss. quòd *coacervatione vitiorum subrepit diffidentia* Et Apostolus dicit 1. Tim. 1. quod *quidam repellentes conscientiam bonam, circa fidem naufragaverunt.*

AD QUARTUM dicendum, quòd superbia dicitur esse gravissimum peccatorum, ex eo quod per se competit principio, ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideo superbia causat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante superbiam esse aliqua peccata graviora, quæ etiam ex ignorantia vel infirmitate committuntur: Sed inter graviora peccata primum est superbia sicut causa per quam alia peccata aggravantur. Et quia id quod est primum in causando peccata, est etiam ultimum in recedendo; ideo super illud Psalm. 18. *Emundabor à delicto maximo,* dicit Gloss. * *hoc est, à delicto superbiæ, quod est ultimum redeuntibus ad Deum, & primum recedentibus à Deo.*

* Gloss. Interlin. Psalm. 18 & sumit ex Aug.

AD QUINTUM dicendum, quod Philos. ponit superbiam circa fictionem fortitudinis, non quia solum in hoc consistat, sed quia per hoc homo reputat magis se posse excellentiam apud homines consequi, si audax vel fortis videatur.

ARTICULUS VIII.

*Vtrum superbia debeat poni vitium capitale.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod superbia debeat poni vitium capitale. Isidor. enim & Cassianus * enumerant superbiam inter vitia capitalia.

* lib. 5. c. 1. & 12. cap. 1. & seqq.

¶ 2. Præterea, Superbia videtur esse idem inani gloriæ; quia utraque excellentiam quærit: Sed inanis gloria ponitur vitium capitale: Ergo etiam superbia debet poni vitium capitale.

¶ 3. Præterea, Aug. dicit in lib. de virginitate (cap. 31.) † quod *superbia invidiam parit, nec unquam est sine tali comite:* Sed invidia ponitur vitium capitale, ut suprà habitum * est (qu. 36. art. 4.) Ergo multo magis superbia.

† Cap. 3. circa med. tom. 4.
* qu. 36. art. 4.

SED CONTRA est, quod Gregor. 31. † Moral. (cap. 17. vel 31.) non enumerat superbiam inter vitia capitalia.

† lib. 31. c. 31.

CONCLUSIO.

*Superbia uno modo considerata, est capitale vitium: alio autem modo considerata, potius omnium vitiorum regina & mater, quam capitale vitium est dicenda.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex * supradictis patet (art. 2. & art. 5.) superbia dupliciter considerari potest. Vno modo secundum se, prout scilicet est quoddam speciale peccatum. Alio modo, secundum quod habet quandam universalem influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia ponuntur esse quædam specialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam considerantes superbiam secundum quod est quoddam speciale peccatum, connumeraverunt eam aliis capitalibus. Gregor. verò considerans universalem influentiam quam habet in omnia vitia, ut dictum * est (art. 2. & qu. 132. art. 5.) non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis; sed posuit eam *reginam omnium vitiorum & matrem.* Vnde Greg. dicit in 31. Moral. (ut sup.) † *ipsa vitiorum regina superbia cum devictum plenè cor ceperit, mox illud septem principalibus vitiis quasi quibusdam suis ducibus devastandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur.* Et per hoc patet responsio AD PRIMUM.

* Art. 7. & 5. ad 1.
* Art. 2. hujus q. & q. 132. art. 5.
† lib. 31. c. 31 pa[illegible] ram ante med.

AD SECUNDUM dicendum, quòd superbia non est idem inani gloriæ, sed causa ejus. Nam superbia inordinatè excellentiam appetit: Sed inanis gloria appetit excellentiæ manifestationem.

AD TERTIUM dicendum, quòd ex hoc quod invidia, quæ est vitium capitale, oritur ex superbia, non sequitur quòd superbia sit vitium capitale, sed quod sit aliquid principalius capitalibus vitiis.

QUÆSTIO CLXIII.

*De peccato primi hominis, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est de peccato primi hominis, quod fuit per superbiam. Et primò, de peccato ejus. Secundò, de pœna peccati. Tertiò de tentatione qua inductus est ad peccandum.

¶ Circa primum quæruntur quatuor.
¶ Primò, utrum primum peccatum hominis fuerit superbia.
¶ Secundò, quid primus homo peccando appetierit.
¶ Tertiò, utrum ejus peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis.
¶ Quartò, quis plus peccaverit, utrum vir vel mulier.

QUÆSTIONIS CLXIII,
De peccato primi hominis,
Quadrifariam divisæ,
AXIOMA.

1 *Primum primi hominis peccatum fuit superbia in quam*
2 *primus parens, ² similitudinem divinam arroganter & sup. à sua natura modum expetendo; prolapsus est, fuit-*
3 *que hoc peccatum ³ gravissimum omnium humanorum criminum, non quidem ex sua specie, sed propter persona circumstantiam. Et ⁴ tametsi in Adamo ejusque uxo-*
4 *re idem species fuerit peccatum, attamen sicut ratione virilis personæ, multo gravius Adami quam Evæ peccatum fuit: ita seductionis, qua maritum ad peccandum induxit, majorisque elationis suæ ratione, mulier quam vir peccavit gravius: hujus peccatum diminuente amicabili quadam erga uxorem benevolentia, qua in peccatum consensit.*

ARTICULUS I.

*Vtrum primum hominis peccatum fuerit superbia.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd superbia non fuerit primum hominis peccatum. Dicit enim Apostolus ad Rom. 5. quod *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi:* Sed primum hominis peccatum est ex quo omnes peccatores constituti sunt originali peccato: Ergo inobedientia fuit primum hominis peccatum, & non superbia.

Infr. art. 3 & 4. cor. Et 3. d 1 a. 3. cor. Et 2. q 21. q. 1. art. 1 Et mal. q. 7. art 7 ad 11. 12. & 16. Et Rom. 5. lect. 5 fi. Et 1. Tim. 1 fi.

¶ 2. Præterea, Ambr. * dixit super Luc. quod *eo ordine diabolus Christum tentavit, quo primum hominem devicit:* Sed Christus primò tentatus est de gula, ut patet Matth. 4. cum ei dictum est: *Si filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant.* Ergo primum peccatum primi hominis non fuit superbia, sed gula.

* Ambr. in cap. 4. Luc. de prima tentatione Christi, circa pr. tom 5.

¶ 3. Præterea, Homo diabolo suggerente peccavit; sed diabolus tentans hominem scientiam repromisit, ut patet Gen. 3. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum scientiæ, quod pertinet ad curiositatem: Ergo curiositas fuit primum peccatum, & non superbia.

¶ 4. Præterea, Super illud 1. ad Tim. 2. *Mulier seducta in prævaricatione fuit:* dicit Gloss. † *Hanc propriè seductionem appellavit Apostolus, per quam id quod suadebatur cum falsum esset, verum esse putatum est, scilicet quod Deus ideo lignum illud tangere prohibuerit, quod sciebat eos, si tetigissent, velut deos futuros, tanquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat:* Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem: Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, & non superbia.

† lib. Aug. 11. super Gen. c. 42. à medio tom 3.

SED CONTRA est, quod dicitur Eccles. 10. *Initium omnis peccati superbia:* Sed peccatum primum hominis est initium omnis peccati, secundum illud Rom. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit:* Ergo primum peccatum hominis fuit superbia.

CONCLUSIO.

*Primi hominis peccatum primum superbia fuit, qua quoddam spirituale bonum suprà mensuram suæ conditionis appetivit.*

RESPONDEO dicendum, quòd ad unum peccatum multi motus concurrere possunt, inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primò inordinatio invenitur. Manifestum est autem quod primò invenitur inordinatio in motu interiori animæ, quam in actu exteriori corporis; quia ut Aug. dicit in 1. * de Civit. Dei (cap. 18.) *Non amittitur corporis sanctitas manente anima sanctitate:* Inter motus autem interiores, prius movetur appetitus in finem, quam in id quod quæritur propter finem. Et ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit esse primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in statu innocentiæ institutus, ut nulla esset rebellio carnis ad spiritum. Unde non potuit esse prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod sensibile bonum, in quod carnis concupiscentia tendit præter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit. Non autem inordinatè appetivisset, appetendo id secundum suam mensuram ex divina regula præstitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam spiritus bonum supra suam mensuram, quod pertinet ad superbiam. Vnde manifestum est, quod primum peccatum primi hominis fuit superbia.

* lib. 1. cap. 18 à medio.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod homo non obedierit divino præcepto, non fuit propter se ab eo volitum, quia hoc non posset contingere nisi præsupposita inordinatione voluntatis: relinquitur ergo quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quod inordinatè voluit, fuit propria excellentia. Et ideo inobedientia in eo causata fuit ex superbia. Et hoc est quod Aug. † dicit ad Orosium (qu. 4.) quod *homo elatus superbia suasioni serpentis obediens, præcepta Dei contempsit*. [† In dia lo. 65. d. ad Orosium, q. 4. ante medium, tom. 4.]

Ad secundum dicendum, quòd in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit. Dicitur enim Genes. 3. *Vidit mulier quod lignum esset bonum ad vescendum, & pulchrum oculis aspectúque delectabile; & tulit de fructu ejus & comedit.* Non tamen ipsa bonitas & pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, sed potius suasio serpentis, qui dixit; *Aperientur oculi vestri, & eritis sicut dij*: quod appetendo, superbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulæ derivatum est ex peccato superbiæ.

Ad tertium dicendum, quòd appetitus scientiæ causatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiæ. Vnde & in verbis serpentis præmittitur, *eritis sicut dij*. Et postea subditur, *scientes bonum & malum.*

Ad quartum dicendum, quod sicut August. dicit 11.* super Gen. ad literam (cap. 30.) *Verbis serpentis mulier non crederet à bona atque utili re divinitus se fuisse prohibitos, nisi jam inesset menti amor ille propriæ potestatis, & quædam de se superba præsumptio.* Quod non est sic intelligendum; quasi superbia præcesserit suasionem serpentis: sed quia statim post suasionem serpentis, invasit mentem ejus elatio; ex qua consecutum est ut crederet verum esse quod dæmon dicebat. [* l. 11. c. 30 circa medium tom. 3.]

## Articulus II.

*Vtrum superbia primi hominis fuerit in hoc, quod appetierit divinam similitudinem.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd superbia primi hominis non fuerit in hoc quod appetierit divinam similitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod sibi competit secundum suam naturam: Sed similitudo Dei competit homini secundum suam naturam. Dicitur enim Genes. 1: *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram.* Ergo non peccavit divinam similitudinem appetendo. [Infrà 1-2. lect. 1. co. 2.]

¶ 2. Præterea, In hoc videtur primus homo divinam similitudinem appetiisse; ut scientia boni & mali potiretur. Hoc enim ei à serpente suggerebatur. *Eritis sicut dij scientes bonum & malum.* Sed appetitus scientiæ est homini naturalis, secundum illud Philosoph. in principio Metaph.* *Omnes homines natura scire desiderant.* Ergo non peccavit appetendo divinam similitudinem. [* In pr. 1. Metaphys. tom. 3.]

¶ 3. Præterea, Nullus sapiens eligit id quod est impossibile. Primus autem homo sapientia præditus erat secundum illud Eccles. 17. *Disciplina intellectus replevit illos.* Cum ergo omne peccatum consistat in appetitu deliberato, qui est electio, videtur quod primus homo non peccaverit appetendo aliquid impossibile: sed impossibile est esse hominem similem Deo; secundum illud Exod. 15. *Quis similis tui in fortibus Domine.* Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam similitudinem.

Sed contra est, quod super illud Psalm. 68. *Quæ non rapui tunc exsolvebam*, dicit Aug.* *Adam & Eva rapere voluerunt divinitatem, & perdiderunt felicitatem.* [* Est August. ibi tom. 8.]

### Conclusio.

*Peccavit primus homo per superbiam, inordinatè appetendo divinam similitudinem, non modo quantum ad scientiam boni & mali, quam principaliter appetiit, sed etiam quantum ad propriam operandi potestatem, appetendo propriis viribus consequi divinam felicitatem, nullo autem modo natura divinæ similitudinem appetiit.*

Respondeo dicendum, quòd duplex est similitudo; una *omnimodæ æquiparantiæ*: & hanc similitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt, quia talis similitudo ad Deum non cadit in apprehensione, præcipuè sapientis. Alia autem est similitudo *imitationis*, qualis possibilis est creaturæ ad Deum, inquantum videlicet participat aliquid de similitudine ipsius, secundum suum modum. Dionys. enim dicit in 9. * cap. de Div. nom. *eadem similia sunt Deo & dissimilia: Illud quidem, secundum contingentem imitationem: hoc verò secundum quod causata minus habent à causa.* Quodlibet autem bonum in creatura existens, est quædam participata similitudo primi boni: Et ideo, ex hoc ipso quod homo appetiit aliquod spirituale bonum suprà suam mensuram, ut dictum † est (art. 1.) consequens est quod appetierit divinam similitudinem inordinatè. Considerandum tamen est quod appetitus est propriè rei non habitæ. Bonum autem spirituale secundum quod creatura rationalis divinam participat similitudinem, potest secundum tria attendi. Primò quidem, secundum ipsum *esse* naturæ. Et talis similitudo ab ipso creationis principio fuit impressa homini de quo dicitur Genes. 1. quod *Deus fecit hominem ad imaginem & similitudinem suam*: & Angelo, de quo dicitur Ezech. 28. *Tu signaculum similitudinis.* Secundò verò, quantum ad cognitionem: & hanc etiam similitudinem in sui creatione Angelus accepit; unde in præmissis verbis cum dictum esset: *Tu signaculum similitudinis*: statim subditur, *plenus sapientia.* Sed primus homo in sua creatione istam similitudinem nondum actu adeptus erat, sed solum in potentia. Tertiò, quantum ad potestatem operandi. Et hanc similitudinem nondum erant in actu assecuti, neque Angelus, neque homo in ipso creationis principio, quia utrique restabat aliquid agendū per quod ad beatitudinem pervenirent. Et ideo cum uterque, scilicet diabolus & primus homo inordinatè divinam similitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo similitudinem naturæ: Sed primus homo peccavit principaliter, appetendo similitudinem Dei quantum ad scientiam boni & mali sicut serpens ei suggessit, ut scilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret sibi quid esset bonum & quid malum ad agendum, vel etiam, ut per seipsum præcognosceret quid sibi boni vel mali esset futurum. Et secundariò peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad propriam potestatem operandi; ut scilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem consequendam. Vnde Aug. dicit 11. * super Gen. ad literam (cap. 30.) quod *menti mulieris inerat amor propriæ potestatis.* Sed diabolus peccavit appetendo similitudinem Dei quantum ad potestatem. Vnde August. dicit in l. † de vera religione (c. 13.) quod *magis voluit sua potentia frui quam Dei.* Veruntamen, quantum ad aliquid uterque Deo æquiparari appetiit; inquantum scilicet uterque sibi inniti voluit, contempto divinæ regulæ ordine. [* Cap. 9. post med. illius.] [† Art. præc.] [* L. 11. c. 30. circa medium, tom. 3.] [† cap. 13. circa med. tom. 1.]

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de similitudine naturæ, ex cujus appetitu homo non peccavit, ut dictum est.* [* In l. c. cor.]

Ad secundum dicendum, quod appetere similitudinem Dei absolutè quantum ad scientiam non est peccatum, sed appetere hujusmodi similitudinem inordinatè, id est, suprà mensuram suam, peccatum est. Vnde super illud Psalm. 70. *Deus, quis similis erit tibi?* dicit * Aug. *Qui per se vult esse ut Deus à nullo est, perversè vult esse similis Deo, ut diabolus, qui noluit esse sub eo, & homo, qui ut servus noluit teneri præcepto.* [* Glos. ordin. ex Aug. super Psal. 70. concione 2. circa me. tom. 8.]

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de similitudine æquiparantiæ.

## Articulus III.

*Vtrum peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd peccatum primorum parentum fuerit cæteris gravius. Dicit enim Aug. 14. * de Civitate Dei (cap. 15.) *Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit non peccandi facilitas.* Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum; quia nihil habebant intrinsecus, quod eos ad peccandum impelleret: Ergo peccatum primorum parentum fuit cæteris gravius. [1. 2. q. 88. ar. 1. cor. pri. & 2. d. 21. qu. 2 art. 2. & d. 33. in 5. ex. posit. ad 1. & 3.] [* l. 14. c. 15. non remote à princip. tom. 5.]

¶ 2. Præterea, *Pœna proportionatur culpæ*: Sed peccatum primorum parentum gravissimè est punitum; quia *per ipsum mors introivit in hunc mundum*, ut Apost. dicit ad Rom. 5. Ergo peccatum illud fuit gravius cæteris peccatis.

¶ 3. Præterea, *Primum in quolibet genere videtur esse maximum*, ut dicitur in 2. † Metaphys. (text. 4.) Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum: Ergo fuit maximum. [† lib. 2. text. 4. tom. 3.]

Sed contra est, quòd Origenes * dicit (in lib. 1. Periarchon. cap. 3.) *Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectóque constiterint gradu, ad subitum evacuetur aut decidat: sed paulatim & per partes defluere eum necesse est.* Sed primi parentes in summo perfectóque gradu consistebant. Non ergo eorum peccatum fuit maximum omnium peccatorum. [* lib. 1. Periarchon. circa fin. tom. 1.]

### Conclusio.

*Non simpliciter, sed secundum quid, primorum parentum peccatum fuit cæteris gravius: quia videlicet, maximè dedecuit illorum statum innocentia, ac perfecta munditia.*

Respondeo dicendum, quòd duplex gravitas in peccato attendi potest. Vna quidem, ex ipsa specie peccati, sicut dicimus adulterium esse gravius peccatum simplici fornicatione. Alia autem est gravitas peccati, quæ attenditur secundum aliquam circunstantiam loci vel personæ, aut temporis. Prima autem gravitas essentialior est peccato, & principalior: unde secundum eam magis peccatum dicitur grave, quam secundum aliam. Dicendum est igitur quod peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis, secundum speciem peccati. Etsi enim superbia secundum suum genus habeat quandam excellentiam inter alia peccata, major tamen est superbia, quo quis Deum negat vel blasphemat, quam superbia, qua quis inordinatè divinam similitudinem appetit; qualis fuit superbia primorum parentum, ut dictum est (art. 2.) † Sed secundum conditionem personarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem status ipsorum. Et ideo dicendum est quòd illud peccatum fuit quidem secundum quid gravissimum, non tamen simpliciter. [† Art. præced.]

Ad primum ergo dicendum, quòd illa ratio procedit de gravitate peccati ex circunstantia peccantis.

Ad secundum dicendum, quòd magnitudo pœnæ, quæ consecuta est ad illud primum peccatum, non correspondet ei secundum quantitatem propriæ speciei, sed inquantum fuit primum: quia ex hoc interrupta est innocentia primi status, qua subtracta deordinata est tota natura humana.

Ad tertium dicendum, quòd in his quæ sunt per se ordinata, oportet id quod est primum, esse maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis, sed unum per accidens sequitur post aliud. Vnde non sequitur quod primum peccatum sit maximum.

ARTICULUS IV.

*Vtrum peccatum Adæ fuerit gravius quàm peccatum Evæ.*

2. di. 22. q.1.ar.3. AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod peccatum Adæ fuerit gravius quàm peccatum Evæ. Dicitur enim primæ ad Tim. 2. quod *Adam non est seductus, mulier autem seducta in prævaricatione fuit.* Et sic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa scientia. Sed hujusmodi peccatum est gravius; secundum illud Luc. 12. *Ille servus qui cognovit voluntatem domini sui, & non fecit secundum voluntatem ejus, plagis vapulabit multis. Qui autem non cognovit, & fecit digna, plagis vapulabit paucis.* Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

* cap. 2. à medio tom. 9. ¶ 2. Præterea, Aug. * dicit in lib. de Decem chordis. (cap. 2.) *Si caput est vir, melius debet vivere & præcedere in omnibus bonis factis, maximè uxorem suam, ut illa imitetur virum*: Sed ille qui melius debet facere, si peccet, gravius peccat: Ergo Adam gravius peccavit quàm Eva.

¶ 3. Præterea, Peccatum in Spiritum sanctum videtur esse gravissimum: Sed Adam in Spiritum sanctum videtur peccasse, quia peccavit cogitans de divina misericordia; quod pertinet ad peccatum præsumptionis: Ergo videtur quod Adam gravius peccavit quam Eva.

† ar. præ. SED CONTRA est, quod pœna respondet culpæ: Sed mulier est gravius punita quàm vir, ut patet Gen. 3. Ergo gravius peccavit quàm vir.

CONCLUSIO.

*Evæ peccatum gravius fuit, quàm Adæ, quanquam ex conditione personæ gravius Adam peccaverit.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est [art. 3.] * gravitas peccati principaliùs attenditur secundum peccati speciem quàm secundum peccati circumstantiam. Dicendum est ergo quod si consideremus conditionem personæ utriusque, scilicet mulieris & viri, peccatum viri est gravius, quia erat perfectior muliere. Sed quantum ad ipsum genus peccati, utriusque peccatum æquale dicitur, quia utriusque peccatum fuit superbia. Vnde Aug. dicit 11. * lib. 11. cap. 35 à med. t. 3. super Genes. ad literam (c. 36.) quod *mulier excusavit peccatum suum impari sexu, sed pari fastu.* Sed quantum ad speciem superbiæ, gravius peccavit mulier triplici ratione. Primò quidem, quia major elatio fuit mulieris quàm viri. Mulier enim credidit verum esse quod serpens suasit; scilicet quod Deus prohibuerit ligni esum ne ad ejus similitudinem perveniret. Et ita dum per esum ligni vetiti Dei similitudinem consequi voluit, superbia ejus ad hoc se erexit quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc esse verum. Vnde non voluit consequi divinam similitudinem contra Dei voluntatem: Sed in hoc superbivit quod voluit eam consequi per seipsum. Secundò quia mulier non solum ipsa peccavit, sed etiam viro peccatum suggessit: Vnde peccavit & in Deum, & in proximum. Tertiò, in hoc quod peccatum viri diminutum est ex hoc quod in peccatum consensit, *amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus; quod eum facere non debuisse divinæ sententiæ justus exitus indicavit*: ut Aug. dicit 11. † super Genes. ad literam (cap. 42.) † lib. 11. c. 42. à med. t. 3. Et sic patet quod peccatum mulieris fuit gravius quam peccatum viri.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illa seductio mulieris ex præcedenti elatione subsequuta est. Et ideo talis ignorantia non excusat, sed aggravat peccatum, inquantum scilicet ignorando, in majorem elationem erecta est.

AD SECUNDUM dicendum, quod ratio illa procedit, ex circumstantia conditionis personæ, ex qua peccatum viri fuit gravius secundum quid.

AD TERTIUM dicendum, quòd vir non cogitavit de divina misericordia usque ad contemptum divinæ justitiæ, quod facit peccatum in Spiritum sanctum: Sed quia ut Aug. * dicit 14. de * l. 14. de civ. Dei, c. 11. circa fin. t. 5. civit. Dei (capit. 11.) *inexpertus divinæ severitatis credidit illud peccatum esse veniale*, id est, *de facili remissibile*.

QVÆSTIO CLXIV.

*De pœnis peccati primi hominis, in duos articulos divisa.*

DEinde considerandum est de pœna primi peccati.

¶ Et circa hoc quæruntur duo:

¶ Primò, de morte, quæ est pœna communis.

¶ Secundò, de aliis particularibus pœnis, quæ in Genesi assignantur.

QUÆSTIONIS CLXIV, De pœnis peccati primi hominis, Bifariam divisæ,

AXIOMA.

1 *Mors 1 corporis, & plurimæ 2, aliæ tum corporis, tum* 2 *animi pœnæ, quæ in Scriptura sacra recensentur, rectè convenienterque ad vindicandam impiam primorum parentum temeritatem à Domino Deo sapientissimo justissimóque Iudice constitutæ fuerunt.*

1 1 q. 85. a. 5. Et 2. d. 30. q. 1. a. 1. Et 3. d. 16. q. 1. a. 1. & 4. & pro pr. & 4. q. 1. a. 1. q. 3. Et 4. con. c. 52. Et mal. q. 5. art. 4. & opusc. 3. cap. 197. 198. 199. 231. 141. & 142. Et Ro. 4. lect. 3. c. 5. Et Heb. 9. fin.

ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum mors sit pœna peccati primorum parentum.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod mors non sit pœna peccati primorum parentum. Id enim quod est homini naturale, non potest dici pœna peccati, quia peccatum non perficit naturam, sed vitiat. Mors autem est homini naturalis; quod patet ex hoc quod corpus ejus ex contrariis componitur, & ex hoc etiam quod *mortale* ponitur in diffinitione hominis. Ergo mors non est pœna peccati primorum parentum.

¶ 2. Præterea, Mors & alii corporales defectus similiter inveniuntur in homine, sicut in aliis animalibus, secundum illud Eccl 3. *Vnus interitus est hominis & jumentorum, & æqua utriusque conditio*: Sed in animalibus brutis mors non est pœna peccati: Ergo etiam neque in hominibus.

¶ 3. Præterea, Peccatum primorum parentum fuit specialium personarum; sed mors consequitur totam humanam naturam: Ergo non videtur esse pœna peccati primorum parentum.

¶ 4. Præterea, Omnes æqualiter derivantur à primis parentibus. Si igitur mors esset pœna peccati primorum parentum; sequeretur quod omnes homines æqualiter mortem paterentur; quod patet esse falsum; quia quidam citius aliis & gravius moriuntur. Ergo mors non est pœna primi peccati.

¶ 5. Præterea, Malum pœnæ est à Deo, ut suprà habitum est (1. part. q. 49. art. 2.) * sed mors non videtur esse à Deo. Dicitur * qu. 49. art. 2. enim Sap. 1. quod *Deus mortem non fecit*: Ergo mors non est pœna primi peccati.

¶ 6. Præterea, Pœnæ non videntur esse meritoriæ. Nam meritum continetur sub bono, pœna autem sub malo: Sed mors quandoque est meritoria; sicut patet de morte martyrum: Ergo videtur quod mors non sit pœna.

¶ 7. Præterea, Pœna videtur esse afflictiva: Sed mors non potest esse afflictiva, ut videtur; quia quando mors est, homo non sentit; quando autem non est, sentiri non potest. Ergo mors non est pœna peccati.

¶ 8. Præterea, Si mors esset pœna peccati, statim fuisset ad peccatum consecuta: Sed hoc non est verum. Nam primi parentes post peccatum diu vixerunt, ut patet Genes. 4. Ergo mors non videtur esse pœna peccati.

SED CONTRA est, quòd Apostol. dicit ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors.*

CONCLUSIO.

*Mors ac corporales defectus pœna consequentes sunt peccati primorum parentum.*

RESPONDEO dicendum, quòd si aliquis propter culpam suam privetur aliquo beneficio sibi dato, carentia illius beneficii est pœna culpæ illius. Sicut autem in primo dictum est (q. 97. art. 1.) † hominis in sui prima institutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quandiu mens ejus esset Deo subjecta, inferiores vires animæ subjicerentur rationali menti, & corpus animæ subjiceretur: Sed quia mens hominis per peccatum à divina subjectione recessit; consecutum est, ut nec inferiores vires totaliter subjicerentur rationi, unde tanta est rebellio carnalis appetitus ad rationem, nec etiam corpus totaliter subjiceretur animæ, unde consequitur mors & alii corporales defectus. Vita enim & incolumitas corporis consistit in hoc, quod subjiciatur animæ sicut perfectibile suæ perfectioni. Vnde, per oppositum, mors & ægritudo, & quilibet corporalis defectus, pertinet ad defectum subjectionis corporis ad animam. Vnde patet, quòd sicut rebellio carnalis appetitus ad spiritum, est pœna peccati primorum parentum, ita etiam & mors & omnes corporales defectus. † qu. 97. art. 1. & quæst. 87. art. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *naturale* dicitur quod ex principiis naturæ causatur: Naturæ autem per se principia sunt forma & materia. Forma autem hominis est anima rationalis, quæ de se est immortalis; & ideo mors non est naturalis homini ex parte suæ formæ. Materia autem hominis est corpus tale quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas. Et quantum ad hoc mors est homini naturalis. Hæc tamen conditio in natura humani corporis est consequens ex necessitate materiæ, quia oportebat corpus humanum esse organum tactus, & per consequens medium inter tangibilia; & hoc non poterat esse nisi esset ex contrariis compositum, ut patet per Philosoph. in 2. de Anima: * Non autem est conditio secundum quam materia adaptetur formæ, quia si esset possibile, cum forma sit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem esse. Sicut quod serra sit ferrea, competit formæ & actioni ejus ut per duritiem sit apta ad secandum. Sed quod sit potens rubiginem contrahere, consequitur ex necessitate talis materiæ, & non secundum electionem agentis; nam sic artifex posset facere ex ferro serram, quæ rubiginem contrahere non posset. Deus autem qui est conditor hominis, omnipotens est: Vnde ademit suo beneficio ab homine primitus instituto, necessitatem moriendi ex tali materia consequentem; quod tamen beneficium subtractum est per peccatum primorum parentum. Et sic, mors & est naturalis, propter conditionem materiæ, & est pœnalis, propter amissionem divini beneficii præservantis à morte. * lib. 2. text. 11. & seqq. cap. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd similitudo illa hominis ad alia animalia, attenditur quantum ad conditionem materiæ, id est, quantum ad corpus ex contrariis compositum, non autem quantum ad formam. Nam anima hominis est immortalis, brutorum vero animalium animæ sunt mortales.

AD TERTIUM dicendum, quod primi parentes fuerunt à Deo instituti, non solum sicut quædam personæ singulares, sed sicut quædam principia totius humanæ naturæ ab his ad posteros derivandæ simul cum beneficio divino perseverante à morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in posteris tali be-

neficio destituta, mortem incurrit.

AD QUARTUM dicendum, quod aliquis defectus ex peccato consequitur dupliciter. Uno modo, per modum pœnæ taxatæ à judice. Et talis defectus æqualis debet esse in his ad quos æqualiter pertinet peccatum. Alius autem defectus est, qui ex hujusmodi pœna per accidens consequitur, sicut quod aliquis pro culpa sua excæcatus cadat in via. Et talis defectus culpæ non proportionatur; nec ab homine judice pensatur, qui non potest fortuitos eventus præcognoscere. Sic ergo pœna taxata pro primo peccato proportionaliter ei respondens, fuit subtractio divini beneficii quo rectitudo & integritas humanæ naturæ conservabatur. Defectus autem consequentes subtractionem hujusmodi beneficii sunt mors & aliæ pœnalitates præsentis vitæ. Et ideo non oportet hujusmodi pœnas æquales esse in his; ad quos æqualiter pertinet primum peccatum. Verùm quia Deus præscius est omnium futurorum eventuum ex dispositione divinæ præscientiæ & providentiæ, hujusmodi pœnalitates diversimodè in diversis inveniuntur, non quidem propter aliqua merita vel demerita præcedentia hanc vitam, ut Origenes * posuit. (Hoc enim est contra id quod dicitur Rom. 9. *Cùm nondum aliquid boni aut mali egissent.* Et etiam est contra hoc quod in primo ostensum † est (q. 90. art. 4.) quod anima non est creata ante corpus) sed vel in pœnam paternorum peccatorum, inquantum filius est quædam res patris; unde frequenter parentes puniuntur in prole. Vel etiam propter remedium salutis ejus, qui hujusmodi pœnalitatibus subditur, ut scilicet per hoc à peccatis arceatur, aut etiam de virtutibus non superbiat, & per patientiam coronetur.

* lib. 1. Periarchon c. 7. & 8. c. 4.
† q. 47. ar. 2. & q. 75 ad 7. & q. 90 ar. 4.

AD QUINTUM dicendum, quòd mors dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam malum humanæ naturæ. Et sic non est ex Deo, sed est defectus quidam incidens ex culpa humana. Alio modo potest considerari secundum quod habet quandam rationem boni, prout scilicet est quædam justa pœna, & sic est à Deo. Unde August. dicit in lib. Retractationum * (lib. 1. c. 21. & 26.) quod *Deus non est auctor mortis, nisi inquantum est pœna.*

* lib. 1. cap. 21. circ. me. & c. 26. circa pr. tom. 1.

AD SEXTUM dicendum, quòd sicut August. dicit 13. de civit. Dei, (cap. 6.) † *quemadmodum injusti malè utuntur non tantum malis, verùm etiam bonis, ita justi bene utuntur non tantum bonis, sed etiam malis. Hinc fit ut & mali male lege utantur, quamvis lex sit bonum; & boni benè moriantur, quamvis sit mors malum.* Inquantum igitur sancti bene morte utuntur, fit eis mors meritoria.

† lib. 13. cap. 6 habetur impliciter to. 5.

AD SEPTIMUM dicendum, quod mors dupliciter accipi potest. Uno modo pro ipsa privatione vitæ; & sic mors sentiri non potest, cum sit privatio sensus & vitæ. Et sic non est *pœna sensus*, sed *pœna damni.* Alio modo, secundum quod nominat ipsam corruptionem, quæ terminatur ad privationem prædictam. De corruptione autem sicut & de generatione dupliciter loqui possumus. Uno modo, secundum quod est terminus alterationis: Et sic in ipso instanti, in quo primo privatur vita, dicitur inesse mors. Et secundum hoc etiam mors non est *pœna sensus.* Alio modo, corruptio potest accipi cum alteratione præcedente; prout dicitur aliquis mori dum movetur in mortem, sicut & dicitur aliquid generari, dum movetur in *generatum esse*, & sic mors potest esse afflictiva.

AD OCTAVUM dicendum, quod sicut Aug. dicit super Genes. ad * literam (lib. 11. cap. 32.) *hac mors ea die accidit, qua factum est quod Deus vetuit*, quia ex tunc *morbidam qualitatem & mortiferam* primi parentes in corpore mortali contraxerunt: vel sicut dicit lib. 1. de peccatorum meritis & remissione (seu de baptismo parvulorum cap. 16.) *quamvis annos multos primi parentes postea vixerint, illo tamen die mori cœperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt.*

* lib. 12. cap. 21. sed non his verbis formaliter, tom. 3.

## ARTICULUS II.

*Utrum convenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in scriptura.*

4. 2. 9. 4. 5.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in scriptura. Non enim debet assignari, ut pœna peccati, id quod etiam sine peccato esset: Sed dolor in pariendo esset, ut videtur, etiam sine peccato. Hoc enim requirit dispositio fœminei sexus ut proles nasci non possit sine dolore parientis. Similiter etiam subjectio mulieris ad virum consequitur ad perfectionem virilis sexus, & imperfectionem muliebris. Germinatio etiam spinarum & tribulorum ad naturam terræ pertinet; quæ fuisset etiam sine peccato. Non ergo hujusmodi sunt convenientes pœnæ primi peccati.

¶ 2. Præterea, Id quod pertinet ad dignitatem alicujus, non videtur ad pœnam ejus pertinere; sed multiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulieris: Ergo non debet poni quasi mulieris pœna.

¶ 3. Præterea, Pœna peccati primorum parentum ad omnes derivatur, sicut de morte dictum * est (art. 1.) Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in sudore vultus sui pane vescuntur. Non ergo istæ sunt convenientes pœnæ primi peccati.

* ar. præ.

¶ 4. Præterea, Locus paradisi propter hominem factus erat: Sed nihil debet esse frustra in rerum ordine: Ergo videtur quod non fuerit conveniens hominis pœna quod à paradiso excluderetur.

¶ 5. Præterea, Locus ille paradisi terrestris de se dicitur esse inaccessibilis: Frustra ergo opposita sunt alia impedimenta, ne homo illuc reverteretur, scilicet *cherubin & gladius flammeus atque versatilis.*

¶ 6. Præterea, Homo post peccatum statim necessitati mortis fuit addictus, & ita beneficio ligni vitæ non poterat ad immortalitatem reparari: Frustra ergo ei esus ligni vitæ interdicitur, cum dicitur Genes. 3. *Videte ne fortè sumat de ligno vitæ & vivat in æternum.*

¶ 7. Præterea, Insultare misero videtur misericordiæ & clementiæ repugnare, quæ maximè in scriptura Deo attribuitur secundum illud Psalm. 144. *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Ergo inconvenienter ponitur Deum insultasse primis parentibus, per peccatum jam in miseriam deductis; ubi dicitur: *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est sciens bonum & malum.*

¶ 8. Præterea, Vestitus ad necessitatem hominis pertinet, sicut & cibus, secundum illud primæ ad Timoth. ultimo, *Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti simus*: Ergo sicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam & vestitus attribui debuit. Inconvenienter ergo post peccatum dicitur eis Deus *tunicas pelliceas* fecisse.

¶ 9. Præterea, Pœna quæ alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo, quàm emolumentum quod quis ex peccato consequitur; alioquin per pœnam non deterreretur quis à peccato. Sed primi parentes ex peccato consequuti sunt quod eorum oculi aperirentur, ut dicitur Gen. 3. Hoc autem præponderat in bono omnibus malis pœnalibus, quæ ponuntur ex peccato consecuta: Inconvenienter ergo describuntur pœnæ peccatum primorum parentum consequentes.

In contrarium est, quod hujusmodi pœnæ sunt divinitus taxatæ à Deo, qui omnia facit in *numero, pondere & mensura*, ut dicitur Sap. 11.

### CONCLUSIO.

*Varia in scripturis pœnarum genera describuntur, quibus dignè & convenienter punitum fuit crimen primorum parentum.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est (art. 1.) primi parentes propter suum peccatum privati sunt beneficio divino, quo humanæ naturæ integritas in eis conservabatur; per cujus subtractionem humana natura in defectus pœnales incidit; & ideo dupliciter puniti fuerunt. Primo quidem quantum ad hoc quod subtractum fuit eis id quod integritatis statui competebat, scilicet locus terrestris paradisi, quod significatur Genes. 3. cum dicitur. *Et emisit eum Deus de paradiso voluptatis.* Et quia ad illum statum primæ innocentiæ per seipsum redire non poterat, convenienter opposita sunt impedimenta ne rediret ad ea quæ primo statui competebant; scilicet à cibo, ne sumeret de ligno vitæ; & à loco. *Collocavit enim Deus ante paradisum cherubim, & flammeum gladium.* Secundò autem puniti fuerunt quantum ad hoc quod attributa sunt eis ea quæ naturæ conveniunt tali beneficio destitutæ. Et hoc quidem & quantum ad corpus, & quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus ad quod pertinet differentia sexus alia pœna attributa est mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa est pœna, secundum duo, propter quæ viro conjungitur; quæ sunt generatio prolis & communicatio operum pertinentium ad domesticam conversationem. Quantum autem ad generationem prolis, punita fuit dupliciter: Primò quidem, quantum ad tædia quæ sustinet portando prolem conceptam: Et hoc significatur cum dicitur: *Multiplicabo ærumnas tuas & conceptus tuos.* Secundo, quantum ad dolorem quem patitur in pariendo. Et quantum ad hoc dicitur. *In dolore paries.* Quantum verò ad domesticam conversationem, punitur secundum hoc quod subjicitur dominationi viri; per hoc quod dicitur: *Sub viri potestate eris.* Sicut autem ad mulierem pertinet, ut subdatur viro in his quæ ad domesticam conversationem pertinent, ita ad virum pertinet quod necessaria vitæ procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primò quidem, per terræ sterilitatem, cùm dicitur: *Maledicta terra in opere tuo.* Secundò, per laboris anxietatem, sine qua fructus terræ non percipit. Unde dicitur: *In labore comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ.* Tertiò, quantum ad impedimenta quæ proveniunt terram colentibus. Unde dicitur, *Spinas & tribulos germinabit tibi.* Similiter etiam ex parte animæ triplex eorum pœna describitur. Primò quidem, quantum ad confusionem quam passi sunt de rebellione carnis ad spiritum. Unde dicitur: *Aperti sunt oculi amborum; & cognoverunt se esse nudos.* Secundò, quantum ad increpationem propriæ culpæ, per hoc quod dicitur: *Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis.* Tertiò, quantum ad commemorationem futuræ mortis, secundum quod ei dictum est, *Pulvis es & in pulverem reverteris.* Ad quod etiam pertinet quod Deus fecit eis *tunicas pelliceas* in signum mortalitatis eorum.

* ar. præ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod in statu innocentiæ fuisset partus absque dolore. Dicit enim Aug. in 14 de civitate Dei* *Sicut ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus fœminea viscera relaxaret: ita ad fœtandum & concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret.* † Subjectio autem mulieris ad virum intelligenda est in pœnam mulieris esse inducta, non quantum ad regimen, quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuisset & ejus gubernator extitisset: Sed prout mulier contra propriam voluntatem nunc necesse habet viri voluntati parere. Spinas autem & tribulos terra germinasset, si homo non peccasset, in cibum animalium, non autem in hominis pœnam; quia scilicet propter eorum exortum, nullus labor aut punitio homini operanti in terra accideret, ut

* lib. 14. cap. 26. circ. me. tom. 5.
† Innuit Aug. lib. de Gen. ad literam c. 37. tom. 3.

Augu

* lib. 3. cap. 18. tom. 3. Augustinus dicit super Genes. ad literam (lib. 3. cap. 18.)* quamvis Alcuinus dicat, quod ante peccatum terra omnino spinas & tribulos non germinasset. Sed primum est melius.

Ad secundum dicendum, quòd multitudo conceptuum inducitur in pœnam mulieris, non propter ipsam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuisset, sed propter multitudinem afflictionum, quas mulier patitur ex hoc quod portat fœtum conceptum. Unde signanter conjungitur: *Multiplicabo ærumnas tuas & conceptus tuos.*

Ad tertium dicendum, quòd illæ pœnæ aliqualiter ad omnes pertinent. Quæcunque enim mulier concipit, necesse est quod ærumnas patiatur, & cum dolore pariat, præter beatam virginem quæ *sine corruptione concepit, & sine dolore peperit*, quia ejus conceptio non fuit secundum legem naturæ à primis parentibus derivatam. Si autem aliqua non concipit neque parit, patitur sterilitatis defectum, qui præponderat pœnis prædictis. Similiter etiam oportet, ut quicunque terram operatur, in sudore vultus comedat panem. Et ipsi qui per se agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur. (*Homo enim nascitur ad laborem*, ut dicitur Iob. 5.) Et sic, panem ab aliis in sudore vultus elaboratum manducant.

Ad quartum dicendum, quòd locus ille paradisi terrestris, quamvis non serviat homini ad usum, servit tamen ei ad documentum, dum cognoscit propter peccatum se tali loco fuisse privatum, & dum per ea quæ corporaliter in illo paradiso sunt, instruitur de his quæ pertinent ad paradisum cœlestem, quo aditus homini præparatur per Christum.

Ad quintum dicendum, quòd salvis spiritualis sensus mysteriis, ille locus præcipuè videtur esse inaccessibilis propter vehementiam æstus in locis intermediis ex propinquitate solis. Et hoc significatur per *flammeum gladium* qui *versatilis* dicitur propter proprietatem motus circularis hujusmodi æstum causantis, & quia motus corporalis creaturæ disponitur ministerio Angelorum, ut patet per Augustinum 3. de * Trinitate (cap. 1.) convenienter etiam simul cum gladio versatili cherubim adjungitur ad custodiendam viam ligni vitæ.

* lib. 3. cap. 4. tom. 3.

Unde Augustinus dicit in undecimo super Genes. ad literam (cap. 40.) † *Hoc per cœlestes utique potestates etiam in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per Angelicum ministerium esset illic quadam ignea custodia.*

† lib. 11. cap. 40. in fine, tom. 3.

Ad sextum dicendum, quòd homo si post peccatum de ligno vitæ comedisset, non propter hoc immortalitatem recuperasset, sed beneficio illius cibi potuisset vitam magis prolongare. Unde quod dicitur, *Et vivat in æternum*, sumitur ibi *æternum* pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini, ut in miseria hujus vitæ diutius permaneret.

Ad septimum dicendum, quòd sicut Aug. dicit 11. super Genes. * ad literam (cap. 39.) *Verba hæc non tam Dei sunt primis parentibus insultantis, quam cæteros, ne ita superbiant, deterrentis, propter quos ista conscripta sunt*, quia scilicet *non solum Adam non fuit factus qualis fieri voluit, sed nec illud ad quod factus fuerat conservavit.*

* lib. 11. cap. 39. post med. tom. 3.

Ad octavum dicendum, quòd vestitus necessarius est homini secundum statum præsentis miseriæ, propter duo. Primò quidem propter defectum ab exterioribus nocumentis, putà intemperati caloris & frigoris. Secundò, ad tegumentum ignominiæ, ne turpitudo membrorum appareat, in quibus præcipuè manifestatur rebellio carnis ad spiritum. Hæc autem duo in primò statu non erant; quia in statu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinsecum lædi, ut in primò dictum * est (quæst. 97. art. 2.) Nec etiam erat in statu illo aliqua turpitudo in corpore hominis quæ ad confusionem induceret. Unde dicitur in Genes. *Erat autem uterque nudus*, Adam scilicet & uxor ejus, *& non erubescebant.* Alia autem ratio est de cibo, qui est necessarius ad fomentum caloris naturalis & ad corporis augmentum.

* 1. p. qu. 97. art. 2.

Ad nonum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit undecimo super Genes. * ad literam (cap. 31.) *Non est credendum quod primi parentes essent producti clausis oculis, præcipuè cum de muliere dicatur, quod vidit lignum quod esset pulchrum & bonum ad vescendum. Aperti ergo sunt oculi amborum ad aliquid intuendum & cogitandum quod antea nunquam adverterant, scilicet adinvicem concupiscendum, quod ante non fuerat.*

* Immediate lib. 11. cap. 31 circa pr. to. 3.

## QUÆSTIO CLXV.

*De tentatione primorum parentum, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de tentatione primorum parentum.

¶ Circa quam quæruntur duo.

¶ Primò, utrum fuerit conveniens quod à diabolo homo tentaretur.

¶ Secundò, de modo & ordine illius tentationis.

## QUÆSTIONIS CLXV,
## De tentatione primorum parentum,
Bifariam divisæ,

### Axioma.

*Tentationis illius, qua primi parentes tentati fuerunt, & minister idoneus fuit 1 diabolus, & 2 ordo conveniens, atque prudenti acutóque judicio consentaneus.*

### Articulus primus.

*Utrum fuerit conveniens, ut homo à diabolo tentaretur.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non fuerit conveniens, ut homo à diabolo tentaretur. Eadem enim pœna finalis debetur peccato Angeli, & peccato hominis; secundum illud Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum qui paratus est diabolo & Angelis ejus*: Sed primum peccatum Angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori: Ergo nec primum peccatum hominis debuit esse ex aliqua exteriori tentatione.

¶ 2. Præterea, Deus præscius futurorum, sciebat quod homo per tentationem dæmonis in peccatum dejiceretur; Et sic bene sciebat quod non expediebat ei quod tentaretur: Ergo videtur quod non fuerit conveniens quod permitteret eum tentari.

¶ 3. Præterea, Quod aliquis impugnatorem habeat, ad pœnam pertinere videtur, sicut & è contrariò pertinere videtur ad præmium, quod impugnatio subtrahatur, secundum illud Proverb. 16. *Cùm placuerint Domino viæ hominis, inimicos quoque ejus convertet ad pacem.* Sed pœna non debet præcedere culpam: Ergo inconveniens fuit quod homo ante peccatum tentaretur.

Sed contra est, quod dicitur Eccles. 34. *Qui tentatus non est qualia scit?*

### Conclusio.

*Decuit ut Deus hominem in statu innocentiæ & tentari per malos Angelos permitteret, & per bonos eum juvari faceret.*

Respondeo dicendum, quòd divina sapientia *disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sapient. 8. inquantum scilicet ejus providentia singulis attribuit quæ eis competunt secundum suam naturam; quia ut dicit Dionysius 4. cap. * de divin. nom. *Providentia non est naturam corrumpere, sed salvare.* Hoc autem pertinet ad conditionem humanæ naturæ, ut ab aliis creaturis juvari vel impediri possit. Unde conveniens fuit, ut Deus hominem in statu innocentiæ & tentari permitteret per malos Angelos, & juvari eum faceret per bonos. Ex speciali enim beneficio gratiæ hoc erat ei collatum, ut nulla creatura exterior ei posset nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi dæmonis resistere poterat.

* Cap. 4. p. 4 inter med. & fi.

Ad primum ergo dicendum, quòd suprà naturam humanam est aliqua natura, in qua potest malum culpæ inveniri; non autem suprà naturam Angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non est nisi jam depravati per culpam. Et ideo conveniens fuit, ut homo per Angelum malum tentaretur ad peccandum, sicut etiam secundum ordinem naturæ per Angelum bonum promovetur ad perfectionem. Angelus autem à suo superiori, scilicet à Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci, quia sicut dicitur Iacob. 1. *Deus intentator malorum est.*

Ad secundum dicendum, quòd sicut Deus sciebat quod homo per tentationem in peccatum esset dejiciendus, ita etiam sciebat quod per liberum arbitrium resistere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturæ ipsius, ut propriæ voluntati relinqueretur, secundum illud Eccles. 15. *Deus reliquit hominem in manu consilij sui.* Unde Augustinus dicit 11. super Genes. * ad literam (cap. 6.) *Non mihi videtur magnæ laudis futurum fuisse hominem, si propterea posset benè vivere, quia nemo malè vivere suaderet, cum & in natura posse, & in potestate haberet velle non consentire suadenti.*

* lib. 11. cap. 4. in med. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quòd impugnatio, cui cum difficultate resistitur, pœnalis est. Sed homo in statu innocentiæ poterat absque omni difficultate tentationi resistere; & ideo impugnatio tentatoris ei pœnalis non fuit.

### Articulus II.

*Utrum fuerit conveniens modus & ordo primæ tentationis.*

1. q. 48 a. 4. con.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non fuerit conveniens modus & ordo primæ tentationis. Sicut enim ordine naturæ Angelus erat superior homine; ita & vir erat perfectior muliere: Sed peccatum pervenit ab Angelo ad hominem: Ergo pari ratione debuit pervenire à viro in mulierem, ut scilicet mulier per virum tentaretur, & non è converso.

¶ 2. Præterea, Tentatio primorum parentum fuit per suggestionem: Potest autem diabolus etiam suggerere homini absque aliqua exteriori sensibili creatura. Cum ergo primi parentes essent spirituali mente præditi, minus sensibilibus quam intelligibilibus inhærentes, convenientius fuisset, quod solum spirituali tentatione homo tentaretur, quam exteriori.

¶ 3. Præterea, Non potest convenienter aliquis malum suggerere, nisi per aliquod apparens bonum: Sed multa alia animalia habent majorem apparentiam boni quam serpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo à diabolo per serpentem.

¶ 4. Præterea, Serpens est animal irrationale: Sed animali irrationali non competit sapientia, nec locutio, nec pœna: Ergo inconvenienter inducitur serpens esse *callidior cunctis animalibus*, vel *prudentissimus omnium bestiarum* secundum aliam translationem (70. Interpretum) Inconvenienter etiam inducitur fuisse mulieri locutus, & à Deo punitus.

Sed contra est, quod *id quod est primum in aliquo genere, debet esse proportionatum his quæ in eodem genere consequuntur.* Sed in quolibet genere peccati invenitur ordo primæ tentationis, inquantum videlicet præcedit in sensualitate (quæ per serpentem signatur) peccati concupiscentia, in ratione inferiori (quæ signatur per mulierem) delectatio in ratione superiori, (quæ

signatur per virum) consensus peccati; ut Aug. dicit duodecimo de Trinit. [cap. 12.] † Ergo congruens fuit ordo primæ tentationis.

† l. 12. c. 12 tom. 3.

### Conclusio.

*Tentationis ordo & modus quo primus homo per serpentis suggestionem, & Evæ irritamentum tentatus est, conveniens fuit.*

Respondeo dicendum, quod homo compositus est ex duplici natura, intellectiva scilicet & sensitiva. Et ideo diabolus in tentatione hominis usus est incitamento ad peccandum dupliciter. Uno modo ex parte intellectus inquantum promisit divinitatis similitudinem per scientiæ adeptionem, quam homo naturaliter desiderat. Alio modo, ex parte sensus; & sic usus est his sensibilibus, quæ maximam habent affinitatem ad hominem; partim quidem in eadem specie tentans virum per mulierem, partim verò in eodem genere tentans mulierem per serpentem; partim verò ex genere propinquo proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd in actu tentationis diabolus erat sicut principale agens: sed mulier assumebatur quasi instrumentum tentationis ad seducendum virum; tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis seduci poterat; tum etiam quia propter conjunctionem ejus ad virum, maximè per eam diabolus poterat virum seducere. Non autem est eadem ratio principalis agentis & instrumenti: Nam principale agens oportet esse potius, quod non requiritur in agente instrumentali.

Ad secundum dicendum, quod suggestio qua spiritualiter diabolus homini aliquid suggerit, ostendit diabolum plus habere potestatis in homine quã suggestio exterior habeat, quia per suggestionem interiorem immutatur à diabolo, saltem hominis phantasia, sed per suggestionem exteriorem immutatur sola exterior creatura. Diabolus autem minimum potestatis habebat in homine ante peccatum: Et ideo non potuit eum interiori suggestione, sed solum exteriori tentare.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Aug. dicit 11. super Genes. ad literam [cap. 3.] † *non debemus opinari quod serpentem sibi, per quem tentaret, diabolus eligerit: Sed cum esset in illo decipiendi cupiditas; non nisi per illud animal potuit, per quod posse permissus est.*

* lib. 18. c. 29. in princ. t. 3.

Ad quartum dicendum, quod sicut Aug. dicit undecimo * super Genesim ad literam [cap. 39.] *serpens dictus est prudentissimus vel callidissimus, propter astutiam diaboli qui in illo agebat dolum. Sicut dicitur prudens vel astuta lingua, quam prudens vel astutus movet ad aliquid prudenter vel astutè suadendum.* [Et cap. 28.] *Non itaque serpens verborum sonos intelligebat, qui ex illo fiebant ad mulierem, neque enim conversa credenda est anima ejus in naturam rationalem, quandoquidem nec ipsi homines* [*quorum rationalis natura est*] *cum dæmon in eis loquitur, sciunt quid loquantur* [Et iterum cap. 29.] *Sic ergo locutus est serpens homini, sicut asina in qua sedebat Balaam, locuta est homini, nisi quod illud fuit opus diabolicum; hoc angelicum.* [Et cap. 36.] *Vnde serpens non est interrogatus, cur hoc fecerit, quia non in sua natura ipse hoc fecerat: sed diabolus in illo; qui jam ex peccato suo igni destinatus fuerat sempiterno. Quod autẽ serpenti dicitur, ad eum qui per serpentẽ operatus est, refertur.* Et sicut sursum Aug. dicit in lib. 2. † super Genes. contra Manichæos (cap. 18.) *Nunc quidem ejus pœna* [scilicet diaboli] *dicitur, qua nobis cavendus est, non ea quæ ultimo judicio reservatur. Per hoc enim quod ei dicitur*: Maledictus es inter omnia animantia & bestias terræ, *pecora illi præponuntur, non potestate, sed in conservatione naturæ suæ, quia pecora non amiserunt beatitudinem aliquam cœlestem, quam nunquam habuerunt, sed in sua natura quam acceperunt peragunt vitam. Dicitur etiam ei*: Pectore & ventre repes [Genes. 1.] Secundum aliam literam. * *Vbi nomine pectoris significatur superbia; quia ibi dominatur impetus animi. Nomine autem ventris significatur carnale desiderium: quia hæc pars mollior sentitur in corpore. His autem rebus serpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur*: Terram comedes cunctis diebus vitæ tuæ, *duobus modis intelligi potest; vel ad te pertinebunt quos terrena cupiditate deceperis*, id est *peccatores; qui terra nomine significantur: vel certe tertium genus tentationis, id est cupiditatis, his verbis figuratur, quod est curiositas. Terram enim qui manducat, profunda & tenebrosa penetrat. Per hoc autem quod inimicitia ponuntur inter ipsum & mulierem, ostenditur nos non posse à diabolo tentari nisi per illam animalem partem, quæ quasi mulieris imaginem in homine gerit sive ostendit. Semen autem diaboli est perversa suggestio; semen mulieris, fructus boni operis quo perversæ suggestioni resistit. Et ideo observat serpens plantam mulieris, ut si quando in illicita labitur delectatio, illam capiat. Et illa observat caput ejus, ut eum in ipso initio malæ suasionis excludat.* Hucusque Aug.

† l. 2. c. 17. in med. t. 1.

* Aug. habet ad verbum l. 2. de Gen. con. Mani. c. 17. & 18. t. 2.

## QUÆSTIO CLXVI.

*De studiositate, in duos articulos divisa.*

Postea considerandum est de studiositate & curiositate ipsi opposita.

¶ Circa studiositatem autem quæruntur duo.

¶ Primò, quæ sit materia studiositatis.

¶ Secundò, utrum sit pars temperantiæ.

### QUÆSTIONIS CLXVI, De Studiositate, Bifariam distributæ, Axioma.

1 *Studiositas quæ temperantiæ ut principali virtuti 1 annexa est, propriè & primò circa 1 cognitionem, vel potius circa cognitionis desiderium, impropriè verò & secundò, circa illa omnia, ad quæ efficienda, cognitionis directione opus est, versatur.*

### Articulus primus.

*Vtrum materia studiositatis sit propriè cognitio.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd materia studiositatis non sit propriè cognitio. Studiosus enim dicitur aliquis ex eo quod adhibet studium aliquibus rebus: Sed in qualibet materia debet homo studium adhibere ad hoc quòd rectè faciat quod est faciendum: Ergo videtur quod non sit specialis materia studiositatis cognitio.

Supr. qu. 160. a. 2. co. Et infra 16. a. 1 cor.

¶ 2. Præterea, Studiositatis curiositati opponitur: Sed curiositas quæ à cura dicitur, potest esse etiam circa ornatum vestium, & circa alia hujusmodi quæ pertinent ad corpus: Unde Apostolus dicit ad Romanos decimotertio: *Carnis curam ne feceritis in desideriis*: Ergo studiositas non est solum circa cognitionem.

¶ 3. Præterea, Hieremiæ sexto dicitur: *A minore usque ad majorem omnes avaritiæ student*: Sed avaritia non est propriè circa cognitionem, sed magis circa possessionem divitiarum, ut suprà dictum est [qu. 118. art. 2.] * Ergo studiositas, quæ à studio dicitur, non est propriè circa cognitionem.

* q. 118. art. 2.

Sed contra est, quod dicitur Proverb. 27. *Stude sapientiæ fili mi, & lætifica cor meum, ut possis respondere exprobranti sermonem.* Sed eadem studiositas est quæ laudatur ut virtus, & ad quam lex invitat: Ergo studiositas est propriè circa cognitionem.

### Conclusio.

*Tametsi, primò & propriè studiositas circa cognitionem occupetur, tamen secundariò & minus propriè etiam circa ea ad quæ operanda, cognitionis directione indigemus, versatur.*

Respondeo dicendum, quòd *studium* propriè importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid nisi cognoscendo illud: Vnde per prius mens applicatur ad cognitionem, secundario autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo *studium* per prius respicit cognitionem; & per posterius quæcunque alia ad quæ operanda directione cognitionis indigemus. Virtutes autem propriè sibi attribuunt illam materiam circa quam primò & principaliter sunt; sicut fortitudo, pericula mortis, & temperantia delectationem tactus: Et ideo *studiositas* propriè dicitur circa cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd circa alias materias non potest aliquid rectè fieri, nisi secundum quod est præordinatum per rationem cognoscentem. Et ideo per prius studiositas cognitionem respicit, cuicunque materiæ studium adhibeatur.

Ad secundum dicendum, quod ex affectu hominis trahitur mens ad intendendum his ad quæ afficitur, secundum illud Matth. 6. *Vbi est thesaurus tuus, ibi est & cor tuum*: Et quia circa ea quibus caro fovetur maximè homo afficitur: consequens est quod cognitio hominis versetur circa ea quibus caro fovetur; ut scilicet homo inquirat qualiter optimè possit carni suæ subvenire. Et secundum hoc *curiositas* ponitur circa ea quæ ad carnem pertinent, ratione eorum quæ pertinent ad cognitionem.

Ad tertium dicendum, quòd avaritia inhiat ad lucra conquirenda ad quod maximè necessaria est quædam peritia terrenarum rerum. Et secundum hoc *studium* attribuitur his quæ ad avaritiam spectant.

### Articulus II.

*Vtrum studiositas sit pars temperantiæ.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod studiositas non sit pars temperantiæ. *Studiosus* enim dicitur aliquis secundum studiositatem, sed universaliter omnis virtuosus vocatur *studiosus*, ut patet per Philosophum, * qui frequenter sic utitur nomine *studiosi*: Ergo studiositas est generalis virtus, & non est pars temperantiæ.

* lib. 4. Eth. c. 4.

¶ 2. Præterea, Studiositas, sicut dictum est (art. 1.) * ad cognitionem pertinet: Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quæ sunt in appetitiva animæ parte, sed magis ad intellectuales, quæ sunt in parte cognoscitiva. Unde & solicitudo est actus prudentiæ, ut suprà habitum est (qu. 47. art. 9.) * Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

* Art. prec.

* qu. 47. art. 9.

¶ 3. Præterea, Virtus quæ ponitur pars alicujus principalis virtutis, assimilatur ei quantum ad modum: sed studiositas non assimilatur temperantiæ quantum ad modum, quia temperantiæ nomen sumitur ex quadam refrænatione: Unde magis opponitur vitio quod est excessus: Nomen autem studiositatis sumitur è contrario ex applicatione animæ ad aliquid: Unde magis videtur opponi vitio quod est in defectu, scilicet negligentiæ studendi, quam vitio quod est in excessu, scilicet curiositati. Vnde propter horum similitudinem dicit Isidorus in lib Etymol. (vel originum cap. 18.) * quod *studiosus dicitur quasi studiis curiosus*. Ergo studiositas non est pars temperantiæ.

* L. 10 c. 18 incipit Sapiens. circa prin.

Sed contra est, quod August. † dicit in libro de Moribus Eccles. (cap. 21.) *Curiosi esse prohibemur; quod magnum temperantiæ munus est.* Sed curiositas prohibetur per studiositatem moderatam: Ergo studiositas est pars temperantiæ,

† Cap. 21. circa pr. tom. 1.

Conclu

CONCLUSIO.

*Studiositas temperantiæ pars potentialis est, quod ei ut virtus minus principali principalis, adjungatur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 14. art. 1. 2. & 3.) * ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne superfluè, tendat in id quod naturaliter concupiscitur. Sicut autem naturaliter homo concupiscit delectationes ciborum & venereorum secundum naturam corporalem: ita secundum animam naturaliter desiderat cognoscere aliquid. Unde & Philosophus dicit in principio Metaph. * quod *omnes homines naturaliter scire desiderant*: Moderatio autem hujusmodi appetitus pertinet ad virtutem studiositatis. Unde consequens est quod studiositas sit pars potentialis temperantiæ, sicut virtus secundaria ei adjuncta ut principali virtuti, & comprehenditur sub modestia ratione superius dicta (qu. 160. art. 2.) *

AD PRIMUM ergo dicendum, quod prudentia est completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur in 6. Ethic. * Inquantum ergo cognitio prudentiæ ad omnes virtutes pertinet, intantum nomen studiositatis, quæ propriè circa cognitionem est, ad omnes virtutes derivatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd actus cognoscitivæ virtutis imperatur à vi appetitiva, quæ est motiva omnium vitium, ut suprà dictum † est. Et ideo circa cognitionem duplex bonum potest attendi. Unum quidem quantum ad ipsum actum cognitionis; Et tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut scilicet homo circa singula æstimet verum. Aliud autem bonum est quod pertinet ad actum appetitivæ virtutis, ut scilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoscitivam sic vel aliter, ad hoc vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem studiositatis; unde computatur inter virtutes morales.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut Philosoph. dicit in secundo Ethicorum (cap. ult.) † *ad hoc quod homo fiat virtuosus, oportet quod servit se ab his ad quæ maximè inclinat natura.* Et inde est, quòd, quia natura præcipuè inclinat ad timendum mortis pericula, & ad sectandum delectabilia carnis: ideo laus virtutis fortitudinis præcipuè consistit in quadam firmitate persistendi contra hujusmodi pericula; & laus virtutis temperantiæ, in quadam refrænatione à delectabilibus carnis; sed quantum ad cognitionem, est in homine contraria inclinatio, quia ex parte animæ inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret. Et sic oportet ut laudabiliter homo hujusmodi appetitum refrænet, ne immoderatè rerum cognitioni intendat. Ex parte verò naturæ corporalis, homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum ergo ad primum, studiositas in refrænatione consistit, & secundum hoc ponitur pars temperantiæ. Sed quantum ad secundum, laus virtutis hujusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam; & ex hoc nominatur. Primum autem est essentialius huic virtuti quàm secundum: Nam appetitus cognoscendi per se respicit cognitionem, ad quam ordinatur studiositas: Sed labor addiscendi est impedimentum quoddam cognitionis. Unde respicitur ab hac virtute per accidens, quasi removendo prohibens.

## QUÆSTIO CLXVII.

*De curiositate; in duos articulos divisa.*

POstea considerandum est de curiositate.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum vitium curiositatis possit esse in cognitione intellectiva.

¶ Secundò, utrum sit in cognitione sensitiva.

## QUÆSTIONIS CLXVII,

De curiositate,

Bifariam divisæ,

AXIOMA.

*Curiositas quæ in pravo, inordinato, ac vituperando*
1 *veritatis cognoscendæ desiderio sita est, & circa* [1] *men-*
2 *tis seu intellectus, & circa* [2] *sensuum cognitionem accidere potest.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum circa cognitionem intellectivam possit esse curiositas.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod circa cognitionem intellectivam non possit esse curiositas, quia secundum Philosophum in secundo Ethic. (cap. 6. vel 7.) † *in his quæ secundum se sunt bona vel mala, non possunt accipi medium & extrema.* Sed cognitio intellectiva secundum se est bona. In hoc enim perfectio hominis videtur consistere, ut intellectus ejus de potentia reducatur in actum, quod fit per cognitionem veritatis. Dicit etiam Dionys. * quatto capite, de Divin. nom. quod *bonum animæ humanæ est secundum rationem esse*; cujus perfectio in cognitione veritatis consistit: Ergo circa cognitionem intellectivam non potest esse vitium curiositatis.

¶ 2. Præterea, Illud per quod homo assimilatur Deo, & quod à Deo consequitur, non potest esse malum: Sed quæcunque abundantia cognitionis à Deo est, secundum illud Eccles. 1. *Omnis sapientia à Domino Deo est.* Et Sapient. 7. dicitur. *Ipse dedit mihi horum quæ sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem orbis terrarum, & virtutes elementorum,* &c. Per hoc etiam homo Deo assimilatur, quòd veritatem cognoscit, quia *omnia nuda & aperta sunt oculis ejus*, ut habetur ad Hebr. 4. Unde 1. Reg. 2. dicitur quod *Deus scientiarum Dominus est.* Ergo quantumcunque abundet cognitio veritatis, non est mala, sed bona: Appetitus autem boni non est vitiosus: Ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non potest esse vitium curiositatis.

¶ 3. Præterea, Si circa aliquam intellectivam cognitionem posset esse curiositatis vitium, præcipuè esset circa Philosophicas scientias: Sed eis intendere non videtur esse vitiosum. Dicit enim Hieronym. super Danielem (cap. 1.) * *Qui de mensa & vino regis noluerunt comedere ne polluantur: si sapientiam atque doctrinam Babyloniorum sciret esse peccatum, nunquam acquiesceret discere quod non licebat* (ut & refertur in Decretis distinct. 37. *Qui de mensa.*) Et Aug. dicit in secundo de Doctrina Christiana (cap. 40.) † quod *si qua vera Philosophi dixerunt, ab eis sunt tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda.* Non ergo circa cognitionem intellectivam potest esse curiositas vitiosa.

SED CONTRA est, quod Hieronym. dicit (ad Ephes. 4.) * *Nonne vobis videtur in vanitate sensus & obscuritate mentis ingredi, qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui physicus perscrutator oculos trans cœlum levat:* Sed vanitas sensus & obscuritas mentis est vitiosa: Ergo circa intellectivas scientias potest esse curiositas vitiosa.

CONCLUSIO.

*Quanquam veritatis cognitio per se vitiosa non sit, sed per accidens, quatenus videlicet eam peccatum superbia sequitur, appetitus tamen assequendæ cognitionis variis modis inordinatus, ac vitiosus esse potest.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 166. art. 1.) † studiositas non est directè circa ipsam cognitionem, sed circa appetitum & studium cognitionis acquirendæ. Aliter autem est judicandum de ipsa cognitione veritatis, & aliter de appetitu & studio veritatis cognoscendæ. Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo bona est (potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicujus consequentis, vel inquantum scilicet aliquis de cognitione veritatis superbit secundum illud primæ ad Corinth. 8. *Scientia inflat*, vel inquantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum.) Sed ipse appetitus, vel studium cognoscendæ veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem. Uno quidem modo prout aliquis tendit suo studio in cognitionem veritatis prout per accidens conjungitur ei malum, sicut illi qui student ad scientiam veritatis ut exinde superbiant: Unde Aug. dicit in libro de Moribus Ecclesiæ (cap. 21.) * *Sunt qui desertis virtutibus, & nescientes quid sit Deus & quanta majestas semper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid se agere putant, si universam istam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curiosissimè intentissiméque perquirant. Unde tanta etiam superbia gignitur, ut in ipso cœlo, de quo sæpè disputant, sibimet habitare videantur*: Similiter etiam illi qui student addiscere aliquid ad peccandum, vitiosum studium habent secundum illud Hiere. 9. *Docuerunt linguam suam loqui mendacium: ut iniquè agerent laboraverunt.* Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus studij ad discendam veritatem. Et hoc quadrupliciter. Uno modo, inquantum per studium minus utile retrahuntur à studio quod eis ex necessitate incumbit: Unde Hieronymus dicit: * *Sacerdotes dimissis Evangelijs & Prophetis, videmus comœdias legere, & amatoria Bucolicorum versuum verba cantare.* Alio modo inquantum studet aliquis addiscere ab eo à quo non licet; sicut patet de his qui aliqua futura à dæmonibus perquirunt, quæ est superstitiosa curiositas. Unde Aug. dicit in lib. de vera † religione (cap. 4.) *Nescio an Philosophi impedirentur à fide vitio curiositatis in percunctandis dæmonibus.* Tertiò, quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei. Unde Augustinus dicit in lib. de vera * religione (cap. 29.) quod *in consideratione creaturarum non est vana & peritura curiositas exercenda, sed gradus ad immortalia & semper permanentia faciendus.* Quartò, inquantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprij ingenij facultatem; quia per hoc homines de facili in errores labuntur. Unde dicitur Ecclesiastici 3. *Altiora te ne quæsieris, & fortiora te ne scrutatus fueris, & in pluribus operibus ejus ne fueris curiosus.* Et postea sequitur: *Multos enim supplantavit suspicio eorum, & in vanitate detinuit sensus eorum.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd bonum hominis consistit in cognitione veri: Non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cujuslibet veri, sed in perfecta cognitione summæ veritatis, ut patet per Philosophum in 10. Ethicorum (cap. 7. vel 8.) * Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summæ veritatis, in qua consistit summa felicitas.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ratio illa ostendit quòd cognitio veritatis secundum se bona sit, non tamen per hoc excluditur quin possit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinatè cognitionem veritatis appetere, quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum esse.

AD TERTIUM dicendum, quòd studium Philosophiæ secundum se est licitum & laudabile propter veritatem quam Philosophi perceperunt Deo illis revelante, ut dicitur, ad Romanos primo. Sed quia quidam Philosophi abutuntur ad fidei impugnationem

Marginal notes: * q. 141. art. 1. 2. & 3. — * in pr. l. Meta. tom. 3. — * q. 160. art. 2. — * lib. 6. c. ult. t. 5. — † 1. 2. q. 9. a. 3. — † lib. 2. Eth. c. 5. — † lib. 2. c. 6. declinando ad finem. — * c. 4. parum post medium à pr. — * Daniel. 1. sup. illud. Proposuit autem Daniel, & habetur in decreto dist. 37. c. qui de — † lib. 2. c. 40. in pr. to. 3. — * Super illud ad Eph. 4. non ambuletis in vanitate sensus t. 5. — † q. praec. art. 1. — * c. 21. aut. med. tom. 1. — * Ad Dam. de filio prodigo, ante med. tom. 4. — † c. 4. de fin. t. 1. — * c. 29. parum à pr. t. 1. — * lib. 10. Eth. c. 7. & 8. tom. 5.

tionem; ideo Apostolus dicit ad Coloss. secundo: *Videte ne quis vos decipiat per Philosophiam & inanem fallaciam secundum traditionem hominum, & non secundum Christum.* Et Dionys. * dicit in Epist. ad Policarpum, sive 7. de quibusdam Philosophis, quod *divinis non sanctè contra divina utuntur, per sapientiam Dei tentantes expellere divinã venerationem* (sive divinum cultum abolere.)

* Inter princip. & med. ibim.

ARTICULUS II.

*Vtrum vitium curiositatis sit circa sensitivam cognitionem.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd vitium curiositatis non sit circa sensitivam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoscuntur per sensum visus, ita etiam aliqua cognoscuntur per sensum tactus & gustus: Sed circa tangibilia & gustabilia non ponitur vitium curiositatis, sed magis vitium luxuriæ & gulæ: Ergo videtur quod nec circa ea quæ cognoscuntur per visum, sit vitium curiositatis.

¶ 2. Præterea, Curiositas videtur esse in inspectione ludorum. Vnde Aug. dicit in sexto Confess. * Quod *quadam pugna casu cum clamor ingens totius populi vehementer Alipium pulsasset, curiositate victus aperuit oculos.* Sed inspectio ludorum non videtur esse vitiosa: quia hujusmodi inspectio delectabilis redditur propter repræsentationem, in qua homo naturaliter delectatur, ut Philosophus † dicit in sua poëtica (cap. 2.) Non ergo circa sensibilium cognitionem est vitium curiositatis.

* l. 6. c. 8. in med. tom. 1.

† l. 2. c. 6.

¶ 3. Præterea, Ad curiositatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda. Sed perquirere facta aliorum non videtur esse vitiosum; quia sicut dicitur Eccles. 17. *Vnicuique mandavit Deus de proximo suo.* Ergo vitium curiositatis non est in hujusmodi particularibus sensibilibus cognoscendis.

* In 1. canon. Ioan. c. 2.

SED CONTRA est, quod Augustin. dicit in lib. † de vera religione (cap. 38.) quod *concupiscentia oculorum reddit homines curiosos.* Vt autem dicit Beda: * *Concupiscentia oculorum non est solum in discendis magicis artibus, sed etiam in contemplandis spectaculis, & in dignoscendis & carpendis vitiis proximorum;* quæ sunt quædam particularia sensibilia. Cùm ergo *concupiscentia oculorum* sit quoddam vitium, sicut etiam *superbia vitæ*, & *concupiscentia carnis*, contra quæ dividitur primæ Ioannis secundo, videtur quod vitium curiositatis sit circa sensibilium cognitionẽ.

† cap. 37 med præcipuè t. 1.
* Super illud 2. Io Omne quod est in mundo aut est concupiscen. &c. carnis, &c.

CONCLUSIO.

*Curiositas dupliciter versari potest in sensitiva cognitione: uno modo quando ejusmodi cognitio inanis est, & ad nullum utilem finem ordinata: altero modo quando ejusmodi cognitio ad finem noxium refertur.*

RESPONDEO dicendum, quod cognitio sensitiva ordinatur ad duo. Vno enim modo tam in hominibus quam in aliis animalibus ordinatur ad corporis sustentationem; quia per hujusmodi cognitionem homines & alia animalia vitant nociva, & conquirunt ea quæ sunt necessaria ad corporis sustentationem. Alio modo, specialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam, vel speculativam, vel practicam. Apponere ergo studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum. Vno modo, inquantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potius avertit hominem ab aliqua utili consideratione. Vnde August. dicit in decimo Confess. (cap. 35.) † *Canem currentem post leporem jam non specto, cùm in circo fit: At verò in agro si casu transeam, avertit me fortassis ab aliqua magna cogitatione, atque ad se convertit illa venatio. Et nisi jam mihi demonstrata infirmitate mea, citò admoneas; aut ex ipsa visione per aliquam considerationem in te assurgere, aut totum contemnere atque transire, vanus hebesco.* Alio modo, inquantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium: sicut inspectio mulieris ordinatur ad concupiscendum; & diligens inquisitio eorum quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum. Si quis autem cognitioni sensibilium intendit ordinatè propter necessitatem sustentandæ naturæ, vel propter studium intelligendæ veritatis; est virtuosa studiositas circa sensibilem cognitionem.

† l. 10. c. 35. paulo ante fin. tom. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd luxuria & gula sunt circa delectationes, quæ sunt in usu rerum tangibilium: Sed circa delectationem cognitionis omnium sensuum est curiositas; & vocatur *concupiscentia oculorum*, quia oculi sunt ad cognoscendum in sensibus principales. Vnde omnia sensibilia videri dicuntur, ut August. dicit in decimo libro Confess. (cap. 36.) * & sicut Augustinus ibidem subdit, *ex hoc evidentius discernitur quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensus: quod voluptas pulchra, suavia, canora, sapida, lenia, sectatur: Curiositas autem etiam his contraria, tentandi causa, non ad subeundam molestiam, sed experiendi noscendique libidinem.*

* l. 10. c. 35. to. 1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd inspectio spectaculorum vitiosa redditur inquantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel lasciviæ vel crudelitatis, per ea quæ ibi repræsentantur. Vnde Chrysost. [homil. 6. in Matth.] † dicit quod *adulteros & inverecundos constituunt tales inspectiones.*

† Hom 6. in Matth. non remotè à fin. t. 2.

AD TERTIUM dicendum, quòd prospicere facta aliorum vel inquirere bono animo vel ad utilitatem propriam, ut scilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius; vel etiam ad utilitatem illius, ut scilicet corrigatur si quid ab eo agitur vitiosè; secundum regulam charitatis & debitum officij, est laudabile, secundum illud ad Hebr. decimo: *Considerate vos invicem in provocationem charitatis & bonorum operum.* Sed quod aliquis intendat ad consideranda vitia proximorum, ad despiciendum vel detrahendum, vel saltem inutiliter inquirendum, est vitiosum. Vnde dicitur Proverb. 24. *Ne insidieris & quæras impietatem in domo justi, neque vastes requiem ejus.*

## QUÆSTIO CLXVIII.

*De modestia, prout consistit in exterioribus corporis motibus, in quatuor articulos divisa.*

POstea considerandum est de modestia secundum quod consistit in exterioribus motibus corporis.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum in exterioribus motibus corporis, qui serio aguntur, possit esse virtus & vitium.

¶ Secundò, utrum possit esse aliqua virtus circa actiones ludi.

¶ Tertiò, de peccato quod fit in excessu ludi.

¶ Quartò, de peccato ex defectu ludi.

QUÆSTIONIS CLXVIII,

De modestia, prout in externis corporis motibus consistit,

Quadrifariam divisæ,

AXIOMA.

1 *Circa* 1 *externos hominis motus & gestus, atque etiam*
2 *circa* 2 *ludum & jocum, & modestia virtus versatur. Itaque ludendi & jocandi immoderatio vitiosa est; tam*
4 *illa quæ per* 4 *defectum, quam illa quæ per* 3 *excessum*
3 *committitur; è quibus illa quæ in excessu posita est, interdum lethalem, interdum verò venialem culpam continet, prout avertit, vel non avertit à Deo.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum in exterioribus motibus corporis sit aliqua virtus.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd in exterioribus motibus corporis non sit aliqua virtus: Omnis enim virtus pertinet ad spiritualem animæ decorem, secundum illud Psalm. 44. *Omnis gloria ejus filiæ regis abintus*, Gloss. [ex Aug. sumpta] * *id est, in conscientia.* Sed motus corporales non sunt ab intus, sed exterius: Ergo circa hujusmodi motus non potest esse virtus.

4. Eth. lect. 16. princ.
* Est Aug. hoc loco 1. 8.

¶ 2. Præterea, Virtutes non insunt nobis à natura, ut patet per Philosophum in 2. Ethicor. * [cap. 1.] Sed motus corporales exteriores insunt hominibus à natura; secundum quam quidam sunt veloces motus, & quidam tardi motus, & idem est de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

* In pri. l. 2. Eth. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Omnis virtus moralis est circa actiones quæ sunt ad alterum, sicut justitia; vel circa passiones, sicut temperantia & fortitudo: Sed exteriores motus corporales non sunt ad alterum, neque etiam sunt passiones: Ergo circa eos non est aliqua virtus.

¶ 4. Præterea, In omni opere virtutis est studium adhibendum, ut suprà dictum est [qu. 166. art. 1.] * Sed adhibere studium in dispositione exteriorum motuum est vituperabile. Dicit enim Ambros. in 1. de Offic. [cap. 18.] † *Est gressus probabilis in quo sit species auctoritatis gravitatisque pondus, tranquillitatis vestigium; ita tamen si studium desit atque affectatio, sed motus sit purus ac simplex.* Ergo videtur quod circa compositionem exteriorum motuum non consistat virtus.

* q. 1. & a. 1. arg. 1.
† lib. 1. c. 18. circa med.

SED CONTRA est, quod decor honestatis pertinet ad virtutem: Sed compositio exteriorum motuum pertinet ad decorem honestatis. Dicit enim Ambrosius in 1. de Offic. [cap. 19.] † *Sicut molliculum & infractum aut vocis sonum aut gestum corporis non probo, ita neque agrestem ac rusticum. Naturam imitemur, effigies ejus formula disciplinæ, forma honestatis est;* Ergo circa compositionem exteriorum motuum est virtus.

† lib. 1. c. 19 inf. tom. 2.

CONCLUSIO.

*Cùm exteriores hominis actiones, & motus sint per rationem ordinabiles, oportet aliquam circa illos virtutem esse.*

RESPONDEO dicendum, quòd virtus moralis consistit in hoc quod ea quæ sunt hominis per rationem ordinantur. Manifestum est autem quod exteriores motus hominis sunt per rationem ordinabiles. Ad imperium enim rationis exteriora membra moventur. Vnde manifestum est quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis consistat. Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo: Vno quidem modo, secundum convenientiam personæ; alio modo, secundum convenientiam ad exteriores personas, negotia, seu loca. Unde dicit Ambrosius in 1. de Officiis [ubi sup.] † *Hoc est pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique sexui & personæ reddere.* Et hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad secundum, subditur: *Hic ordo gestorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus*: Et ideo circa hujusmodi exteriores motus ponit Andronicus duo, scilicet ornatum, qui respicit convenientiam personæ, unde dicit quod est *scientia circa decens in motu & habitudine*, & bonam ordinationem, quæ respicit convenientiam ad diversa negotia, & ea quæ circumstant. Vnde dicit quod est *experientia separationis* [id est, distinctionis] *actionum.*

† lib. 1. c. 19. circa fin. t. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd motus exteriores sunt quædam signa interioris dispositionis, secundum illud Ecclesiastici 19. *Amictus corporis, & risus dentium, & ingressus hominis, enunciant de illo.* Et Ambrosius dicit in 1. † de Officiis [cap. 18.] quod

quod *habitus mentis in corporis statu cernitur, & quod vox quædam animi est, corporis motus.*

Ad secundum dicendum, quòd quamvis ex naturali dispositione habeat homo aptitudinem ad hanc vel ad aliam dispositionem exteriorum motuum: tamen quod deest naturæ potest suppleri ex industria rationis. Vnde Ambros. dicit in 1. * de Officiis [cap. 18.] *Motum natura informet: Si quid sane in natura vitii est, industria emendet.*

* lib. 1. c. 18. a med. tom. 4.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, † exteriores motus sunt quædam signa interioris dispositionis, quæ præcipuè attenditur secundum animæ passiones. Et ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum passionum. Vnde Ambros. dicit in 1. * de Officiis [cap. 18.] quod *hinc*, scilicet ex motibus exterioribus *homo cordis nostri absconditus, aut levior, aut jactantior, aut turbidior, aut contra gravior, & constantior, & purior & maturior æstimatur.* Per motus etiam exteriores alii homines de nobis judicium capiunt, secundum illud Ecclesiastici decimonono: *ex visu cognoscitur vir, & ab occursu faciei cognoscitur sensatus.* Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, secundum illud quod August. dicit in regula: * *In omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendat aspectum, sed quod vestram deceat sanctitatem.* Et ideo moderatio exteriorum motuum potest reduci ad duas virtutes, quas Philos. tangit in 4. † Eth. Inquantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios; pertinet exteriorum motuum moderatio ad *amicitiam* vel *affabilitatem*, quæ attenditur circa delectationes & tristitias quæ sunt in verbis & factis in ordine ad alios quibus homo convivit; Inquantum verò exteriores motus sunt signa interioris dispositionis; pertinet eorum moderatio ad virtutem *veritatis*, secundum quam aliquis talem se exhibet in verbis & factis, qualis est interius.

† In sol. ad 1. arg. præced.
* l. 1. c. 18 ante med. tom. 4.
* In 3 regula Aug. med. to. 1.
† l. 4. Eth. c. 6. & 7. tom. 5.

Ad quartum dicendum, quòd in compositione exteriorum motuum studium vituperatur, per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus utitur, ita quod interiori dispositioni non conveniant. Debet tamen tale studium adhiberi, ut si quid in eis inordinatum est, corrigatur. Vnde Amb. dicit in 1. * de Officiis [cap. 18.] *Ars desit, non desit correctio.*

* lib. 1. c. 18. parum à me. t. 4.

ARTICULUS II.

*Vtrum in ludis possit esse aliqua virtus.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in ludis non possit esse aliqua virtus. Dicit enim Ambr. in 1. * de Officiis [cap. 23.] *Væ vobis qui ridetis, quia flebitis, ait Dominus. Non solum ergo profusos, sed etiam omnes jocos declinandos arbitror.* Sed illud quod potest virtuosè fieri, non est totaliter declinandum. Non ergo circa ludos potest esse virtus.

4. d. 16. qu. 4. a. 2. qu. 2. co. Et 2. cont. c. 25. Et Isa. 3. le. 5. prope. Et 4. Eth. le. 16. pr.
* lib. 1. ca. 23. in med. to. 4.

¶ 2. Præterea, Virtus est *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut suprà † habitum est [1. 2. qu. 55. art. 4.] Sed Chrysost. * dicit [hom. 6. in Matth.] *Non dat Deus ludere, sed diabolus. Audi quid aliquando ludentes passi sunt? Sedit populus manducare & bibere, surrexerunt ludere.* Ergo circa ludos non potest esse virtus.

† 1. 2. qu. 55. art. 4.
* Homi. 6. in Matth. à med. to. 2.

¶ 3. Præterea, Philosophus dicit in 10. † Ethic. [cap. 6. sive 9.] quòd *operationes ludi non ordinantur ad aliquid aliud*: Sed ad virtutem requiritur ut propter aliud eligens operetur, sicut patet per Philosophum in 3. * Ethicor. Ergo circa ludos non potest esse aliqua virtus.

† lib. 10. c. 6. ante med. to. 5.
* l. 3. c. 4. tom. 5.

Sed contra est, quod August. † dicit in secundo Musicæ [cap. ult.] *volo tandem tibi parcas. Nam sapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam*: Sed ista remissio animæ à rebus agendis, fit per ludicra verba & facta: Ergo his uti interdum ad sapientem & virtuosum pertinet. Philosophus * etiam ponit virtutem eutrapeliæ circa ludos, quam nos possumus dicere *jucunditatem* [*sive bonam conversionem*, sicut infra.]

† lib. 2. c. ult. in fin. tom. 1.
* lib. 4. c. 8. Ethic. tom. 5.

CONCLUSIO.

*Circa ludos, & jocos, qui nonnunquam ad animi solamen utiles sunt, illa virtus versatur quam* eutrapeliam *vocant.*

Respondeo dicendum, quòd sicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non potest continuè laborare propter hoc quod habet finitam virtutem; quæ determinatis laboribus proportionatur; ita etiam est ex parte animæ cujus etiam est virtus finita, ad determinatas operationes proportionata. Et ideo quando ultra modum suum in aliquas operationes se extendit, laborat, & ex hoc fatigatur, præsertim, quia in operationibus animæ simul etiam laborat corpus inquantum scilicet anima intellectiva utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona sensibilia connaturalia homini. Et ideo quando anima supra sensibilia elevatur operibus rationi intenta; nascitur exinde quædam fatigatio animalis, sive homo intendat operibus rationis practicæ, sive speculativæ. Magis tamen si operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis à sensibilibus elevatur; quamvis fortè in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ major labor corporis consistat. In utrisque tamen tanto aliquis magis altero fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis solvitur per corporis quietem, ita etiam oportet quod fatigatio animalis solvatur per animæ quietem: Quies autem animæ est delectatio, ut suprà † habitum est, cum de passionibus ageretur [1. 2. quæst. 25. art. 2. & quæst. 31. art. 1. ad 2.] Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhiberi per aliquam delectationem, intermissa intensione ad instendum studio rationis. Sicut in collationibus * Patrum, legitur, quod beatus Ioannes Evangelista, cum quidam scandalizarentur quod eum cum discipulis suis ludentem invenissent, dicitur mandasse uni eorum qui arcum gerebat ut sagittam traheret. Quod cùm pluries fecisset, quæsivit utrum hoc continuè facere posset; qui respondit, quod si hoc continuè faceret, arcus frangeretur. Unde beatus Ioannes subintulit, quod similiter animus hominis frangeretur, si nunquam à sua intentione relaxaretur. Hujusmodi autem dicta vel facta in quibus non quæritur nisi delectatio animalis, vocantur *ludicra*, vel *jocosa*. Et ideo necesse est talibus interdum uti, quasi ad quandam animæ quietem. Et hoc est quod Philosophus † dicit in 4. Ethicor. [cap. 14. sive 12.] quod *in hujus vitæ conversatione quædam requies cum ludo habetur.* Et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quæ tamen videntur tria esse præcipuè cavenda; quorum primum & principale est, quod prædicta delectatio non quæratur in aliquibus operationibus, vel verbis turpibus, vel nocivis. Unde Tullius † dicit in 1. de Officiis quod *unum genus jocandi est illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum.* Aliud autem attendendum est, ne totaliter gravitas animæ resolvatur. Vnde Ambrosius * dicit in 1. de Offic. [cap. 20.] *Caveamus ne dum relaxare animum volumus, solvamus omnem harmoniam, quasi concentum quendam bonorum operum.* Et Tullius † dicit in 1. de Offic. quod *sicut pueris non omnem ludendi licentiam damus; sed eam quæ ab honestis actionibus non sit aliena; sic in ipso joco aliquod probi ingenii lumen eluceat.* Tertiò autem attendendum est, sicut & in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat personæ, & tempori, & loco, & secundum alias circumstantias debitè ordinetur, ut scilicet sit *& tempore & homine dignus*, ut Tullius * dicit ibidem. Hujusmodi autem secundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem secundum rationem operans est virtus moralis. Et ideo circa ludos potest esse aliqua virtus, quam * Philosoph. *eutrapeliam* nominat [ut dictum est 1. 2. qu. 60. art. 5.] Et dicitur aliquis *eutrapelus* à bona conversione, quia scilicet benè convertit aliqua dicta vel facta in solatium. Et inquantum per hanc virtutem homo refrænatur ab immoderantia ludorum, sub modestia continetur.

† 1. 2. quæ. 25. art. 2. & qu. 31. a. 1. ad 2.
* In coll. 4. c. 21.
† l. 4. c. 8. tom. 5.
† 1. in c. de Scurrilitate & Facetia in pr.
* lib. 1. c. 20. circa pr. tom. 4.
† 1. immediatè ant. c. de Scurrilitate.
* Loco his dicto.
* lib. 4. Eth. c. 8. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est * est, jocosa debent congruere negotiis & personis. Vnde & Tullius * dicit in 1. Rhetor. [seu de inventione rhetorica] quod *quando auditores sunt defatigati, non est inutile ab aliqua re nova aut ridicula oratorem incipere, si tamen rei dignitas non adimit jocandi facultatem.* Doctrina autem sacra maximis rebus intendit, secundum illud Proverb. 8. *Audite; quoniam de rebus magnis locutura sum.* Vnde * Ambros. non excludit universaliter jocum à conversatione humana, sed à doctrina sacra. Unde præmittit: *Licet interdum honesta joca ac suavia sint; tamen ab Ecclesiastica abhorrent regula, quoniam quæ in scripturis sanctis non reperimus, ea quemadmodum usurpare possimus?*

* In corp. art.
* lib. 1. de inventione inter pr. & med.
* l 1. Offi. c. 23 in prin. t. 4.

Ad secundum dicendum, quòd verbum illud Chrysostomi est intelligendum de illis qui inordinatè ludis utuntur, & præcipuè eorum qui finem in delectatione ludi constituunt. Sicut de quibusdam dicitur Sapient. 15. *Æstimaverunt esse ludum vitam nostram* contra quos dicit Tullius in * primo de Offic. *Non ita generati à natura sumus, ut ad ludum & jocum facti esse videamur; sed ad severitatem potius, & ad quædam studia graviora atque majora.*

* l. 1. in c. Ponere omnis esse modestia ut appetitus obediat rationi.

Ad tertium dicendum, quod ipsæ operationes ludi secundum suam speciem non ordinantur ad aliquem finem, sed delectatio quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem & quietem. Et secundum hoc, si fiat moderatè, licet uti ludo. Vnde Tullius dicit † in 1. de Offic. *ludo & joco uti quidem licet, sed sicut somno & quietibus cæteris, tum quum gravibus seriisque rebus satisfecerimus.*

† Eodem loco nunc proxime dicto le. 25. co. 1. & 2.

ARTICULUS III.

*Vtrum in superfluitate ludi possit esse peccatum.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd in superfluitate ludi non possit esse peccatum. Illud enim quod excusat à peccato non videtur esse peccatum: Sed ludus quandoque excusat à peccato. Multa enim si seriò fierent, gravia peccata essent, quæ quidem joco facta, vel nulla, vel levia sunt: Ergo videtur quod in superabundantia ludi non sit peccatum.

¶ 2. Præterea, Omnia alia vitia reducuntur ad septem vitia capitalia, ut Greg. † dicit 31. Moral. [cap. 31. vel 17.] Sed superabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum: Ergo videtur quod non sit peccatum.

† lib. 31. cap. 31.

¶ 3. Præterea, Maximè histriones in ludo videntur superabundare, qui totam suam vitam ordinant ad ludendum. Si ergo superabundantia ludi esset peccatum; tunc omnes histriones essent in statu peccati: Peccarent etiam omnes qui eorum ministerio uterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tanquam peccati fautores, quod videtur esse falsum. Legitur * enim in vitis patrum, quod beato Paphnutio revelatum est, quod quidam joculator futurus erat sibi consors in vita futura.

* Ivi 1 p. in c. de S. Paphnutio f. 31. in prin. l.

Sed contra est, quod super illud Proverb. 14. *Risus dolori miscebitur, & extrema gaudii luctus occupat.* Dicit * Gloss. *luctus perpetuus.* Sed in superfluitate ludi est inordinatus risus & inordinatum gaudium: Ergo est ibi peccatum mortale, cui soli debetur luctus perpetuus.

* Gl interlin. ib.

Con

CONCLUSIO.

*Cùm ludicra & jocosa, laudabiliter & secundum rationem dirigi queant, eorum excessus semper peccatum est; interdum lethale, propter speciem actionis, & interdum veniale, propter debitæ circumstantiæ defectum.*

RESPONDEO dicendum, quòd in omni eo quod est dirigibile secundum rationem, *superfluum* dicitur quod regulam rationis excedit. *Diminutum* autem dicitur aliquid secundum quod deficit à regula rationis. Dictum * est autem quod ludicra sive jocosa verba vel facta sunt dirigibilia secundum rationem. Et ideo *superfluum* in ludo accipitur, quod excedit regulam rationis: Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo ex ipsa specie actionum quæ assumuntur in ludum, quod quidem jocandi genus secundum Tullium * dicitur esse *illiberale, petulans, flagitiosum, obscœnum*; quando scilicet utitur aliquis causa ludi turpibus verbis vel factis, vel etiam his quæ vergunt in proximi nocumentum, quæ de se sunt peccata mortalia. Et sic patet quod excessus in ludo est peccatum mortale. Alio autem modo potest esse excessus in ludo secundum defectum debitarum circumstantiarum, putà cum aliqui utuntur ludo vel temporibus, vel in locis indebitis, aut etiam præter convenientiam negotij seu personæ. Et hoc quidem quandoque potest esse peccatum mortale, propter vehementiam affectus ad ludum, cujus delectationem præponit aliquis dilectioni Dei, ita quod contra præceptum Dei vel Ecclesiæ, talibus ludis uti non refugiat. Quandoque autem est peccatum veniale, putà si aliquis non tantum afficitur ad ludum quod propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

* Art. præc.

* l. 1. de Offic. de Scurrilitate, & facetia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd aliqua sunt peccata propter solam intentionem, quia scilicet in injuriam alicujus fiunt; quam quidem intentionem excludit ludus, cujus intentio ad delectationem fertur, non ad injuriam alicujus; & in talibus ludus excusat à peccato; vel peccatum diminuit. Quædam vero sunt quæ secundum suam speciem sunt peccata, sicut homicidium, fornicatio & similia. Et talia non excusantur per ludum, quinimo ex his ludus redditur flagitiosus & obscœnus.

AD SECUNDUM dicendum, quòd superfluitas in ludo pertinet ad ineptam lætitiam, quam Gregor. † dicit esse filiam gulæ. Unde Exod. 32. dicitur: *Sedit populus manducare & bibere, & surrexerunt ludere.*

† lib. 31. Moral. cap. 31.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut dictum * est, ludus est necessarius ad conversationem humanæ vitæ. Ad omnia autem quæ sunt utilia conversationi humanæ, deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum non est secundum se illicitum, nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo utantur, id est, non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, & non adhibendo ludum negotiis & temporibus indebitis. Et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines, tamen per comparationem ad seipsos & ad Deum, alias habent seriosas & virtuosas operationes, putà cum orant, & suas passiones & operationes componunt, & quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi qui moderatè eis subveniunt, non peccant, sed justè faciunt mercedem ministerij eorum eis tribuendo. Si qui autem superfluè sua in tales consumunt, vel etiam sustentant illos histriones qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes. Unde August. * dicit super Ioannem (Tract. 10.) quod *donare res suas histrionibus, vitium est immane, non virtus*: nisi fortè aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum. Dicit enim Ambrosius in libro † de Officiis: *Pasce fame morientem. Quisquis enim pascendo hominem servare poteris, si non paveris, occidisti.*

* Ar. præ.

* Tract. 100. in Io. parum ante med. tom. 9.
† Refertur d. 86. c. Pasce a. Eth. le. 16. c. ult.

ARTICULUS IV.

*Utrum in defectu ludi consistat aliquod peccatum.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd in defectu ludi non consistat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum inducitur pœnitenti. Sed Aug. * dicit de pœnitente loquens: *Cohibeat se à ludis & spectaculis sæculi, qui perfectam vult consequi remissionis gratiam.* Ergo in defectu ludi non est aliquod peccatum.

* lib. de vera, & falsa pœnit. c. 15. a med. t. 4.

¶ 2. Præterea, Nullum peccatum ponitur in commendatione sanctorum: Sed in commendatione quorundam ponitur quod à ludo abstinuerunt. Dicitur enim Hierem. 15. *Non sedi in consilio ludentium.* Et Tob. 3. dicitur: *Nunquam cum ludentibus miscui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui.* Ergo in defectu ludi non potest esse peccatum.

¶ 3. Præterea, Andronicus ponit auctoritatem (quam inter virtutes numerat) esse habitum *secundum quem aliqui neque afferunt aliis delectationes collocutionum, neque ab his recipiunt*: Sed hoc pertinet ad defectum ludi: Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quam ad vitium.

SED CONTRA est, quòd Philos. * in 2. & 4. Ethic. ponit defectum in ludo esse vitiosum.

* l. 2. c. 7. & l. 4. c. 8. tom. 5.

CONCLUSIO.

*Qui in ludo talem defectum committunt, ut & ipsi nihil delectabile proferant, & delectabilia moderatè ab aliis prolata rejiciendo molesti sint, peccant quidem, minus tamen iis qui in ludicris excedunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd omne quod est contra rationem in rebus humanis, vitiosum est: Est autem contra rationem, ut aliquis se aliis onerosum exhibeat, putà cum nihil delectabile exhibet, & etiam delectationes aliorum impedit. Unde Seneca dicit: *Sic te geras sapienter, ut nullus te habeat tanquam asperum, nec contemnat quasi vilem.* Illi autem qui in ludo deficiunt; nec ipsi dicunt aliquid ridiculum, & dicentibus molesti sunt; quia scilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitiosi sunt & dicuntur *duri, vel agrestes*, ut Philosophus * dicit in 4. Eth. [ubi sup.] Sed quia ludus est utilis propter quietem & delectationem; delectatio autem & quies non propter se quæruntur in humana vita, sed propter operationem, ut dicitur in decimo † Ethicorum [cap. 9. sive 6.] ideo defectus ludi minus est vitiosus, quam ludi superexcessus. Unde Philosophus * dicit in nono Ethicorum [cap. 12. vel 10.] quod *pauci amici propter delectationem sunt habendi, quia parum de delectatione sufficit ad vitam, quasi pro condimento; sicut parum de sale sufficit in cibo.*

* l. 4. c. 8. parum a prin. t. 5.
† l. 10. c. 6. co. 2.
* lib. 9. c. 10. a me.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quia pœnitentibus luctus indicitur pro peccatis; ideo interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectus, quia hoc ipsum est secundum rationem, quod in eis ludus diminuatur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Hieremias ibi loquitur secundum congruentiam temporis, cujus status magis luctum requirebat. Unde subdit: *Solus sedebam, quoniam amaritudine replesti me.* Quod autem dicitur Tobiæ tertio, pertinet ad ludum superfluum, quod patet ex eo quod sequitur: *Neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui.*

AD TERTIUM dicendum, quòd austeritas secundum quod est virtus non excludit omnes delectationes, sed superfluas & inordinatas. Unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam † Philosoph. [Ethic. 1.] *amicitiam* nominat; vel ad *eutrapeliam* sive *iucunditatem.* Et tamen nominat & definit eam sic, secundum convenientiam ad temperantiam, cujus est delectationes reprimere.

† l. 4. Eth. c. 6.

QUÆSTIO CLXIX.

*De Modestia in exteriori apparatu, in duos articulos divisa.*

DEinde considerandum est de Modestia secundum quod consistit in exteriori apparatu.

¶ Circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum circa exteriorem apparatum possit esse virtus, & vitium.

¶ Secundò, utrum mulieres peccent mortaliter in superfluo ornatu.

QUÆSTIONIS CLXIX,
De Modestia in exteriori apparatu,
Bifariam distributæ,

AXIOMA.

*Cùm circa externum corporis cultum, & laudabilem servare mediocritatem, & ab ea excedendo vel deficiendo recedere contingat; manifestum hinc est, &*
1 *virtuti 1 & vitio, in hujusmodi cultus vel ornatus usu locum esse. Unde liquet tametsi moderatus conjugatæ, vel conjugandæ fœminæ ornatus, nulla prava affectione vi-*
2 *tiatus, vituperari non debeat, attamen 2 ornatum corporis in iis mulieribus, quæ neque viros habent, neque in statu viros habendi sunt, ex vanitate, vel animo aliena libidinis concitandæ adhibitum, culpæ non vacare.*

ARTICULUS I.

*Utrum circa exteriorem ornatum possit esse virtus & vitium.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod circa exteriorem ornatum non possit esse virtus & vitium. Exterior enim ornatus non inest nobis à natura; unde & secundum diversitatem temporum & locorum variatur. Unde Aug. dicit * in 3. de Doct. Christ. (cap. 12.) quod *talares & manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat: nunc autem honesto loco natis non eas habere flagitium est.* Sed sicut Phil. † dicit in 2. Ethicor. (cap. 1.) *naturaliter inest nobis aptitudo ad virtutes.* Ergo circa hujusmodi non est virtus & vitium.

Infr. qu. 187. a. 6. cor. Et quodl. 10. a. 14. & epist. 58. cap 8. Et Matth 10. cc. 4 & 1. Eth. lect. 2 co. 3. & 4.

¶ 2. Præterea, Si circa exteriorem cultum esset virtus & vitium, oporteret quod superfluitas in talibus esset vitiosa, & etiam defectus vitiosus. Sed superfluitas in cultu exteriori non videtur esse vitiosa, quia etiam sacerdotes & ministri altaris in sacro ministerio pretiosissimis vestibus utuntur. Similiter etiam defectus in talibus non videtur esse vitiosus; quia in laudem quorundam dicitur ad Hebr. 11. *Circuierunt in melotis & in pellibus caprinis.* Non ergo videtur quod in talibus possit esse virtus & vitium.

* lib. 3. c. 12. circa fin. t. 3.
† l. 2. in prin. t. 5.

¶ 3. Præterea, Omnis virtus aut est Theologica, aut moralis, aut intellectualis: Sed circa hujusmodi non consistit virtus intellectualis, quæ perficitur in aliqua cognitione veritatis. Similiter etiam nec est ibi virtus Theologica, quæ habet Deum pro objecto. Nec est etiam ibi aliqua virtutum moralium quas * Philos. tangit [Ethic. 2. cap. 6. vel 7.] Ergo videtur quod circa hujusmodi cultum non possit esse virtus & vitium.

* l. 2. eth. c. 7. t. 5.

SED CONTRA, Hmestas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu consideratur quædam honestas. Dicit * enim Ambr. in 1. de Offic. [c. 19.] *Decor corporis non sit affectatus, sed naturalis simplex, neglectus magis quam expetitus, non pretiosis & albentibus*

* l. 1. c. 19. post med. t. 1.

adjutus

*induitur vestimentis, sed communibus; ut honestati vel necessitati nihil desit, nihil accedat nitori.* Ergo in exteriori cultu potest esse virtus & vitium.

CONCLUSIO.

*Cum circa exteriorem apparatum & ornatum, multipliciter vitium esse contingat, varias quoque circa eundem virtutes esse consequitur.*

RESPONDEO dicendum, quod in ipsis rebus exterioribus quibus homo utitur, non est aliquod vitium, sed ex parte hominis qui immoderatè utitur eis: Quæ quidem immoderantia potest esse dupliciter. Uno quidem modo, per comparationem ad consuetudinem hominum, cum quibus aliquis vivit. Unde dicit † Aug. in 3. Confess. (c.8.) *Quæ contra mores hominum sunt flagitia, pro morum diversitate vitanda sunt; ut pactum inter se civitatis aut gentis consuetudine vel lege firmatum, nulla civis aut peregrini libidine violetur. Turpis enim omnis pars est suo universo non congruens.* Alio modo potest esse immoderantia in usu talium rerum ex inordinato affectu utentis; ex quo quandoque contingit quod homo nimis libidinosè talibus utatur, sive secundum consuetudinem eorum cum quibus vivit, sive præter eorum consuetudinem. Unde Aug. dicit * in 3. de Doct. Christ. (c.12.) *In usu rerum abesse oportet libidinem; quæ non solum ipsa eorum inter quos vivit consuetudine nequiter abutitur, sed etiam sæpe fines ejus egressa, fœditatem suam, quæ inter claustra morum solemnium latitabat, flagitiosissima eruptione manifestat.* Contingit autem ista inordinatio affectus tripliciter, quantum ad superabundantiam: Uno modo, per hoc quod aliquis ex superfluo cultu vestium hominum gloriam quærit; prout scilicet vestes & alia hujusmodi pertinent ad quendam ornatum. Unde Greg. dicit * in quadam Homilia. *Sunt nonnulli, qui cultum subtilium pretiosarúmque vestium non putant esse peccatum; quod si culpa non esset, nequaquam sermo Dei tam vigilanter exprimeret, quod dives qui torquebatur apud inferos bysso & purpura indutus fuisset. Nemo quippe vestimenta pretiosa (scilicet excedentia proprium statum) nisi ad inanem gloriam quærit.* Alio modo secundum quod homo per superfluum cultum vestium quærit delicias; secundum quod vestis ordinatur ad corporis fomentum. Tertio, secundum quod nimiam sollicitudinem apponit ad exteriorem vestium cultum, etiamsi non sit aliqua inordinatio ex parte finis. Et secundum hoc Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum, scilicet *humilitatem*, quæ excludit intentionem gloriæ. Unde dicit, quod *humilitas est habitus non superabundans in sumptibus & præparationibus*. Et *per se sufficientiam*, quæ excludit intentionem deliciarum: Unde dicit, quod *per se sufficientia est habitus contentus quibus oportet, & determinativa eorum quæ ad vivere conveniunt*. (secundum illud Epist. 1. ad Timoth. ult. *Habentes alimenta & quibus tegamur, his contenti sumus.*) Et *simplicitatem*, quæ excludit superfluam sollicitudinem talium. Unde dicit, quod *simplicitas est habitus contentus his quæ contingunt*. Ex parte autem defectus, similiter potest esse duplex inordinatio per affectum. Uno quidem modo ex negligentia hominis qui non adhibet studium vel laborem ad hoc quod exteriori cultu utatur secundum quod oportet. Unde Philos. * dicit in 7. Eth. quod *ad mollitiem pertinet quod aliquis trahat vestimentum per terram, ut non laboret elevando ipsum.* Alio modo, ex eo quod ipsum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinat: Unde dicit Aug. in lib. † de Serm. Domini in monte (lib.2. c.12. sive 19.) *Non in solo rerum corporearum nitore atque pompa, sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, & eo periculosiorem, quod sub nomine servitutis Dei decipit.* Et Philos. dicit * in 4. Ethic. quod *superabundantia & inordinatus defectus ad jactantiam pertinet.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis ipse cultus exterior non sit à natura, tamen ad naturalem rationem pertinet, ut exteriorem cultum moderetur. Et secundum hoc, nati sumus hanc virtutem suscipere quæ exteriorem cultum moderatur.

AD SECUNDUM dicendum, quod illi qui in dignitatibus constituuntur, vel etiam ministri altaris, pretiosioribus vestibus quam cæteri, induuntur, non propter sui gloriam, sed ad significandum excellentiam sui ministerii, vel cultus divini. Et ideo in eis non est vitiosum. Unde August. dicit † in 3. de Doct. Christ. (cap.12.) *Quisquis sic utitur exterioribus rebus, ut metas consuetudinis bonorum, inter quos versatur excedat, aut aliquid significat, aut flagitiosus est*, dum scilicet propter delicias aut ostentationem talibus utitur. Similiter etiam ex parte defectus contingit esse peccatum, non tamen semper qui vilioribus quam cæteri vestibus utitur, peccat. Si enim hoc faciat propter jactantiam vel superbiam, ut se cæteris præferat, vitium superstitionis est. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis vel humiliationem spiritus, ad virtutem temperantiæ pertinet: Unde August. dicit in lib. 3. * de Doctrin. Christ. (cap.12.) *Quisquis restrictius rebus prætereuntibus utitur quam se habent mores eorum cum quibus vivit aut temperans, aut superstitiosus est.* Præcipuè autem competit vilibus vestimentis uti his qui alios & verbo & exemplo ad pœnitentiam hortantur; sicut fecerunt prophetæ, de quibus Apost. ibi loquitur. Unde quædam Gloss. † dicit Matth.3. *Qui pœnitentiam prædicat habitum pœnitentiæ prætendit.*

AD TERTIUM dicendum, quod hujusmodi exterior cultus indicium quoddam est conditionis humanæ. Et ideo *excessus*, & *defectus*, & *medium*, in talibus reduci possunt ad virtutem *veritatis*; quam † Philos. ponit circa facta & dicta, quibus aliquid de statu hominis significatur.

*Margin notes (left column):* † lib. 3. c. 8. non multum à princip. tom. 1. — * l. 3. c. 12. in fin. tom. 3. — * Homil. 40. in Evang. inter pr. & med. — * lib. 7. cap. 7. à med. c. 5. — † lib. 2. c. 19. in med. 4. — * l. 4. c. 7. circa fin. præcipuè. — † lib. 3. c. 12. in pr. tom. 3. — * li. 3. c. 12. circa pr. to. — † Gloss. ord. sup. illud, habebat vestimentum... — † lib. 4. Ethic. 7. tom. 5.

ARTICULUS II.

*Utrum ornatus mulierum sit sine peccato mortali.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod ornatus mulierum non sit sine peccato mortali. Omne enim quod est contra præceptum divinæ legis, est peccatum mortale; sed ornatus mulierum est contra præceptum divinæ legis. Dicitur enim 1. Pet.3. *Quarum* (scilicet mulierum) *non sit extrinsecus capillatura aut circundatio auri, aut indumenti vestimentorum cultus.* Unde dicit * Gloss. Cypriani: *Serico & purpura indutæ, Christum sincere induere non possunt. Auro & margaritis adornatæ & monilibus, ornamenta mentis & corporis perdiderunt.* Sed hoc non fit nisi per peccatum mortale: Ergo ornatus mulierum non potest esse sine peccato mortali.

¶ 2. Præterea, Cyprian. dicit in lib. † de habitu Virginum. *Non Virgines tantum aut viduas, sed & nuptas puto, & omnes omnino fœminas, admonendas, quod opus Dei, & facturam ejus, & plasma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore, vel nigro pulvere, vel rubore, aut quolibet lineamenta nativa corrumpente medicamine.* Et postea subdit: *Manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt: Impugnatio est divini operis, prævaricatio est veritatis: Deum videre non poteris, quando oculi tibi non sunt quos Deus fecit, sed quos diabolus infecit: De inimico tuo compta, cum illo pariter arsura*, sed hoc non debetur nisi peccato mortali: Ergo ornatus mulierum non est sine peccato mortali.

¶ 3. Præterea, Sicut non congruit mulieri quod veste virili utatur, ita etiam ei non competit quod inordinato ornatu utatur: Sed primum est peccatum: Dicitur enim Deut.22. *Non induatur mulier veste virili, nec vir veste muliebri.* Ergo etiam videtur, quod superfluus ornatus mulierum sit peccatum mortale.

SED CONTRA est, quia secundum hoc videretur quod artifices hujusmodi ornamenta præparantes mortaliter peccarent.

CONCLUSIO.

*Quamquam mulierum ornatus ad placendum viris suis peccatum non sit, ad concupiscentiam tamen, & vanitatem relatus, culpa non vacat.*

RESPONDEO dicendum, quod circa ornamenta mulierum sunt eadem attendenda quæ suprà † communiter dicta sunt (a.1.) circa exteriorem cultum; & insuper quiddam aliud speciale; quod scilicet muliebris cultus viros ad lasciviam provocat secundum illud Proverb.7. *Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio, præparata ad decipiendas animas.* Potest tamen mulier licitè operam dare ad hoc quod viro suo placeat, ne per ejus contemptum in adulterium labatur: Unde dicitur 1. ad Cor.7. quod *mulier quæ nupta est, cogitat quæ sunt mundi, quomodo placeat viro.* Et ideo si mulier conjugata ad hoc se ornet ut viro suo placeat, potest hoc facere absque peccato. Illæ autem mulieres quæ viros non habent, nec volunt habere, vel sunt in statu non habendi, non possunt absque peccato appetere placere virorum aspectibus ad concupiscendum; quia hoc est dare eis incentivum peccandi. Et, si quidem hac intentione se ornent, ut alios provocent ad concupiscentiam, mortaliter peccant: Si autem ex quadam levitate, vel etiam ex quadam vanitate propter jactantiam quandam non semper est peccatum mortale, sed quandoque veniale. Et eadem ratio, quantum ad hoc, est de viris. Unde August. * dicit in epist. ad Possidium (sc. epist.73.) *Nolo ut de ornamentis auri vel vestis præproperam habeas in prohibendo sententiam, nisi in eos qui neque conjugati, neque conjugari cupientes, cogitare debeant quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quæ sunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis; nisi quod capillos nudare fœminas, quas etiam caput velare Apostolus jubet, nec maritatas decet.* In quo tamen casu possent aliquæ à peccato excusari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, sed propter contrariam consuetudinem; quamvis talis consuetudo non sit laudabilis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod sicut Gloss. ibid. dicit * *mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros; & ut aliis placerent, se pulchrè ornabant, quod fieri Apostolus prohibet.* In quo etiam casu loquitur Cyprianus. Non autem prohibet mulieres conjugatas ornari ut placeant viris, ne detur eis occasio peccandi cum aliis. Unde Apost. 1. ad Tim.2. dicit. *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia & sobrietate ornantes se, non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veste pretiosa*: per quod datur intelligi quod sobrius & moderatus ornatus non prohibetur mulieribus; sed superfluus & inverecundus & impudicus.

AD SECUNDUM dicendum, quod mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, est quædam species fictionis, quæ non potest esse sine peccato. Unde Aug.* dicit in epist. ad Possidium. (ubi sup.) *Fucari pigmentis, quo vel rubicundior vel candidior appareat, adulterina fallacia est; qua non dubito etiam ipsos maritos se nollo decipi; quibus solis* (scilicet maritis) *permittenda sunt fœminæ ornari, secundum veniam, non secundum imperium.* Non semper tamen talis fucatio est cum peccato mortali, sed solum ut quando fit propter lasciviam, vel in Dei contemptum; in quibus casibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen quod aliud est fingere pulchritudinem non habitam, & aliud occultare turpitudinem ex aliquo casu provenientem, puta ægritudine vel aliquo hujusmodi. Hoc enim est licitum; quia secundum Apost. 1. ad Corinth.12. Quæ

*Margin notes (right column):* Opusc. 17. c. 8. & Isa. 3. fa. & 1. Cor. 7. c. 7. & 1. fin. 3. — * In lib. de habitu virginum, incipit Disciplina custos, non procul, ante med. lib. — † Post med. illius, Incipit, Disciplina custos. Eo lem loco nunc proximè dicto & Aug. l. 4. d. Doct. Christ. cap. 21. tom. 3. — † Art. præc. — * Epist. 73. paulo à princip. tom. 2. — * Gloss. ordin. in princip. ad c. 3. 1. Pet. — * Epi. 73. ante me. tom. 2.

*Quæ putamus ignobiliora membra esse corporis, his honorem abundantiorem circundamus.*

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut dictum est (a.1.)* cultus exterior debet competere conditioni personæ secundum communem consuetudinem: Et ideo de se vitiosum est quod mulier utatur veste virili, aut econversò, & præcipuè quia hoc potest esse causa lasciviæ; & specialiter prohibetur in lege; quia gentiles tali mutatione habitus utebantur ad idololatriæ superstitionem. Potest tamen quandoque hoc fieri sine peccato propter aliquam necessitatem, vel causa se occultandi ab hostibus vel propter defectum alterius vestimenti, vel propter aliquid hujusmodi.

* Ar. præ.

AD QUARTUM dicendum, quòd si qua ars est ad faciendum aliqua opera, quibus homines uti non possunt absque peccato, per consequens artifices talia faciendo peccarent, utpote præbentes directè aliis occasionem peccandi; puta si quis fabricaret idola vel aliqua ad cultum idololatriæ pertinentia. Si qua vero ars sit, cujus operibus homines possunt bene & malè uti (sicut gladii, sagittæ, & alia hujusmodi) usus talium artium non est peccatum, & hæ solæ artes sunt dicendæ. Vnde Chrysost.* dicit super Matth. (homil 50.) *eas solas artes oportet vocare, quæ necessariorum & eorum quæ continent vitam nostram, sunt tributivæ & constructivæ.* Si tamen operibus alicujus artis ut pluries aliqui male utantur, quamvis de se non sint illicitæ, sunt tamen per officium principis à civitate extirpandæ, secundum documenta Platonis. Quia ergo mulieres licitè se possunt ornare vel ut conservent decentiam sui status, vel etiam aliquid superaddere, ut placeant viris; consequens est quod artifices talium ornamentorum non peccant in usu talis artis, nisi fortè inveniendo aliqua superflua & curiosa. Vnde Chrysost. dicit * super Matth. (ubi sup.) quod *etiam ab arte calceorum & textorum multa abscindere oportet. Etenim artem ad luxuriam deduxerunt, necessitatis superata curiositatem arti malè commiscentes.*

* Ho. 50. in Matt. à me. illius, t. 8.

* Ibid.

## QUÆSTIO CLXX.

*De præceptis temperantiæ, in duos articulos divisa.*

Postea considerandum est de præceptis temperantiæ. ¶ Et primò, de præceptis ipsius temperantiæ. ¶ Secundò, de præceptis partium ejus.

## QUÆSTIONIS CLXX,

### De Præceptis temperantiæ,

Bifariam divisæ,

AXIOMA.

*Cum diversa sapientia atque voluntate, illa præcepta sint in decalogum relata, quibus vel ad Dei, vel ad proximi amorem directius ordinamur, palam hinc evadit, quæ*
1 *dam præcepta ad temperantiam pertinentia, & quæ*
2 *dam ad ejus partes spectantia (quod dilectionem proximi ista præcepta directè respicerent) rectè convenienterque inter decalogi præcepta posita esse.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum præcepta temperantiæ convenienter in lege divina tradantur.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd præcepta temperantiæ inconvenienter in lege divina tradantur. Fortitudo enim est potior virtus quam temperantia, ut suprà dictum * est (q.145. art.8. ut & t. 2. q.66. art.4.) Sed nullum præceptum fortitudinis ponitur inter præcepta decalogi, quæ sunt potiora legis præcepta. Ergo convenienter inter præcepta decalogi ponitur prohibitio adulterii; quod contrariatur temperantiæ, ut ex suprà dictis † patet. (q.154. art.8.)

† 1.qu. 110 a.11. ad 2. * q.141. a 8 & 1. 2.qu.66. art.4. † q.154. art.8.

¶ 2. Præterea, Temperantia non est solum circa venerea, sed etiam circa delectationem ciborum & potuum: Sed inter præcepta decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum & potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam speciem luxuriæ. Ergo neque etiam debet poni aliquod præceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

¶ 3. Præterea, Principalius est in intentione legislatoris inducere ad virtutes, quam vitia prohibere: Ad hoc enim vitia prohibentur ut virtutum impedimenta tollantur: Sed præcepta decalogi sunt principaliora in lege divina: Ergo inter præcepta decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmativum directè inducens ad virtutem temperantiæ, quam præceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directè opponitur.

IN CONTRARIUM est auctoritas Scripturæ (in Decalogo. Exod. 20.)

CONCLUSIO.

*Inter præcepta decalogi debuit temperantiæ præceptum præcipuè de adulterio, apponi, non modo secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Apost. dicit 1. ad Tim. 1. *Finis præcepti charitas est*; ad quam duobus præceptis inducimur, pertinentibus ad dilectionem Dei & proximi: Et ideo illa præcepta in decalogo ponuntur, quæ directius ordinantur ad dilectionem Dei & proximi. Inter vitia autem temperantiæ opposita maximè dilectioni proximi, videtur opponi adulterium per quod aliquis usurpat sibi rem alienam, abutendo scilicet uxore proximi. Et ideo inter præcepta præcipuè prohibetur adulterium non solum secundum quod opere exercetur, sed etiam secundum quod corde concupiscitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd inter species vitiorum quæ opponuntur fortitudini, nulla est quæ ita directè contrarietur dilectioni proximi sicut adulterium; quod est species luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur. Et tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini quandoque solet esse causa homicidii; quod inter præcepta decalogi prohibetur. Dicitur enim Eccles.8. *Cum audace non eas in via, ne fortè gravet mala sua in te.*

AD SECUNDUM dicendum, quod gula non directè opponitur dilectioni proximi, sicut adulterium; neque etiam aliqua alia species luxuriæ. Non enim tanta fit injuria patri per stuprum virginis, quæ non est ejus connubio deputata; quanta fit injuria viro per adulterium, cujus corporis potestatem ipse habet, non uxor.

AD TERTIUM dicendum, quod præcepta decalogi, ut suprà dictum est (q.122.) * sunt quædam universalia divinæ legis principia; unde oportet ea esse communia. Non poterant autem aliqua præcepta communia affirmativa de temperantia dati; quia usus ejus variatur secundum diversa tempora, sicut Aug. dicit in* lib. de Bono conjugali, & secundum diversas hominum leges & consuetudines.

* q 122. art.1.
* cap.15. tom.6.

ARTICULUS II.

*Vtrum convenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ. Præcepta enim decalogi, ut dictum * est (art.1. ad 3.) sunt quædam universalia principia totius legis divinæ: Sed superbia *est initium omnis peccati*, ut dicitur Eccl.10. Ergo inter præcepta decalogi debuit aliquod poni prohibitum superbiæ.

* Ar. præ. ad 3.

¶ 2. Præterea, Illa præcepta maximè debent in decalogo poni, per quæ homines maxime inclinantur ad legis impletionem; quia videntur esse principalia: Sed per humilitatem (per quam homo Deo subjicitur) maximè videtur homo disponi ad observantiam divinæ legis; unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut suprà habitum † est (q.161. art.6.) & idem etiam videtur esse dicendum de mansuetudine, per quam fit ut homo divinæ Scripturæ non contradicat, ut Aug. dicit in * 2. de Doct. Christ. (cap.7.) Ergo videtur quod de humilitate & mansuetudine aliqua præcepta in decalogo poni debuerunt.

† q.161. art.6.
* lib.2. cap.7. in princip. tom 5.

¶ 3. Præterea, Dictum † est (art.1.) quod adulterium in decalogo prohibetur, quia contrariatur dilectioni proximi, sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quæ contrariatur modestiæ, dilectioni proximi opponitur: Vnde Aug. dicit † in regula, *in omnibus motibus vestris nihil fiat quod cujusquam offendat aspectum:* Ergo videtur quod etiam hujusmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod præceptum decalogi.

† Ar. præ.
† In regula 3. ante me. tom. 1.

IN CONTRARIUM sufficit auctoritas Scripturæ.

CONCLUSIO.

*Conveniens fuit ut non solum temperantiæ præcepta hominibus darentur, sed etiam de virtutibus illi annexis.*

RESPONDEO dicendum, quòd virtutes temperantiæ annexæ, dupliciter considerari possunt. Vno modo, secundum se; alio modo secundum suos effectus. Secundum se quidem non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei vel proximi, sed magis respiciunt quandam moderationem eorum, quæ ad ipsum hominem pertinent. Quantum autem ad effectus suos, possunt respicere dilectionem Dei vel proximi. Et secundum hoc, aliqua præcepta in decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppositorum temperantiæ partibus: Sicut ex ira, (quæ opponitur mansuetudini,) procedit interdum aliquis ad homicidium, quod in decalogo prohibetur, aut ad subtrahendum debitum honorem parentibus quod etiam potest ex superbia provenire; ex qua etiam multi transgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd superbia est initium peccati, sed latens in corde; cujus etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Unde ejus prohibitio non debuit poni inter præcepta decalogi, quæ sunt prima principia per se nota.

AD SECUNDUM dicendum, quòd præcepta quæ per se inducunt ad observantiam legis præsupponunt jam legem. Unde non possunt esse prima legis præcepta, ut in decalogo ponantur.

AD TERTIUM dicendum, quòd inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offensam proximi secundum ipsam speciem actus, sicut homicidium, adulterium, & furtum, quæ in decalogo prohibentur; sed solum secundum quod sunt signa interioris inordinationis, ut suprà dictum est (tum in corp. art. tum q.168. art.1.*

* In cor. art. & q. 168.art.1.

## QUÆSTIO CLXXI.

*De Prophetiæ essentia, in sex articulos divisa.*

Postquam dictum est de singulis virtutibus & vitiis quæ pertinent ad omnium hominum conditiones & status: nunc considerandum est de his quæ specialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines secundum ea quæ ad habitus & actus animæ rationalis pertinent tripliciter. Vno quidem modo, secundum diversas gratias gratis datas: quia ut dicitur 1.ad Cor 12. *Divisiones gratiarum sunt, & alii datur per spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ*, &c. Alia vero differentia est secundum diversas vitas, activam scilicet, & contemplativam, quæ accipiuntur secundum diversa operationum studia, unde & ibidem dicitur quod *divisiones operationum sunt.* Aliud enim est

est studium operationis in Martha, quæ sollicita erat, & laborabat circa frequens ministerium; quod pertinet ad vitam activam. Aliud autem est in Maria, quæ sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius; quod pertinet ad contemplativam; ut habetur Luc. 10. Tertiò modo secundum diversitatem officiorum & statuum, prout dicitur ad Ephes. 4. *Et ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores, & doctores*; quod pertinet ad diversa ministeria, de quibus dicitur 1. ad Cor. 12. *Divisiones ministrationum sunt.* Est autem attendendum circa gratias gratis datas; de quibus occurrit consideratio prima, quod quædam earum pertinent ad cognitionem, quædam verò ad locutionem, quædam verò ad operationem; Omnia verò quæ ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendi possunt. Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus; sed etiam ad res divinas; & quantum ad ea quæ proponuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem; & quantum ad altiora mysteria, quæ sunt perfectorum, quæ pertinent ad sapientiam. Est etiam prophetica revelatio de his quæ pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur; quod pertinet ad discretionem spirituum. Extendit etiam se ad directionem humanorum actuum; quod pertinet ad scientiam, ut † infra patebit. Et ideo primo occurrit considerandum de prophetia, & de raptu, qui est quidam prophetiæ gradus.

† q. 197.

¶ De prophetia autem quadruplex consideratio occurrit.

¶ Quarum prima est de essentia ejus.

¶ Secunda, de causa ipsius.

¶ Tertia, de modo propheticæ cognitionis.

¶ Quarta, de divisione prophetiæ.

¶ Circa primum quæruntur sex.

¶ Primò, utrum prophetia pertineat ad cognitionem.

¶ Secundò, utrum sit habitus.

¶ Tertiò, utrum sit solum futurorum contingentium.

¶ Quartò, utrum propheta cognoscat omnia prophetabilia.

¶ Quintò, utrum propheta discernat ea quæ divinitus percipit, ab eis quæ proprio spiritu videt.

¶ Sextò, utrum prophetiæ possit subesse falsum.

SCHEMA GRATIARVM GRATIS DATARVM.

| | | | Quæstione |
|---|---|---|---|
| *Gratiarū gratis datarum alia pertinent ad* | *Cognitionem: Cujusmodi est prophetia. Sub cujus titulo agitur de* | *Essentia prophetiæ.* | 171 |
| | | *Causa prophetiæ.* | 172 |
| | | *Modo prophetiæ.* | 173 |
| | | *Divisione prophetiæ.* | 174 |
| | | *Raptu.* | 175 |
| | *Locutionem: Cujusmodi sunt* | *Gratia linguarum.* | 176 |
| | | *Gratia sermonis.* | 177 |
| | *Operationem: Cujusmodi est* | *Gratia miraculorum.* | 178 |

## QUÆSTIONIS CLXXI.
### De prophetiæ essentia,
In sex Quæstiunculas divisæ,

AXIOMA.

*Cùm prophetia sit quoddam clarum lumen intellectus, certo divinitus immissum, & menti prophetæ per modum*
2 *² transeuntis impressionis inhærens: perspicuum est eam*
1 *non ad habitum, ¹ sed ad cognitionem & ad tale cogni-*
6 *tionis genus, cui ⁶ falsum subesse non potest, pertinere.*
5 *Manifestum quoque hinc est, ea ⁵ quæ propheticè cogno-*
*scuntur, ab his quæ per naturalem intelligentiam percipiuntur, certo à propheta posse discerni: licet in iis quæ per instinctum divinum propheta novit, utrum proprio an divino spiritu norit, nonnunquam eum dubitare*
3 *contingat. ³ Quibus ad pleniorem istius divini doni explicationem addimus prophetiam ex se, quidem tam latè quàm veritatis cognitionem patere: ad eam tamen propriè ea quæ sub humanam cognitionem non cadunt*
4 *pertinere. Illud ⁴ quoque indubitatum est, omnia quæ propheticè cognosci possunt, omnibus promiscuè prophetis nota esse, sed ea duntaxat quæ Deus, propter aliquam causam sibi cognitam, iis peculiariter per revelationem detegere dignatur.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum prophetia pertineat ad cognitionem.*

Infr. ar. 2. cor Et 2. q. 7. ar. 8. Et ver. q. 12. a. 1. Et Isa. 1. princ. & 2. co. 14. co. 2 pr. Et Hebr. 11. lect. 7. co. 2.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim Eccles. 48. quod *corpus Helisæi mortuum prophetavit*: Et infra 49. dicitur de Ioseph, quod *ossa ipsius visitata sunt, & post mortem prophetaverunt.* Sed in corpore vel in ossibus post mortem non remanet aliqua cognitio: Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

¶ 2. Præterea, Primæ ad Cor. 14. dicitur: *qui prophetat hominibus, loquitur ad ædificationem*. Sed locutio est effectus cognitionis, non autem est ipsa cognitio: Ergo videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem.



¶ 3. Præterea, Omnis cognoscitiva perfectio excludit stultitiam & insaniam: Sed hæc simul possunt esse cum prophetia: Dicitur enim Oseæ 9. *Scitote Israël stultum prophetam & insanum.* Ergo prophetia non est cognoscitiva perfectio.

¶ 4. Præterea, Sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inspiratio videtur pertinere ad affectum, eo quod importat motionem quandam: Sed prophetia dicitur esse inspiratio, vel revelatio secundum * Cassiodorum: Ergo videtur quod prophetia non magis pertineat ad intellectum, quam ad affectum.

* In prolog. super Ps. c. 1. & Est de Prophetia.

SED CONTRA est, quod dicitur 1. Reg. 9. *Qui enim Propheta dicitur hodie, olim vocabatur videns*: Sed visio pertinet ad cognitionem: Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

CONCLUSIO.

*Prophetia primò & principaliter in cognitione consistit, secundariò autem in locutione.*

RESPONDEO dicendum, quòd prophetia primo & principaliter consistit in cognitione, quia videlicet prophetæ cognoscunt ea quæ sunt procul & remota ab hominum cognitione. Vnde possunt dici *propheta* à *pro* quod est *procul*, & *phanos*, quod est *apparitio*: quia scilicet eis aliqua quæ sunt procul apparent. Et propter hoc, ut Isidorus dicit * in lib. Etymologiarum (vel originum lib. 10. tit. de Prophetis) *in veteri testamento appellabantur videntes, quia videbant ea quæ cæteri non videbant; & prospiciebant quæ in mysterio abscondita erant. Vnde & gentilitas eos appellabat vates à vi mentis* (ut ibidem præmittit.) Sed quia, ut dicitur 1. ad Cor. 12. *Vnicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem*: Et infra 14. *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite, ut abundetis*; inde est quod prophetia secundariò consistit in locutione prout prophetæ ea quæ divinitus edocti cognoscunt, ad ædificationem aliorum annunciant; secundum illud Isaiæ 21. *Quæ audivi à Domino exercituum, Deo Israël, annunciavi vobis.* Et secundum hoc, ut Isidorus * dicit in libro Etymolog. (ut sup.) possunt dici *prophetæ* quasi *præfatores, eo quod porro fantur, id est, à remotis fantur, & de futuris vera prædicunt.* Ea autem, quæ supra humanam cognitionem divinitus revelantur, non possunt confirmari ratione humana, quam excedunt; sed operatione virtutis divinæ; secundum illud Marci ult. *Prædicaverunt ubique Domino cooperante, & sermonem confirmante sequentibus signis.* Vnde tertiò ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quasi confirmatio quædam propheticæ annunciationis. Vnde dicitur Deut. ult. *Non surrexit propheta ultra in Israel, sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis.*

* l. 7. c. 8. circa pr.

* l. 7. c. 8. in princ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd auctoritates illæ loquuntur de prophetia, quantum ad hoc tertium: quod assumitur ut prophetiæ argumentum.

AD SECUNDUM dicendum, quod Apostolus ibi loquitur quantum ad propheticam enuntiationem.

AD TERTIUM dicendum, quòd illi qui dicuntur Prophetæ insani & stulti, non sunt veri prophetæ, sed falsi, de quibus dicitur Ierem. 23. *Nolite audire verba prophetarum qui prophetant vobis & decipiunt vos: Visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini.* Et Ezech. 23. *Hæc dicit Dominus, væ Prophetis insipientibus, qui sequuntur spiritum suum, & nihil vident.*

AD QUARTUM dicendum, quòd in Propheta requiritur quod intentio mentis elevetur ad percipienda divina. Vnde dicitur Ezech. 2. *Fili hominis, sta super pedes tuos, & loquar tecum*: Hæc autem elevatio intentionis fit Spiritu sancto movente: Vnde ibidem subditur. *Et ingressus est in me spiritus, & statuit me super pedes meos.* Postquam autem intentio mentis elevata est ad superna, percipit divina. Vnde subditur ibidem: *Et audivi loquentem ad me.* Sic igitur ad prophetiam requiritur inspiratio, quantum ad mentis elevationem; secundum illud Iob 32. *Inspiratio omnipotentis dat intelligentiam*, revelatio autem quantum ad ipsam perceptionem divinorum, in quo perficitur prophetia; Et per ipsam removetur obscuritatis & ignorantiæ velamen; secundum illud Iob 12. *Qui revelat profunda de tenebris.*

ARTICULUS II.

*Vtrum prophetia sit habitus.*

1. 2. q. 68. a. 3. ad 1. Et 3. cont. c. 154. fin. Et ver. q. 12 art. 1. per tot. & a. 13. ad 3. & po. q. 6. a. 4 fin. Et quod. 12. a. 27. ad 2.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd prophetia sit habitus. Quia ut dicitur in 2. * Ethicor. (cap. 5. sive 4.) *Tria sunt in anima, potentia, passio & habitus*: Sed prophetia non est potentia; quia sic inesset omnibus hominibus, quibus potentiæ animæ sunt communes: Similiter etiam non est passio; quia passiones pertinent ad vim appetitivam, ut suprà habitum est (1. 2. quæst. 22. art. 2.) Prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum † est (art. 1.) Ergo prophetia est habitus.

* l. 2. c. 5. ibid. † Art. pr. * 110. a. 2.

¶ 2. Præterea, Omnis perfectio animæ quæ non semper est in actu, est habitus: Sed prophetia est quædam animæ perfectio, non autem semper est in actu; alioquin non diceretur dormiens *propheta*: Ergo videtur quod prophetia sit habitus.

¶ 3. Præterea, Prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia est habituale quoddam in anima, ut suprà habitum * est (1. 2. qu. 110. art. 2.) Ergo prophetia est habitus.

SED CONTRA, *Habitus est quo quis agit cum voluerit*, ut dicit Commentator in tertio de Anima. Sed aliquis non potest uti prophetia cum voluerit: Sicut patet 4. Regum 3. de Helisæo; *quem cum Iosaphat de futuris requireret, & prophetiæ spiritus ei deesset, Psaltem fecit applicari, ut prophetiæ ad hunc spiritus*

*per laudem psalmodiæ descenderet, atque ejus animum de venturis repleret*: ut Gregor. dicit * super Ezech. (homil. 1.) Ergo prophesia non est habitus.

* *Hom. 1. inter me. & fin.*

CONCLUSIO.

*Inest prophetia lumen sanctis prophetis non per modum habitus, sed per modum passionis seu impressionis transeuntis.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut Apost. dicit ad Ephes. 5. *Omne quod manifestatur, lumen est*: quia videlicet sicut manifestatio corporalis visionis fit per lumen corporale, ita etiam manifestatio visionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo ut manifestatio proportionetur lumini per quod fit, sicut effectus proportionatur suæ causæ. Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem quæ supra naturalem rationem existit; ut dictum est * (a. 1.) consequens est quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis. Unde Michææ 7. *Cum sedero in tenebris, Dominus lux mea est.* Lumen autem dupliciter alicui inesse potest. Uno modo, per modum formæ permanentis; sicut lumen corporale est in sole & in igne: Alio modo per modum cujusdam passionis sive impressionis transeuntis; sicut lumen est in aëre. Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetæ per modum formæ permanentis; alias oporteret quod semper prophetæ adesset facultas prophetandi; quod patet esse falsum. Dicit enim * Gregor. super Ezech. (loco jam supra indicato.) *Aliquando prophetiæ spiritus deest prophetis, nec semper eorum mentibus præsto est; quatenus cum hunc non habent, se hunc agnoscant ex dono habere cum habent.* Unde Helisæus dixit de muliere Sunamite 4. Regum 4. *Anima ejus in amaritudine est; & Dominus celavit à me, & non indicavit mihi.* Et hujus ratio est, quia lumen intellectuale, in aliquo existens per modum formæ permanentis & perfectæ, perficit intellectum principaliter ad cognoscendum principium illorum quæ per illud lumen manifestantur; sicut per lumen intellectus agentis, præcipuè intellectus cognoscit prima principia omnium illorum quæ naturaliter cognoscuntur. Principium autem eorum quæ ad supernaturalem cognitionem pertinent, quæ per prophetiam manifestantur, est ipse Deus qui per essentiam à prophetis non videtur. Videtur autem à beatis in patria, in quibus hujusmodi lumen inest per modum cujusdam formæ permanentis & perfectæ; secundum illud Psalm. 75. *In lumine tuo videbimus lumen.* Relinquitur ergo quod lumen propheticum insit animæ prophetæ per modum cujusdam passionis vel impressionis transeuntis. Et hoc significatur Exod. 33. *Cumque transibit gloria mea, ponam te in foramine petræ*, &c. Et 3. Reg. 19. dicitur ad Heliam: *Egredere & sta in monte coram Domino; & ecce Dominus transit*, &c. Et inde est quod sicut aër semper indiget nova illuminatione; ita etiam mens prophetæ semper indiget nova revelatione; sicut discipulus qui nondum est adeptus principia artis, indiget ut de singulis instruatur. Unde & Isa. 50. dicitur: *Mane erigit mihi aurem, ut audiam quasi magistrum.* Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat, secundum quod dicitur, quod *locutus est Dominus ad talem, vel talem prophetam*; aut quod *factum est verbum Domini, sive manus Domini super eum.* Habitus autem est forma permanens. Unde manifestum est, quod prophetia propriè loquendo, non est habitus.

* *Hom. 1. inter me. & fin.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illa divisio Philosophi non comprehendit absolutè omnia, quæ sunt in anima, sed ea quæ possunt esse principia moralium actuum, qui quandoque fiunt ex passione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda, ut patet in his qui ex judicio rationis aliquid operantur antequam habeant habitum. Potest autem prophetia ad passionem reduci, si tamen nomen passionis pro qualibet receptione accipiatur; prout Phil. dicit * in 3. de Anima (text. 12.) quod *intelligere, pati quoddam est.* Sicut enim in cognitione naturali, intellectus possibilis patitur ex lumine intellectus agentis; ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illustratione divini luminis.

* *lib. 3. text. 12. tom. 1.*

AD SECUNDUM dicendum, quod sicut in rebus corporalibus abeunte passione, remanet quædam habilitas ad hoc quod iterum patiantur; sicut lignum semel inflammatum facilius iterum inflammatur, ita etiam in intellectu prophetæ, cessante actuali illustratione remanet quædam habilitas ad hoc quod facilius iterato illustretur, sicut etiam mens semel ad devotionem excitata, facilius postmodum ad devotionem pristinam revocatur. Propter quod Aug. * in lib. de orando Deum (epist. 121.) dicit esse necessarias crebras orationes, ne concepta devotio totaliter extinguatur. Potest tamen dici quod aliquis dicitur *Propheta*, etiam cessante actuali prophetica illustratione, ex deputatione divina secundum illud Ierem. 1. *Et prophetam in Gentibus dedi te.*

* *Epist. 121 c. 6. circa me. tom. 2.*

AD TERTIUM dicendum, quòd omne donum gratiæ hominem elevat ad aliquid quod est suprà naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno modo quantum ad substantiam actus, sicut miracula facere & cognoscere *incerta & occulta divinæ sapientiæ.* Et ad hos actus non datur homini donum gratiæ habituale. Alio modo est aliquid supra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius: sicut diligere Deum & cognoscere eum in speculo creaturarum: Et ad hoc datur donum gratiæ habituale.

ARTICULUS III.

*Utrum prophetia sit solum futurorum contingentium.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd prophetia sit solum futurorum contingentium. Dicit enim † Cassiodor. (ubi sup.) quod *prophetia est inspiratio vel revelatio divina rerum eventus immobili veritate denuntians*, sed eventus pertinet ad contingentia futura: Ergo de solis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

¶ 2. Præterea, Gratia prophetiæ dividitur contra *sapientiam & fidem*; quæ sunt de divinis, & *discretionem spirituum*, quæ est de spiritibus creatis; & *scientiam*, quæ est de rebus humanis; ut patet 1. ad Corinth. 12. Habitus autem & actus distinguuntur secundum objecta, ut patet per ea quæ supra dicta * sunt (1. 2. q. 54. a. 2.) Ergo videtur quod de nullo pertinente ad aliquod horum sit prophetia. Relinquitur ergo quod sit solum de futuris contingentibus.

¶ 3. Præterea, Diversitas objecti causat diversitatem speciei, ut ex supradictis † patet (1. 2. q. 54. art. 5.) Si ergo prophetia quædam sit de futuris contingentibus, quædam autem de quibusdam aliis rebus, videtur sequi quod non sit eadem species prophetiæ.

SED CONTRA est, quòd Greg. * dicit super Ezech. (ubi sup.) quod *Prophetia quædam est de futuro, sicut id quod dicitur Isa. 7. Ecce virgo concipiet & pariet filium: Quædam de præterito, sicut id quod dicitur Genes. 1. In principio creavit Deus cœlum & terram: Quædam de præsenti; sicut id quod dicitur 1. ad Cor. 14. Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis, occulta cordis ejus manifesta fiunt.* Non ergo est prophetia solum de contingentibus futuris.

*Infr. q. 171. a. 1. cor. & ad 4. Et ver. q. 12. art. 1. & Isa. 1. pr. & Rom. 12. lec. 1. & 1. cor. 14. co. 1.*

† *In Prologo super Psal. cap. 1. in princip.*

* *1. 2. q. 54. ar. 2.*

* *Ibid.*

* *Hom. 1. in Ezec. in princ.*

CONCLUSIO.

*Quamquam tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia, prophetiæ lumini subesse certum sit, propriissimè tamen ad ipsam pertinet futurorum eventuum revelatio.*

RESPONDEO dicendum, quòd manifestatio quæ fit per aliquod lumen, ad omnia illa se extendere potest, quæ illi lumini subjiciuntur; sicut visio corporalis se extendit ad omnes colores, & cognitio naturalis animæ se extendit ad omnia illa quæ subduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica est per lumen divinum, quo possunt omnia cognosci tam divina quam humana, tam spiritualia quam corporalia. Et ideo revelatio prophetica ad omnia hujusmodi se extendit: Sicut de his quæ pertinent ad Dei excellentiam, & angelicorum spirituum ministeria, revelatio prophetica facta est Isa. 6. Ubi dicitur: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum & elevatum.* Quin etiam prophetia continet ea quæ pertinent ad corpora naturalia; secundum illud Isa. 40. *Quis mensus est pugillo aquas*, &c. Continet etiam ea quæ ad mores hominum pertinent; secundum illud Isa. 58. *Frange esurienti panem tuum*, &c. Continet etiam ea quæ pertinent ad futuros eventus, secundum illud Isa. 47. *Venient tibi duo in die una subito, sterilitas & viduitas.* Considerandum tamen est, quod quia prophetia est de his quæ procul à nostra cognitione sunt, tanto aliqua magis propriè ad prophetiam pertinent, quanto longius ab humana cognitione existunt. Horum autem est triplex gradus. Quorum unus est eorum quæ sunt procul à cognitione hujus hominis, sive secundum sensum, sive secundum intellectum; non autem à cognitione omnium hominum: sicut sensu cognoscit aliquis homo quæ sunt sibi præsentia secundum locum, quæ tamen alius humano sensu, utpote sibi absentia, non cognoscit. Et sic Helisæus prophetice cognovit quæ Giezi discipulus ejus in absentia fecerat, ut habetur 4. Reg. 5. Et similiter cogitationes cordis unius, alteri prophetice manifestantur; ut dicitur 1. ad Cor. 14. & per hunc modum etiam ea quæ unus scit demonstrativè, alii possunt prophetice revelari. Secundus autem gradus est eorum quæ excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanæ, sicut mysterium Trinitatis quod revelatum est per Seraphim dicentia: *Sanctus, Sanctus, Sanctus*, &c. ut habetur Isa. 6. Ultimus autem gradus est eorum quæ sunt procul ab omnium hominum cognitione, quia in seipsis non sunt cognoscibilia, ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata. Et quia quod est universaliter & secundum se, potius est eo quod est particulariter & per aliud, ideo ad prophetiam propriissimè pertinet revelatio eventuum futurorum, unde & nomen prophetiæ sumi videtur. Unde Greg. * dicit super Ezech. (ubi supra) *Et cum ideo prophetia dicta sit quod futura prædicat, quando de præterito vel præsenti loquitur, rationem sui nominis amittit.*

* *Hom. 1. in Ezech. in princ. illius.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod prophetia ibi diffinitur secundum id quod propriè significatur nomine prophetiæ. Et per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas. Unde patet responsio.

AD SECUNDUM. Quamvis possit dici, quod omnia quæ sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione, quod non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem divinam: Ea vero quæ pertinent ad sapientiam & scientiam & interpretationem sermonum possunt naturali ratione ab homine cognosci, sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis. Fides autem etsi sit de invisibilibus homini, tamen ad ipsa non pertinet eorum cognitio quæ creduntur, sed quod homo per certitudinem assentiat his quæ sunt ab aliis cognita.

AD TERTIUM dicendum, quòd formale in cognitione prophetica est lumen divinum, à cujus unitate prophetia habet unitatem

eum speciei; licet sint diversa quæ per divinum lumen propheticè manifestantur.

## ARTICULUS IV.

*Utrum propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt prophetice cognosci.*

*Ver. qu. 12. art. 1. ad 5. & Ro. 15. l. 6. co. 4. princip.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd Propheta per divinam revelationem cognoscat omnia quæ possunt propheticè cognosci. Dicitur enim Amos 3. *Non faciet Dominus Deus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas.* Sed omnia quæ propheticè revelantur, sunt verba divinitus facta. Nihil ergo eorum est quod non reveletur Prophetæ.

** Art. 3. hujus q. † lib. 3. text 63. tom. 2.*

¶ 2. Præterea, *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur Deut. 32. Sed prophetia est divina revelatio, ut dictum est (art. 3.) Ergo est perfecta. Quod non esset nisi perfectè omnia prophetabilia propheticè revelarentur: quia *perfectum est cui nihil deest*: ut dicitur in † 3. Physic. (text 63.) Ergo prophetæ omnia prophetabilia revelantur.

¶ 3. Præterea, Lumen divinum quod causat prophetiam, est potentius, quam lumen naturalis rationis, ex quo causatur humana scientia: Sed homo, qui habet aliquam scientiam, cognoscit omnia quæ ad illam scientiam pertinent: sicut grammaticus cognoscit omnia grammaticalia: Ergo videtur quod propheta cognoscit omnia prophetabilia.

** Homil. 1. in Ezec. inter pr. & med.*

SED CONTRA est, quod * Greg. dicit super Ezech. (ubi sup.) quod *aliquando spiritus prophetiæ ex præsenti tangit animum prophetantis, & ex futuro nequaquam tangit. Aliquando autem ex præsenti non tangit, & ex futuro tangit.* Non ergo Propheta cognoscit omnia prophetabilia.

### CONCLUSIO.

*Cum prima veritas sit principium omnium eorum quæ propheticè manifestantur, non oportet Prophetis omnia prophetabilia nota esse: sed tantum quæ illis per divinam revelationem nota fiunt.*

** 1. 2. q. 65. art. 1. & 2.*

RESPONDEO dicendum, quòd diversa non est necesse esse simul nisi propter aliquod unum in quo connectantur, & à quo dependent: sicut supra * dictum est (q. 65. art. 1. & 2.) quod virtutes omnes necesse est esse simul propter prudentiam vel charitatem. Omnia autem quæ per aliquod principium cognoscuntur, connectuntur in illo principio, & ab illo dependent. Et ideo qui cognoscit perfectè principium secundum totam ejus virtutem, simul cognoscit omnia quæ per illud principium cognoscuntur. Ignorato autem communi principio vel communiter apprehenso, nulla necessitas est simul omnia cognoscendi, sed unumquodque eorum per se oportet manifestari, & per consequens aliqua eorum possunt cognosci, & alia non cognosci. Principiū autem eorum quæ divino lumine propheticè manifestantur, est ipsa veritas prima, quam prophetæ in seipsa non vident: Et ideo non oportet quod omnia prophetabilia cognoscant: Sed quilibet eorum cognoscit ex eis aliqua secundum specialem revelationem hujus vel illius rei.

AD PRIMUM ergo dicendum; quòd Dominus omnia quæ sunt necessaria ad instructionem fidelis populi, revelat Prophetis: Non tamen omnia omnibus, sed quædam uni, quædam alii.

AD SECUNDUM dicendum, quòd prophetia est sicut quiddam imperfectum in genere divinæ revelationis. Unde dicitur 1. ad Cor. 13. quod *prophetiæ evacuabuntur*, & quod *ex parte prophetamus*, id est imperfectè: Perfectio autem divinæ revelationis erit in patria. Unde subditur: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Unde non oportet quod propheticæ revelationi nihil desit, sed quod nihil desit eorum ad quæ prophetia ordinatur.

AD TERTIUM dicendum, quòd ille qui habet aliquam scientiam, cognoscit principia illius scientiæ, ex quibus omnia quæ sunt illius scientiæ, dependent. Et ideo qui perfectè habet habitum alicujus scientiæ, scit omnia quæ ad illam scientiam pertinent: Sed per prophetiam non cognoscuntur in seipso principium prophetabilium cognitionum, quod est Deus. Unde non est similis ratio.

## ARTICULUS V.

*Utrum propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, & quid per spiritum prophetiæ.*

*3. contra cap. 154. to. 1. & 3. sen. d. ... ver. qu. 12. ar. 2. ad 15. & 16.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd propheta discernat semper quid dicat per spiritum proprium, & quid per spiritum prophetiæ. Dicit enim * Aug. in 6. Confess. (c. 13.) quod mater sua dicebat *discernere se, (nescio quo sapore, quem verbis explicare non poterat) quid interesset inter Deum revelantem & inter animam suam somniantem.* Sed prophetia est revelatio divina, ut † dictum est: Ergo propheta semper discernit id quod dicit per spiritum prophetiæ, ab eo quod loquitur spiritu proprio.

** l. 6. c. 13. à medio, tom. 1. † Art. 3. hujus q.*

¶ 2. Præterea, Deus non præcipit aliquid impossibile, sicut * Hier. dicit: Præcipitur autem prophetis Jerem. 23. *Propheta qui habet somnium narret somnium. & qui habet sermonem meum, loquatur sermonem meum verè:* Ergo Propheta potest discernere quid habeat per spiritum prophetiæ, ab eo quod aliter videt.

** In expositione fidei ad Damas. non procul à fin. ... & Aug. l. de nat. & grat. c. 43. & 7.*

¶ 3. Præterea, Major est certitudo quæ est per divinum lumen, quam quæ est per lumen rationis naturalis: Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet scientiam, pro certo scit se habere: Ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multo magis certus est se habere.

*† Hom. 1. in Ezec. inter me. & fin.*

SED CONTRA est, quod † Gregor. dicit super Ezech. (ubi sup.) *Sciendum est; quod aliquando prophetæ sancti dum consuluntur, ex magno usu prophetandi quædam ex suo spiritu proferunt, & se hoc ex prophetiæ spiritu dicere suspicantur.*

### CONCLUSIO.

*Omnia quæ per propheticum spiritum nota sunt prophetis, firmissimam apud eos certitudinem habent: non autem omnia quæ per instinctum eisdem nota sunt, de quibus utrum divino instinctu an proprio spiritu cognita sint, interdum dubitant propheta.*

** lib. 5. c. 17. declinando ad fin.*

RESPONDEO dicendum, quod mens prophetæ dupliciter à Deo instruitur. Uno modo, per expressam revelationem. Alio modo per *instinctum quendam occultissimum, quem nescientes humanæ mentes patiuntur*: ut * August. dicit 2. super Gen. ad literam (c. 17.) De his ergo quæ expressè per spiritum prophetiæ Propheta cognoscit, maximam certitudinem habet; & pro certo habet quod hæc sunt divinitus sibi revelata. Unde dicitur Hier. 26. *In veritate misit me Dominus ad vos: ut loquerer in aures vestras omnia verba hæc.* Alioquin si de hoc ipse certitudinem non haberet, fides quæ dictis Prophetarum innititur, certa non esset. Et signum prophetalis certitudinis accipere possumus ex hoc, quod Abraham admonitus in prophetica visione, se præparavit ad filium unigenitum immolandum, quod nullatenus fecisset, nisi de divina revelatione fuisset certissimus. Sed ad ea quæ cognoscit per instinctum, aliquando sic se habet ut non plenè discernere possit, utrum hæc cogitaverit aliquo divino instinctu, vel per spiritum proprium. Non autem omnia quæ cognoscimus divino instinctu, sub certitudine prophetica nobis manifestantur. Talis enim instinctus est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Et hoc modo intelligendum est verbum † Greg. Ne tamen error ex hoc possit accidere per Spiritum sanctum citius correcti, ab eo quæ vera sunt audiunt: & semetipsos, quia falsa dixerint, reprehendunt: ut ibid. * Gregorius subdit: Primæ autem rationes procedunt quantum ad ea quæ prophetico spiritu revelantur. Unde patet responsio AD OMNIA OBJECTA.

*† Hom. 1. in Ezec. cit. Sed contra. * Hom. 1. in Ezec. à med.*

## ARTICULUS VI.

*Utrum ea quæ prophetice cognoscuntur vel annuntiantur, possint esse falsa.*

*Infrà qu. 172. ar. 1. co. & ar. 5. ad 1. & a. 6. ad 2. Et verit. q. 12. a. 10. co. & ar. 6. ad 7. * Art. 3. hujus q.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quod ea quæ propheticè cognoscuntur vel annunciantur, possint esse falsa. Prophetia enim est de futuris contingentibus, ut * dictum est (a. 3.) Sed futura contingentia possunt non evenire, alioquin ex necessitate contingerent: Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

¶ 2. Præterea, Isaias propheticè prænunciavit Ezechiæ dicens: *dispone domui tuæ: quia morieris tu, & non vives.* Et tamen additi sunt vitæ ejus postea quindecim anni, ut habetur 4. Reg. 20. & Isa. 38. Similiter & Hierem. 18. Dominus dicit: *Repente loquar adversum gentem & adversus regnum, ut eradicem & destruam & disperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo quod locutus sum adversus eam, agam & ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei*: Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, secundum illud Ionæ 3. *Misertus est Dominus super malitiam quam dixit ut faceret eis, & non fecit.* Ergo prophetiæ potest subesse falsum.

¶ 3. Præterea, Omnis conditionalis, cujus antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolutè, quia ita se habet consequens in conditionali ad antecedens, sicut conclusio ad præmissas in syllogismo: Ex necessariis autem nunquam contingit syllogizare, nisi necessarium; ut probatur in † 1. Posteriorum (text. 17.) Sed si prophetiæ non potest subesse falsum, oportet hanc conditionalem esse veram: *Si aliquid est prophetatum, erit*: Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolutè, cum sit de præterito: Ergo & consequens erit necessarium absolutè. Quod est inconveniens; quia sic prophetia non esset contingentium. Falsum est ergo quod prophetiæ non possit subesse falsum.

*† l. 1. tex. 17. t. 1.*

** Glos. ordin. in Prolego. in Psal. in princ.*

SED CONTRA est, quod * Cassiod. dicit quod *prophetia est inspiratio vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians.* Non autem esset immobilis veritas prophetiæ, si posset ei falsum subesse: Ergo non potest ei subesse falsum.

### CONCLUSIO.

*Cum prophetia divinum quoddam signum sit divinæ præscientiæ, impossibile est ei subesse falsum.*

** Art. 2. 3. & 5. hujus q.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex dictis * patet, prophetia est quædam cognitio intellectui prophetæ impressa ex revelatione divina per modum cujusdam doctrinæ. Veritas autem cognitionis est eadem in discipulo & in docente; quia cognitio addiscentis est similitudo cognitionis docentis; sicut etiam in rebus naturalibus forma generati est similitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hier. dicit quod *prophetia est quoddam signum divinæ præscientiæ.* Oportet igitur eandem esse veritatem propheticæ cognitionis & enuntiationis, quæ est cognitionis divinæ; cui impossibile est subesse falsum, ut in primo * dictum est (1. part. q. 14. art. 13. & art. 15. & q. 16. art. 8.) Unde prophetiæ non potest subesse falsum.

** q. 14. ar. 13. & 15. & q. 16. ar. 8. † q. 22. art. 4.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut in primo † dictum est (1. part. q. 22. art. 4.) certitudo divinæ præscientiæ non excludit contingentiam singularium futurorum; quia fertur in ea secundum quod sunt præsentia & jam determinata ad unum. Et ideo etiam prophetia, quæ est divinæ præscientiæ similitudo impressa, vel signum, sua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd divina præscientia respicit futura secundum duo, scilicet secundum quod sunt in seipsis, inquantum scilicet ipsa præsentialiter intuetur, & secundum quod sunt in suis causis, inquantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout sunt in seipsis, sint

determinata ad unum, tamen prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter evenire. Et quamvis ista duplex cognitio semper in intellectu divino conjungatur; non tamen conjungitur semper in revelatione prophetica; quia impressio agentis non semper adæquat eius virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica est impressa quædam similitudo divinæ præscientiæ prout respicit ipsa futura contingentia in seipsis: Et talia sic eveniunt sicut prophetantur; sicut illud Isa. 7. *Ecce virgo concipiet.* Quandoque verò prophetica revelatio est impressa similitudo divinæ præscientiæ, prout scilicet cognoscit ordinem causarum ad effectus; & tunc quandoque aliter evenit quam prophetetur, nec tamen prophetiæ subest falsum. Nam sensus prophetiæ est, quod inferiorum causarum dispositio, sive naturalium, sive humanorum actuum, hoc habet, ut talis effectus eveniat. Et secundum hoc intelligitur verbum Isa. 7. dicentis: *Morieris, & non vives*, id est, dispositio corporis tui ad mortem ordinatur. Et quod dicitur Ionæ 3. *Adhuc quadraginta dies, & Ninive subvertetur*, id est, hoc merita ejus exigunt ut subvertatur. Dicitur autem Deus *pœnitere* metaphoricè, inquantum ad modum pœnitentis se habet, prout scilicet mutat sententiam, etsi non mutet consilium.

AD TERTIUM dicendum, quòd quia eadem est veritas prophetiæ & divinæ præscientiæ, ut dictum * est; hoc modo ista conditionalis est vera: *Si aliquid est prophetatum, erit*; sicut ista: *Si aliquid est præscitum, erit.* In utraque enim antecedens est impossibile non esse; unde & consequens est necessarium, non secundum quod est futurum respectu nostri, sed ut consideratur in suo præsenti, prout subditur præscientiæ divinæ; ut in primo dictum est [1. part. q. 14. art. 13. ad 2.] †

* In cor. art.

† q. 14. a. 13 ad 2.

## QUÆSTIO CLXXII.

*De causa prophetiæ, in sex articulos divisa.*

DEinde considerandum est de causa prophetiæ.
¶ Et circa hoc quæruntur sex.
¶ Primò, utrum prophetia sit naturalis.
¶ Secundò, utrum sit à Deo mediantibus Angelis.
¶ Tertiò, utrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis.
¶ Quartò, utrum requiratur bonitas morum.
¶ Quintò, utrum sit aliqua prophetia à dæmonibus.
¶ Sextò, utrum prophetæ dæmonum aliquando dicant verum.

## QUÆSTIONIS CLXXII, De causa Prophetiæ, In sex quæstiunculas distributæ,

AXIOMA.

*Cum vera & genuina prophetia sit quædam revelatio,*
2 *ministerio* [2] *bonorum Angelorum, non autem cacodæ-*
5 *monum operâ (licet ipsorum Prophetæ interdum vera*
6 *6 pronuncient) divinitus hominem facta: liquet ipsam ne-*
1 *que* [1] *naturalem esse neque ad eam ullam* [3] *naturalem*
3 *dispositionem, imo neque morum probitatem* [4] *requiri:*
4 *nihilominus tamen ad rectam prophetiæ functionem affectionum animi tranquillitas, maximè est necessaria.*

### ARTICULUS I.

*Utrum prophetia possit esse naturalis.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd prophetia possit esse naturalis. Dicit enim * Greg. in 4. Dialogorum [c. 26] quod *ipsa aliquando animarum vis sua subtilitate aliquid prævidet.* Et † Aug. dicit in 12. super Genes. ad literam [c. 13.] quod *animæ humanæ secundum quod à sensibus corporis abstrahitur, competit futura prævidere.* Hoc autem pertinet ad prophetiam: Ergo anima naturaliter potest assequi prophetiam.

¶ 2. Præterea, Cognitio animæ humanæ magis viget in vigilando quàm in dormiendo: Sed in dormiendo quidam naturaliter prævident quædam futura; ut patet per Philos. in lib. de Somno & vigilia (vel de divinatione per somnium cap. 2.) *: Ergo multo magis potest homo naturaliter futura præcognoscere.

¶ 3. Præterea, Homo secundum suam naturam est perfectior animalibus brutis: Sed quædam animalia bruta habent præcognitionem futurorum ad se pertinentium: sicut formicæ præcognoscunt pluvias futuras; quod patet ex hoc quod ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere: Et similiter etiam pisces præcognoscunt tempestates futuras; ut perpenditur ex eorum motu dum loca tempestuosa declinant. Ergo multo magis homines naturaliter præcognoscere possunt futura ad se pertinentia de quibus est prophetia. Est ergo prophetia à natura.

¶ 4. Præterea, Proverb. 29. dicitur: *Cum prophetia defecerit dissipabitur populus*, & sic patet quod prophetia est necessaria ad hominum conservationem. Sed *natura non deficit in necessariis*: Ergo videtur quod prophetia sit à natura.

SED CONTRA est, quod dicitur 2. Pet. 1. *Non enim voluntate humanâ allata est aliquando prophetia, sed Spiritu sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines.* Ergo prophetia non est à natura, sed ex dono Spiritus sancti.

CONCLUSIO.

*Prophetia simpliciter non potest homini inesse à natura, sed ex divina revelatione esse debet.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * suprà dictum est [q. 171. art. 6. ad 2.] prophetica præcognitio potest esse de futuris dupliciter. Uno modo, secundum quod sunt in seipsis. Alio modo, secundum quod sunt in suis causis. Præcognoscere autem futura secundum quod sunt in seipsis est proprium divini intellectus; cujus æternitati sunt omnia præsentia, ut in primo * dictum est [1. part. qu. 14. art. 13.] Et ideo talis præcognitio futurorum non potest esse à natura, sed solum ex revelatione divina. Futura vero in suis causis possunt præcognosci naturali cognitione, etiam ab homine; sicut medicus præcognoscit sanitatem, vel mortem futuram in aliquibus causis, quarum ordinem ad tales effectus experimento præcognovit. Et talis cognitio futurorum potest intelligi esse in homine dupliciter à natura. Uno modo, sic quod statim anima ex eo quod in seipsa habet, possit præcognoscere futura. Et sic, sicut * Aug. dicit 12. super Gen. ad literam [c. 13.] *quidam voluerunt animam humanam habere quandam vim divinationis in seipsa.* Et hoc videtur esse secundum † opinionem Platonis qui posuit, quod animæ habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum: Sed ista cognitio obnubilatur in eis per conjunctionem corporis, in quibusdam tamen plus, in quibusdam vero minus secundum corporis puritatem diversam. Et secundum hoc posset dici, quod homines habentes animas non multum obtenebratas ex corporum unione, possunt talia futura præcognoscere secundum propriam scientiam. Contra hoc autem objicit * Aug. *Cur non semper possit vim divinationis habere anima, cum semper velit*: Sed quia verius esse videtur quod anima ex sensibilibus cognitionem acquirat, secundum sententiam Aristotelis, ut in primo † dictum est [1. part. qu. 85. art. 5. 6. & 7.] ideo melius est dicendum alio modo, quod præcognitionem talium futurorum homines non habent, sed acquirere possunt per viam experimentalem, in qua juvantur per naturalem dispositionem, secundum quod in homine invenitur perfectio virtutis imaginativæ, & claritas intelligentiæ. Et tamen hæc præcognitio futurorum differt à prima, quæ habetur ex revelatione divina dupliciter. Primo quidem, quia prima potest esse quorumcunque eventuum & infallibiliter. Hæc autem præcognitio quæ naturaliter haberi potest, est circa quosdam effectus ad quos se potest extendere experientia humana. Secundo, quia prima prophetia est secundum immobilem veritatem: non autem secunda, sed potest ei subesse falsum. Prima autem præcognitio propriè pertinet ad prophetiam, non secunda; quia sicut suprà * dictum est [q. 171. a. 1.] prophetica cognitio est eorum quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideo, dicendum est quòd prophetia simpliciter dicta, non potest esse à natura, sed solum ex revelatione divina.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd anima quando abstrahitur à corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum spiritualium substantiarum, & etiam ad percipiendum subtiles motus qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur; à quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa sensibilia occupata. Et ideo † Greg. dicit, [ut sup.] quod anima, quando appropinquat ad mortem, præcognoscit quædam futura subtilitate suæ naturæ; prout scilicet percipit etiam modicas impressiones, aut etiam cognoscit futura revelatione angelicâ, non autem propria virtute: quia ut * Aug. dicit 12. super Gen. ad literam [cap. 13] Si hoc esset, tunc haberet quandocunque vellet in sua potestate futura præcognoscere: quod patet esse falsum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd cognitio futurorum quæ fit in somniis, est aut ex revelatione spiritualium substantiarum, aut ex causa corporali; ut * dictum est cum de divinationibus ageretur [q. 95. art. 6.] Utrumque autem melius potest fieri in dormientibus quàm in vigilantibus; quia anima vigilantis est occupata circa exteriora sensibilia: Unde minus potest percipere subtiles impressiones vel spiritualium substantiarum, vel etiam causarum naturalium. Quantum tamen ad perfectionem judicii, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo.

AD TERTIUM dicendum, quod bruta etiam animalia non habent præcognitionem futurorum eventuum, nisi secundum quod ex suis causis præcognoscuntur, ex quibus eorum phantasiæ moventur magis quam hominum, quia phantasiæ hominum, maxime in vigilando, disponuntur magis secundum rationem, quam secundum impressionem naturalium causarum. Ratio autem facit in homine multo abundantius, id quod in brutis facit impressio causarum naturalium; & adhuc magis adjuvat hominem divina gratia prophetas inspirans.

AD QUARTUM dicendum, quòd lumen propheticum se extendit etiam ad directiones humanorum actuum. Et, secundum hoc prophetia necessaria est ad populi gubernationem, præcipuè in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non sufficit, sed requiritur gratia.

### ARTICULUS II.

*Utrum prophetica revelatio fiat per Angelos.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd prophetica revelatio non fiat per Angelos. Dicitur enim Sap. 7. quod *sapientia Dei in animas sanctas se transfert, & amicos Dei & prophetas constituit*: Sed amicos Dei constituit immediatè: Ergo etiam prophetas facit immediatè, non mediantibus Angelis.

¶ 2. Præterea, Prophetia ponitur inter gratias gratis datas: Sed gratiæ gratis datæ sunt à Spiritu sancto; secundum illud: *Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus.* Non ergo prophetica revelatio fit Angelo mediante.

¶ 3. Præterea, * Cassiod. dicit [ubi sup.] quod *prophetia est divina revelatio.* Si autem fieret per Angelos, diceretur *Angelica revelatio.* Non ergo prophetia fit per Angelos.

SED

Marginal notes: Infr. a. 5. corp. Et ver. q. 12. a. 3 & a. 4 cor. — * lib. 4 c. 26. in pr. — † lib. 12. cap. 13. tom. 3. — * In lib. de divinatione per somnium, cap. 2. — * q. prac. a. 6. ad 2. — * 1. p. q. 14. a. 13. — * lib. 12. c. 13. in princip. tom. 3. — † In dialogo 6. de rep. vel de justo a med. — * lib. 12. in Genes. cap. 13. — † qu. 84. art. 5. 6. & 7. — * q. prac. art. 1. corp. — † lib. 4. Dialog. c. 26. — * lib. 12. c. 13 non longe a princip. tom. 3. — * qu. 95. art. 6. — 1. q. 111. art. 1. Et 3. con. c. 154. co. 1. Et verit. quæst. 12. art. 8. Et Matt. 2. lect. 3 fin. & lect. 4. col. 5. fin. Et 1. Cor. 14. col. 1. — * In prologo super Psalterium cap. 1. in princip.

** Cap. 4. à medio.* SED CONTRA est, quod Dionys. dicit 4. cap. Cœlest. Hierarch. * *Divinas visiones gloriosi patres nostri adepti sunt per medias cœlestes virtutes.* Loquitur autem ibi de visionibus propheticis. Ergo revelatio prophetica fit Angelis mediantibus.

CONCLUSIO.

*Prophetica revelatio ad homines à Deo quidem ut primo auctore, ab Angelis verò ut Dei ministris defertur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut Apostolus dicit ad Roman. 13. *Quæ sunt à Deo, ordinata sunt.* Habet autem hoc divinitatis ordo, sicut Dionys. dicit (lib. de Eccles. Hier. cap. 4.) ut infima per media disponat. Angeli autem medij sunt inter Deum & homines, ut potè plus participantes de perfectione divinæ bonitatis quàm homines: Et ideo illuminationes & revelationes divinæ à Deo ad homines per Angelos deferuntur. Prophetica autem cognitio fit per illuminationem & revelationem divinam: unde manifestum est quod fiat per Angelos.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd charitas secundum quam fit homo amicus Dei, est perfectio voluntatis; in quam solus Deus imprimere potest. Sed prophetia est perfectio intellectus, ** q. 111. art. 1.* in quem etiam Angelus potest imprimere, ut in prima * dictum est (1. part. qu. 111. art. 1.) Et ideo non est similis ratio de utroque.

AD SECUNDUM dicendum, quòd gratiæ gratis datæ attribuuntur Spiritui sancto sicut primo principio, qui tamen operatur hujusmodi gratias in hominibus, mediante ministerio Angelorum.

AD TERTIUM dicendum, quòd operatio instrumenti attribuitur principali agenti, in cujus virtute instrumentum agit: & quia minister est sicut instrumentum, ideirco prophetica revelatio, quæ fit ministerio Angelorum, dicitur esse divina.

ARTICULUS III.

*Vtrum ad prophetiam requiratur dispositio naturalis.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd ad prophetiam requiratur dispositio naturalis: Prophetia enim recipitur in propheta secundum dispositionem recipientis, quia super illud Amos primo, *Dominus de Sion rugiet*, dicit Glossa Hieron. * *Naturale est ut omnes qui volunt rem rei comparare, ex his rebus sumant comparationes, quas sunt experti, & in quibus sunt nutriti, verbi gratia, Nautæ suos inimicos ventis, damnum naufragio comparant. Sic & Amos qui fuit pastor pecorum, timorem Dei rugitus leonis assimilat*: Sed quod recipitur in aliquo secundum modum recipientis, requirit naturalem dispositionem: Ergo prophetia requirit naturalem dispositionem.

** In pr. commentarij ad 1. c. Amos, item 6.*

§ 2. Præterea, Speculatio prophetiæ est altior quàm scientiæ acquisitæ. Sed indispositio naturalis impedit speculationem scientiæ acquisitæ. Multi enim ex indispositione naturali pertingere non possunt ad scientias speculativas capiendas. Multo ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

§ 3. Præterea, Indispositio naturalis magis impedit aliquem, quam impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale superveniens impeditur speculatio prophetiæ. Dicit enim * Hier. super Matth. quod *tempore illo quo conjugales actus geruntur, præsentia sancti Spiritus non dabitur, etiamsi propheta esse videatur, qui officio generationis obsequitur*: Ergo multo magis indispositio naturalis impedit prophetiam. Et sic videtur quod bona dispositio naturalis requiratur ad prophetiam.

** In epi. de Monogamia à medio. Refertur in decr. 33. q. 4. c. Connubia.*

SED CONTRA est, quòd * Gregor. dicit in Homil. Pentecostes (vel 30. super Evang.) *Implet* (scilicet Spiritus sanctus) *citharœdum puerũ, & Psalmistã facit. Implet pastorem armentarium, sycomoros vellicantem, & prophetam facit.* Non ergo requiritur aliqua dispositio præcedens ad prophetiam, sed dependet ex sola voluntate Spiritus sancti, de quo dicitur 1. ad Cor. 12. *Hæc omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult.*

** Hom. 30. in Evang. non multum remotè à fine.*

CONCLUSIO.

*Non aliqua præcedens naturalis dispositio necessaria est ad prophetiam, sed ex sola Spiritus sancti voluntate hominibus infunditur.*

** Art. 1. hujus q.* RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum est (art. 1.) * prophetia verè & simpliciter dicta, est ex inspiratione divina. Quæ autem est ex causa naturali, non dicitur prophetia nisi secundum quid. Est autem considerandum quod sicut Deus, quia est causa universalis in agendo, non præexigit materiam, nec aliquam materiæ dispositionem in corporalibus effectibus, sed simul potest & materiam & dispositionem & formam inducere; ita etiam in effectibus spiritualibus non præexigit aliquam dispositionem, sed potest simul cum effectu spirituali inducere dispositionem convenientem, qualis requiritur secundùm ordinem naturæ. Et ulteriùs posset etiam simul per creationem producere ipsum subjectum, ut scilicet animam, & in ipsa sui creatione disponeret ad prophetiam, & daret ei gratiam prophetalem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd indifferens est ad prophetiam quibuscunque similitudinibus res prophetica exprimatur. Et ideo homo ex operatione divina non immutatur circa prophetiam. Removetur autem divina virtute, si quid prophetiæ repugnat.

AD SECUNDUM dicendum, quòd speculatio scientiæ fit ex causa naturali. Natura autem non potest operari nisi dispositione præcedente in materia, quod non est dicendum de Deo, qui est prophetiæ causa.

AD TERTIUM dicendum, quòd aliqua naturalis indispositio, si non removeretur, impedire posset prophetalem revelationem, putà si aliquis esset totaliter sensu naturali destitutus. Sicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem passionem, vel iræ vel concupiscentiæ, qualis est in coitu, vel per quamcunque aliam passionem. Sed talem indispositionem naturalem removet virtus divina, quæ est prophetiæ causa.

ARTICULUS IV.

*Vtrum bonitas morum requiratur ad prophetiam.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim Sapient. 7. quod *sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert: amicos Dei & prophetas constituit.* Sed sanctitas non potest esse sine bonitate morum, & sine gratia gratum faciente: Ergo prophetia non potest esse sine bonitate morum, & gratia gratum faciente.

*Veri. qu. 12 ar. 5 & opusc. 3. c. 222. Et 1. cor. 13. lect. 3.*

§ 2. Præterea, Secreta non revelantur nisi amicis, secundum illud Ioan. 15. *Vos autem dixi amicos, quia omnia quæcunque audivi à patre meo, nota feci vobis*: Sed prophetis Deus sua secreta revelat, ut dicitur Amos 3. Ergo videtur quod prophetæ sint Dei amici; quod non potest esse sine charitate. Ergo videtur quod prophetia non possit esse sine charitate, quæ non est sine gratia gratum faciente.

§ 3. Præterea, Matth. 7. Dicitur: *Attendite à falsis prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium, intrinsecus autem sunt lupi rapaces*: Sed quicunque sunt sine gratia interius, videntur esse lupi rapaces: Ergo omnes sunt falsi prophetæ. Nullus est ergo verus propheta, nisi bonus per gratiam.

§ 4. Præterea, * Philosoph. dicit in libro de somno & vigilia, quod *si divinatio somniorum est à Deo, inconveniens est eam immitti quibuslibet, & non optimis viris*: Sed constat donum prophetiæ esse à Deo: Ergo donum prophetiæ non datur nisi optimis viris.

** l. de divinatione per somnum c. 1. circa princ.*

SED CONTRA est, quod Matth. 7. His qui dixerunt: *Domine nonne in nomine tuo prophetavimus?* Respondetur: *Nunquam novi vos.* Novit autem Dominus eos qui sunt ejus, ut dicitur 2. ad Timoth. 2. Ergo prophetia potest esse in his qui non sunt Dei per gratiam.

CONCLUSIO.

*Quanquam per morum malitiam ex animi inordinatis affectibus maximum prophetiæ adsit impedimentum, potest tamen ea esse sine morum bonitate, quantum attinet ad bonitatis radicem, charitatem videlicet, cum ad intellectum spectans, ad proximorum salutem, non autem ad propriam sit à Deo hominibus infusa.*

RESPONDEO dicendum, quòd bonitas morum potest attendi secundum duo. Uno quidem modo secundum interiorem ejus radicem, quæ est gratia gratum faciens. Alio autem modo, quantum ad interiores animæ passiones & exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per charitatem conjungatur. Unde † August. dicit in 15. de Trin. (cap. 18.) *Nisi impertiatur cuique Spiritus sanctus, ut eum Dei & proximi faciat amatorem; ille à sinistra non transfertur ad dexteram.* Vnde quidquid potest esse sine charitate, potest esse sine gratia gratum faciente, & per consequens sine bonitate morum. Prophetia autem potest esse sine charitate. Quod apparet ex duobus. Primò quidem, ex actu utriusque. Nam prophetia pertinet ad intellectum, cujus actus præcedit actum voluntatis, quam perficit charitas. Vnde & Apostol. 1. ad Cor. 13. Prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quæ possunt sine charitate haberi. Secundò, ex fine utriusque. Datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiæ, & sicut aliæ gratiæ gratis datæ, secundum illud Apostoli 1. ad Corinth. 12. *Vnicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.* Non autem ordinatur directè ad hoc quod affectus ipsius prophetæ conjungatur Deo, ad quod ordinatur charitas. Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum quantum ad propriam radicem hujus bonitatis. Si verò consideremus bonitatem morum secundum passiones animæ, & actiones exteriores, secundum hoc impeditur aliquis à prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad spiritualium contemplationem: quæ quidem impeditur per vehementiam passionum, & per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Vnde & de filiis Prophetarum legitur 4. Reg. 4. quòd *simul habitabant cum Heliseo*, quasi solitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur à dono prophetiæ.

*† L. 15. c. 18. circa princ.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd donum prophetiæ aliquando datur homini, & propter utilitatem aliorum, & propter propriæ mentis illustrationem. Et hi sunt in quorum animas sapientia divina per gratiam gratum facientem se transferens, amicos Dei & Prophetas eos constituit. Quidam verò consequuntur donum prophetiæ solum ad utilitatem aliorum, qui sunt quasi instrumenta divinæ operationis. Vnde * Hieron. dicit super Matth. (cap. 7.) *Prophetare, & virtutes facere, & dæmonia ejicere, interdum non est meriti ejus qui operatur, sed vel invocatione nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum qui invocant, & utilitatem eorum qui vident & audiunt, conceditur.*

** In illud Matth. 7. Nonne in nomine tuo prophetavimus. c. 9.*

AD SECUNDUM dicendum, quod † Gregor. (hom. 29. super Evang.) exponens illud, dicit: *Dum audita superna cœlestia amamus, amata jam novimus; quia amor ipse notitia est. Omnia ergo eis nota fecerat, quia à terrenis desideriis immutati, amoris summi facibus ardebant.* Et hoc modo non revelantur semper secreta divina prophetis.

*† Hom. 27. in Evang. ante med.*

AD TERTIUM dicendum, quòd non omnes mali sunt lupi rapaces, sed solum illi qui intendunt aliis nocere. Dicit enim * Chrysost. super Matth. (sive auctor operis imperfecti hom. 19.) quòd *catholici doctores, etsi fuerint peccatores, servi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propositum perdere Christianos.* Et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifestum est tales esse falsos prophetas, qui ad hoc non mittuntur à Deo.

* Hom. 19. in opere imperfecto ante med. tom. 1.

AD QUARTUM dicendum, quòd dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deus donum prophetiæ illis dat quibus optimum judicat dare.

ARTICULUS V.

*Utrum aliqua prophetia sit à dæmonibus.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd nulla prophetia sit à dæmonibus. Prophetia enim est divina revelatio, ut * Cassiod. dicit (ubi sup.) Sed illud quod fit à dæmone, non est divinum: Ergo nulla prophetia potest esse à dæmone.

3 cont. c. 154. ex 4. * In prologo super Psalterium, c. 1.

¶ 2. Præterea, Ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut suprà † dictum est (qu. 171. art. 2.) Sed dæmones non illuminant intellectum humanum, ut suprà * dictum est in primo (qu. 109. art. 3.) Ergo nulla prophetia potest esse à dæmonibus.

† 9 praec. art. 2. * 1. p. qu. 109. ar. 3.

¶ 3. Præterea, Non est efficax signum quod etiam ad contraria se habet: Sed prophetia est signum confirmationis fidei. Unde super illud Rom. 12. *sive prophetiam secundum rationem fidei*, dicit † Gloss. *Nota quod in numeratione gratiarum à prophetia incipit, quæ est prima probatio quod fides nostra sit rationabilis, quia credentes accepto spiritu prophetabant.* Non ergo prophetia à dæmonibus dari potest.

† Gl. ord. & Ambr. super hunc locum. c. 5.

SED CONTRA est, quod dicitur 3. Reg. 18. *Congrega ad me universum Israël in monte Carmeli, & prophetas Baal quadringentos quinquaginta, prophetasque lucorum quadringentos, qui comedunt de mensa Iezabel:* Sed tales erant dæmonum cultores: Ergo videtur quod etiam à dæmonibus sit aliqua prophetia.

CONCLUSIO.

*Prophetia simpliciter & propriè non aliquo dæmonum ministerio sed divina revelatione fit.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 171. art. 1.) † prophetia importat cognitionem quandam procul existentem à cognitione humana. Manifestum est autem quod intellectus superioris ordinis aliqua cognoscere potest quæ sunt remota à cognitione intellectus inferioris: Supra intellectum autem humanum est non solum intellectus divinus, sed etiam intellectus Angelorum bonorum & malorum, secundum naturæ ordinem. Et ideo quædam cognoscunt dæmones etiam sua naturali cognitione, quæ sunt remota ab hominum cognitione, quæ possunt hominibus revelare. Simpliciter autem & maximè remota sunt quæ solus Deus cognoscit. Et ideo prophetia propriè & simpliciter dicta, fit per solam divinam revelationem: Sed ipsa revelatio facta per dæmones potest secundum quid dici prophetia: Unde illi quibus aliquid per dæmones revelatur, non dicuntur in scripturis *prophetæ* simpliciter, sed cum aliqua additione, putà *prophetæ falsi*, vel *prophetæ idolorum*. Unde * Aug. 12. super Genes. ad literam (cap. 19.) *Cùm malus spiritus arripit hominem in hæc, scilicet visa, aut dæmoniacos facit, aut arreptitios, aut falsos prophetas.*

† 9. praec. art. 1.

* l. 12. c. 16. circa fin. to. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Cassiod. * ibi diffinit prophetiam propriè & simpliciter dictam.

* loc. cit. in arg.

AD SECUNDUM dicendum, quòd dæmones ea quæ sciunt, hominibus manifestant, non quidem per illuminationem intellectus, sed per aliquam imaginariam visionem, aut etiam sensibiliter colloquendo. Et in hoc deficit hæc prophetia à vera.

AD TERTIUM dicendum, quòd aliquibus signis etiam exterioribus discerni potest prophetia dæmonum à prophetia divina. Unde dicit * Chrysost. super Matth. (ubi sup.) quod *quidam prophetant in spiritu diaboli, quales sunt divinatores. Sed sic discernuntur, quoniam diabolus interdum verum dicit: Spiritus sanctus nunquam mentitur.* Unde dicitur Deut. 18. *Si tacita cognitione responderis, quomodo possum intelligere verbum quod Dominus non est locutus? hoc habebis signum; quod in nomine Domini propheta ille prædixerit, & non evenerit, hoc Dominus non est locutus.*

* Hom. 19. in Matth. in opere imperfecto non procul à fine. to. 2.

ARTICULUS VI.

*Utrum prophetæ dæmonum aliquando prædicant verum.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd prophetæ dæmonum nunquam vera prædicant. Dicit enim * Ambros. quod *omne verum à quocunque dicatur, à Spiritu sancto est*: Sed prophetæ dæmonum non loquuntur à Spiritu sancto, quia *non est conventio Christi ad Belial*, ut dicitur 2. ad Corinth. 6. Ergo videtur quod tales nunquam vera prænuntiant.

Inf. qu. 174. a. 5. ad 4. Et 3 cont. c. 154. cor. 4. & 5. * Ambr. cap. 12 in op. ad Rom. paulò à princ. to. 5.

¶ 2. Præterea, Sicut veri prophetæ inspirantur à Spiritu veritatis, ita prophetæ dæmonum inspirantur à spiritu mendacii, secundum illud 3. Reg. ult. *Egrediar, & ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum ejus*: Sed prophetæ inspirati à Spiritu sancto nunquam loquuntur falsum, ut suprà * habitum est (qu. 171. art. 6.) Ergo prophetæ dæmonum nunquam loquuntur verum.

* 9. praec. art. 6.

¶ 3. Præterea, Ioann. 8. dicitur de diabolo, quod *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia diabolus est mendax & pater ejus*, id est, mendacii. Sed inspirando prophetas suos diabolus non loquitur nisi ex propriis. Non enim constituitur minister Dei ad veritatem enuntiandam, quia *non est societas luci ad tenebras*, ut dicitur 2. Cor. 6. Ergo prophetæ dæmonum nunquam vera prædicunt.

SED CONTRA est, quòd Num. 22. dicit quædam Gloss. quod *Balaam divinus erat, dæmonum scilicet ministerio, & arte magica nonnunquam futura præcognoscens.* Sed ipse multa pronunciavit vera, sicut est id quod habetur Num. 24. *Orietur stella ex Iacob, & consurget virga de Israël*: Ergo etiam prophetæ dæmonum prænuntiant vera.

CONCLUSIO.

*Prophetæ dæmonum nonnunquam vera dicunt, quæ tamen non propriè ab ipsis, sed potius à Spiritu sancto proficiscuntur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut se habet bonum in rebus, ita *verum* in cognitione. Impossibile est autem inveniri aliquid in rebus, quod totaliter bono privetur. Unde etiam impossibile est esse aliquam cognitionem quæ totaliter sit falsa absque admixtione alicujus veritatis. Unde & * Beda dicit quod *nulla est falsa doctrina quæ non aliquando aliqua vera falsis intermisceat.* Unde & ipsa doctrina dæmonum, qua suos prophetas instruunt, aliqua vera continet, per quæ receptibilis redditur. Sic enim intellectus ad falsum deducitur, per apparentiam veritatis, sicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde & † Chrysost. dicit super Matth. (ubi sup.) *concessum est diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rara veritate commendet.*

* Id habet Aug. in l. 2. q. Evang. q. 40. to. 4.

† Hom. 19. in Matth. in opere imperfecto, to. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd prophetæ dæmonum non semper loquuntur ex dæmonum revelatione, sed interdum ex inspiratione divina, sicut manifestè legitur de Balaam, cui dicitur Dominus esse locutus Num. 22. licet esset propheta dæmonum; quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde & per prophetas dæmonum aliqua vera prænuntiat; tum ut credibilior fiat veritas, quæ etiam ex adversariis testimonium habet, tum etiam quia cùm homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam Sybillæ multa vera prædixerunt de Christo. Sed etiam quando prophetæ dæmonum à dæmonibus instruuntur, aliqua vera prædicunt: quandoque quidem virtute propriæ naturæ, cujus auctor est Spiritus sanctus, quandoque etiam revelatione bonorum spirituum, ut patet per † Aug. 12. super Genes. ad literam (cap. 17.) Et sic, etiam illud *verum* quod dæmones enunciant, à Spiritu sancto est.

† l. 12. c. 19. to. 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd verus propheta semper inspiratur, à Spiritu veritatis in quo nihil est falsitatis: Et ideo nunquam dicit falsum. Propheta autem falsitatis non semper instruitur à spiritu falsitatis, sed quandoque etiam inspiratur à spiritu veritatis. Ipse etiam spiritus falsitatis quandoque enunciat vera, quandoque falsa, ut dictum est. *

* In corp. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd *propria dæmonum* dicuntur esse illa quæ habent à seipsis, scilicet mendacia & peccata. Quæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent à seipsis, sed à Deo. Per virtutem autem propriæ naturæ quandoque vera prænuntiant, ut dictum † est. Utitur etiam eis Deus ad veritatis manifestationem per ipsos fiendam, dum divina mysteria eis per Angelos revelantur.

† In cor. art. & ad 1.

QUÆSTIO CLXXIII.

*De modo propheticæ cognitionis, in quatuor articulos divisa.*

DEinde considerandum est de modo propheticæ cognitionis.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum prophetæ videant ipsam Dei essentiam.

¶ Secundò, utrum revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum specierum, vel per solam influentiam luminis.

¶ Tertiò, utrum prophetica revelatio semper sit cum alienatione à sensibus.

¶ Quartò, utrum prophetia semper sit cum cognitione eorum quæ prophetantur.

QUÆSTIONIS CLXXIII,
De modo propheticæ cognitionis,
Quadrifariam divisæ,

AXIOMA.

2 *Prophetica visio sæpè solo 2 divino lumine, hominis mentem intus collustrante, & interdum rerum speciebus*
3 *menti humanæ impressis, atque 3 sensibus nonnunquam sopitis, & sæpenumero vigilantibus, nunquam au-*
1 *tem 1 divinæ essentiæ inspectione, peragitur. Et tametsi*
4 *in perfecta prophetia, quæ 4 prophetice dicuntur, vel fiunt etiam ab ipso propheta percipiantur, contingit tamen etiam veros prophetas, quid suis visis, factis aut verbis Spiritus sanctus intendat, ignorare.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum prophetæ videant ipsam Dei essentiam.*

Supr. qu. 171. a. 2. cont. & ad 3. & ad 8. & ver. q. 12. a. 6. Et Psalmo 50 co. 9. * Habetur ibi in gl. ord. ex Greg. † l. 9. c. 7. in princ. tom. 9.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd prophetæ ipsam Dei essentiam videant, quia super illud Isa. 38. *Dispone domui tuæ*, &c. dicit * Gloss. (ex Greg. lib. 12. Moral. cap. 1. vel 2.) *Prophetæ in ipso libro præscientiæ Dei, in quo omnia scripta sunt, legere possunt:* Sed præscientia Dei est ipsa ejus essentia: Ergo prophetæ vident ipsam Dei essentiam.

¶ 2. Præterea, † Aug. dicit in 9. de Trinit. (cap. 7.) quòd *in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum*

*dum quam sumus, & secundum quam operamur, visu mentis aspicimus*: Sed prophetæ inter omnes homines altissimam habent divinorum cognitionem: Ergo ipsi maximè divinam essentiam vident.

¶ 3. Præterea, Futura contingentia præcognoscuntur à prophetis secundum immobilem veritatem; sic autem non sunt nisi in ipso Deo: Ergo prophetæ ipsum Deum vident.

Sed contra est, quod visio divinæ essentiæ non evacuatur in patria. Prophetia autem evacuatur, ut habetur 1. ad Cor. 13. Ergo prophetia non fit per visionem divinæ essentiæ.

Conclusio.

*Quæ prophetæ cognoscunt, non divinam intuentes essentiam apprehendunt, sed in quibusdam similitudinibus quasi in quodam speculo, per illustrationem divini luminis intuentur.*

Respondeo dicendum, quòd prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem. Vnde & de prophetis dicitur Hebr. 11. quòd *erant à longè aspicientes*. Illi autem qui sunt in patria, in statu beatitudinis existentes, non vident ut à remotis, sed magis quasi ex propinquo, secundum illud Psalm. 139. *Habitabunt recti cum vultu tuo*. Vnde manifestum est, quod cognitio prophetica alia est à cognitione perfecta quæ erit in patria. Vnde & distinguitur ab ea sicut imperfectum à perfecto, & ea adveniente evacuatur, ut patet per Apostolum 1. ad Cor. 13. Fuerunt autem quidam qui cognitionem propheticam à cognitione beatorum distinguere volentes, dixerunt quod prophetæ vident ipsam divinam essentiam; quam vocant *speculum Trinitatis*, non tamen secundum quod est objectum beatorum, sed secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventuum. Quod quidem est omnino impossibile. Deus enim est objectum beatitudinis secundum ipsam sui essentiam, secundum illud quod * August. dicit in 5. Confess. (cap. 4.) *Beatus est qui te scit, etiam si illa* (id est, creaturas) *nesciat*. Non est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat; tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quæ fiunt. Ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam, nisi respectum ad creaturam. Tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum, ut est objectum beatitudinis, quàm cognoscere illud per comparationem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes. Et ideo non potest esse quod prophetæ videant Deum, secundum rationes creaturarum, & non prout est objectum beatitudinis. Et ideo dicendum est, quod visio prophetica non est visio ipsius divinæ essentiæ; neque in ipsa divina essentia vident ea quæ vident, sed in quibusdam similitudinibus, secundum illustrationem divini luminis. Vnde Dionys. dicit in 4. cap. cœlest. hierarc. * de visionibus propheticis loquens, quod *sapiens theologus visionem illam dicit esse divinam, quæ fit per similitudinem rerum forma corporali carentium, ex reductione videntium in divina*. Et hujusmodi similitudines divino lumine illustratæ magis habent rationem speculi quam Dei essentia: Nam in speculo resultant species ab aliis rebus, quod non potest dici de Deo. Sed hujusmodi illustratio mentis propheticæ potest dici *speculum*, inquantum resultat ibi similitudo veritatis divinæ præscientiæ. Et propter hoc dicitur *speculum æternitatis*, quasi repræsentans Dei præscientiam, qui in sua æternitate omnia præsentialiter videt, ut dictum est.

** l.5.c.4. circ. prin. tom. 1.*

** c.4. cælest hier. in med.*

Ad primum ergo dicendum, quòd prophetæ dicuntur inspicere in libro præscientiæ Dei, inquantum ex ipsa præscientia Dei resultat veritas in mentem prophetæ.

Ad secundum dicendum, quod in prima veritate dicitur homo videre propriam formam qua existit, inquantum primæ veritatis similitudo refulget in mente humana, ex qua anima habet quod seipsam cognoscat.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc ipso quod in Deo futura contingentia sunt secundum immobilem veritatem, potest imprimere menti Prophetæ similem cognitionem, absque eo quod prophetæ Deum per essentiam videant.

## Articulus II.

*Vtrum in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti prophetæ novæ rerum species an solum novum lumen.*

*3 cont. ex 154. co. 1. Et ver. q. 12. a. 7.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod in prophetica revelatione non imprimantur divinitus menti prophetæ novæ rerum species, sed solum novum lumen, quia sicut dicit * Gloss. Hier. Amos 1. *Prophetæ utuntur similitudinibus rerum in quibus conversati sunt*. Sed si visio prophetica fieret per aliquas species de novo impressas, nihil operaretur ibi præcedens conversatio: Ergo non imprimuntur aliquæ species de novo in animam prophetæ, sed solum propheticum lumen.

** In prin. commentarij. ad 1 c. Amos tom. 6.*

** l.12.c.9 tom. 3.*

¶ 2. Præterea, Sicut * August. dicit 12. super Gen. ad literam (cap. 9.) *Visio imaginaria non facit prophetam; sed solum visio intellectualis*. Vnde etiam Daniel. 10. dicitur, quod *intelligentia opus est in visione*: Sed visio intellectualis, sicut in eodem lib. dicitur, non fit per aliquas similitudines, sed per ipsam rerum veritatem: Ergo videtur quod prophetica revelatio non fiat per impressionem aliquarum specierum.

¶ 3. Præterea, Per donum prophetiæ Spiritus sanctus exhibet homini id quod est supra facultatem naturæ humanæ: Sed formare quascunque rerum species potest homo ex facultate naturali: Ergo videtur quod in prophetica revelatione non infundatur aliqua rerum species, sed solum intelligibile lumen.

Sed contra est, quod dicitur Oseæ 12. *Ego visionem multiplicavi eis, & in manibus prophetarum assimilatus sum*. Sed multiplicatio visionum non fit secundum lumen intelligibile, quod est commune in omni prophetica visione, sed solum secundum diversitatem specierum, secundum quas etiam est assimilatio: Ergo videtur quod in prophetica revelatione imprimantur novæ species rerum, & non solum intelligibile lumen.

Conclusio.

*Fit prophetis revelatio nonnunquam per solam divini luminis influentiam, nonnunquam verò per species de novo impressas, seu aliter ordinatas.*

Respondeo dicendum, quòd sicut * Aug. dicit 12. super Gen. ad literam (cap. 9.) *Cognitio prophetica maximè ad mentem pertinet*. Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet considerare, scilicet acceptionem sive repræsentationem rerum, & judicium de rebus repræsentatis. Quando autem repræsentantur menti humanæ res aliquæ secundum aliquas species & secundum naturæ ordinem, primò oportet quod species repræsententur sensui; secundò, imaginationi; tertiò, intellectui possibili qui immutatur à speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non solum sunt formæ rerum sensibilium secundum quod accipiuntur à sensu, sed transmutantur diversimodè, vel propter aliquam transmutationem corporalem, sicut accidit in dormientibus & furiosis, vel etiam secundum imperium rationis disponuntur phantasmata in ordine ad id quod est intelligendum. Sicut enim ex diversa ordinatione earundem literarum accipiuntur diversi intellectus, ita etiam secundum diversam dispositionem phantasmatum resultant in intellectu diversæ species intelligibiles. Iudicium autem humanæ mentis fit secundum vim intellectualis luminis. Per donum autem prophetiæ confertur aliquid humanæ menti supra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, scilicet & quantum ad judicium, per influxum luminis intellectualis; & quantum ad acceptionem seu repræsentationem rerum, quæ fit per aliquas species. Et quantum ad hoc secundum, potest assimilari doctrina humana revelationi propheticæ, non autem quantum ad primum: Homo enim suo discipulo repræsentat aliquas res per signa locutionum, non autem potest interius illuminare, sicut facit Deus. Horum autem duorum principalius est primum in prophetia, quia judicium est completivum cognitionis: Et ideo si cui fiat divinitus repræsentatio aliquarum rerum per similitudines imaginarias, ut Pharaoni & Nabuchodonosor (Gen. 41. & Dan. 4.) aut etiam per similitudines corporales, ut Baltassar (Daniel. 5.) non est talis censendus propheta, nisi illuminetur ejus mens ad judicandum. Sed talis apparitio est quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Vnde à quibusdam vocatur * *extasis prophetiæ*, sicut & divinatio somniorum. Erit autem propheta, si solummodo intellectus ejus illuminetur ad dijudicandum, etiam ea quæ ab aliis imaginariè visa sunt; ut patet de Ioseph, qui exposuit somnium Pharaonis. Sed sicut * Aug. dicit 12. super Gen. ad literam (cap. 9.) *maximè propheta est qui utroque præcellit, ut videat in spiritu corporalium rerum significativas similitudines, & eas vivacitate mentis intelligat*. Repræsentantur autem divinitus menti prophetæ, quandoque quidem mediante sensu exterius quædam formæ sensibiles, sicut Daniel vidit scripturam parietis, ut legitur Dan. 5. quandoque autem per formas imaginarias, sive omnino divinitus impressas, non per sensum acceptas, (putà si alicui cæco nato imprimerentur in imaginatione colorum similitudines) vel etiam divinitus ordinatas ex his quæ à sensibus sunt acceptæ, sicut Hieremias vidit ollam succensam à facie Aquilonis, ut habetur Hiere. 1. sive etiam imprimendo species intelligibiles ipsi menti, sicut patet de his qui accipiunt scientiam vel sapientiam infusam, sicut Salomon & Apostoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanæ divinitus ad dijudicandum ea quæ ab aliis visa sunt, sicut * dictum est de Ioseph, & sicut patet de Apostolis, quibus Dominus *aperuit sensum, ut intelligerent scripturas*, ut dicitur Luc. 24. Et ad hoc pertinet *interpretatio sermonum*. Sive etiam ad dijudicandum secundum divinam veritatem, ea quæ cursu naturali homo apprehendit: Sive etiam ad dijudicandum veraciter & efficaciter ea quæ agenda sunt, secundum illud Isa. 63. *Spiritus domini ductor ejus fuit*. Sic igitur patet quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam; quandoque autem etiam per species de novo impressas, vel aliter ordinatas.

** l.12.c.9 circa pr. tom. 3.*

** Alias casus.*

** l.12.c. 9. in med. tom. 3.*

** In ipso art.*

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut * dictum est, quandoque in prophetica revelatione divinitus ordinantur species imaginariæ, præceptæ à sensu secundum congruentiam ad veritatem revelandam. Et tunc conversatio præcedens aliquid operatur ad ipsas similitudines, non autem quando totaliter ab extrinseco imprimuntur.

** In cor. art.*

Ad secundum dicendum, quòd visio intellectualis non fit secundum aliquas similitudines corporales & individuales; fit tamen secundum aliquam similitudinem intelligibilem: Vnde * August. dicit 9. de Trinit. (cap. 1.) quod *habet animus nonnullam speciei notæ similitudinem*: Quæ quidem similitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediatè à Deo imprimitur, quandoque à formis imaginatis resultat secundum adjutorium prophetici luminis, quia ex eisdem formis imaginatis subtilior conspicitur veritas secundum illustrationem altioris luminis.

** l.9.c. 11. in pri. tom. 3.*

AD

Ad tertium dicendum, quòd quascunque formas imaginatas naturali virtute homo potest formare, absolutè hujusmodi formas considerando, non tamen ut sint ordinatæ ad repræsentandas intelligibiles veritates, quæ hominis intellectum excedunt, sed ad hoc necessarium est auxilium supernaturalis luminis.

### Articulus III.

*Vtrum visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.*

*Veri q. 12. a. 9.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd visio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus. Dicitur enim Num. 12. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum.* Sed sicut * Gloss. dicit in principio Psalterij: *Visio quæ est per somnia & visiones, est per ea quæ videntur dici vel fieri*: Cùm autem aliqua videntur dici, vel fieri, quæ non dicuntur, vel fiunt, est alienatio à sensibus: Ergo prophetia semper fit cum alienatione à sensibus.

** l. Gl. ordin. in prologum Hieron.*

¶ 2. Præterea, Quando una virtus multum intenditur in operatione sua, alia potentia abstrahitur à suo actu, sicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt visu ea quæ coram ipsis sunt: Sed in visione prophetica est maximè intellectus elevatus, & intenditur in suo actu: Ergo videtur quod semper fiat cum abstractione à sensibus.

¶ 3. Præterea, Impossibile est idem simul ad oppositas partes converti: Sed in visione prophetica mens convertitur ad accipiendum à superiori: Ergo non potest simul converti ad sensibilia: Necessarium ergo videtur quod revelatio prophetica semper fiat cum abstractione à sensibus.

Sed contra est, quòd dicitur 1. ad Corinth. 14. *Spiritus Prophetarum Prophetis subjecti sunt*: Sed hoc esse non posset, si Propheta non esset sui compos à sensibus alienatus existens: Ergo videtur quod prophetica visio non fiat cum alienatione à sensibus.

### Conclusio.

*Ea visio prophetica, qua mens Prophetæ illustratur lumine intelligibili, aut speciebus intelligibilibus formatur, non fit cum abstractione à sensibus, sed ea demum quæ rapiente divina virtute in somno vel contemplatione rerum divinarum per imaginarias formas efficitur.*

** Art. præc.*

Respondeo dicendum, quòd sicut † dictum est (art. 2.) prophetica revelatio fit secundum quatuor, scilicet secundum influxum intelligibilis luminis, secundum immissionem intelligibilium specierum, secundum impressionem vel ordinationem imaginabilium formarum, & secundum expressionem formarum sensibilium. Manifestum est autem quod non fit abstractio à sensibus, quando aliquid repræsentatur menti Prophetæ per species sensibiles, sive ad hoc specialiter formatas divinitus, sicut rubus ostensus Moysi (Exod. 3.) & scriptura ostensa Danieli (Danielis 5.) sive etiam per alias causas productas; ita tamen quod secundum divinam providentiam ad aliquid propheticè significandum ordinetur; sicut per arcam Noë significabatur Ecclesia. Similiter etiam non est necesse ut fiat alienatio à sensibus exterioribus, per hoc quod mens Prophetæ illustratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus speciebus, quia in nobis perfectum judicium intellectus habetur per conversionem ad sensibilia, quæ sunt prima nostræ cognitionis principia, ut in 1. * habitum est (quæst. 84. art. 7.) Sed quando fit revelatio prophetica secundum formas imaginarias, necesse est fieri abstractionem à sensibus, ut talis apparitio phantasmatum non referatur ad ea quæ exterius sentiuntur. Sed abstractio à sensibus quandoque fit perfectè, ut scilicet nihil homo sensibus percipiat, quandoque autem imperfectè, ut scilicet aliquid percipiat sensibus, non tamen plenè discernat ea quæ exterius percipit ab his quæ imaginabiliter videt. Vnde † August. dicit 12. super Genes. ad literam (cap. 2.) *Sic videntur quæ in spiritu sunt imagines corporum, quemadmodum corpora ipsa per corpus; ita ut simul cernatur & homo aliquis præsens, oculis, & absens alius, spiritu, tanquam oculis.* Talis tamen alienatio à sensibus, non fit in Prophetis cum aliqua inordinatione naturæ, sicut in arreptitiis vel in furiosis: sed per aliquam causam ordinatam, vel naturalem, sicut per somnum, vel spiritualem, sicut per contemplationis vehementiam, sicut de Petro legitur Act. 10. quod *cum oraret in cœnaculo, factus est in excessu mentis*, vel virtute divina rapiente; secundum illud Ezech. 1. *Facta est super eum manus Domini.*

** qu. 84. art. 7.*

*† l. 12. c. 2. ante med. c. 3.*

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de Prophetis quibus imprimebantur vel ordinabantur imaginariæ formæ: vel in dormiendo, quod significatur per *somnium*, vel in vigilando, quod significatur per *visionem*.

Ad secundum dicendum, quòd quando mens intenditur in suo actu circa absentia, quæ sunt à sensibus remota, tunc propter vehementiam intentionis sequitur alienatio à sensibus. Sed quando mens intenditur in suo actu circa dispositionem, vel judicium sensibilium, non oportet quod à sensibus abstrahatur.

Ad tertium dicendum, quòd motus mentis propheticæ non est secundum virtutem propriam, sed secundum virtutem superioris influxus. Et ideo quando ex superiori influxu mens prophetæ inclinatur ad judicandum vel disponendum aliquid circa sensibilia, non fit alienatio à sensibus, sed solum quando elevatur mens ad contemplandum aliqua sublimiora.

Ad quartum dicendum, quòd spiritus Prophetarum dicuntur esse subjecti Prophetis, quantum ad propheticam enuntiationem, de qua ibi Apost. loquitur; quia scilicet ex proprio sensu loquuntur ea, quæ viderunt, non mente perturbata; sicut arreptitij; ut dixerunt Priscilla & Montanus: Sed in ipsa prophetica revelatione potius ipsi subjiciuntur spiritui prophetiæ, id est, dono prophetico.

### Articulus IV.

*Vtrum prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd prophetæ semper cognoscant ea quæ prophetant; quia ut August. * dicit 12. super Genes. ad liter. (cap. 9.) *Quibus signa per aliquas rerum corporalium similitudines demonstrabantur in spiritu, nisi accessisset mentis officium, ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia.* Sed ea quæ intelliguntur non possunt esse incognita: Ergo propheta non ignorat ea quæ prophetat.

*Heb. 11. l. 7 c. 7. * l. 12 c. 9 in pr. ecm. 3.*

¶ 2. Præterea, Majus est lumen Prophetiæ quàm lumen naturalis rationis: Sed quicunque lumine naturali habet scientiam, non ignorat ea quæ scit: Ergo quicunque lumine prophetico aliqua enunciat, non potest ea ignorare.

¶ 3. Præterea, Prophetia ordinatur ad hominum illuminationem. Vnde dicitur 2. Petr. 1. *Habemus propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Sed nihil potest alios illuminare, nisi in se sit illuminatum: Ergo videtur quod Propheta prius illuminetur ad cognoscendum ea quæ aliis enunciat.

Sed contra est, quòd dicitur Ioan. 11. *Hoc autem à semetipso Caiphas non dixit, sed cùm esset Pontifex anni illius prophetavit quod IESVS moriturus erat pro gente*, &c. Sed hoc Caiphas non cognovit: Ergo non omnis qui prophetat, cognoscit ea, quæ prophetat.

### Conclusio.

*Cùm prophetis utatur Spiritus sanctus, ut deficientibus instrumentis respectu principalis agentis, non oportet Prophetas quæcunque prædicunt, cognoscere.*

Respondeo dicendum, quod in revelatione prophetica movetur mens Prophetæ à Spiritu sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens prophetæ non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum; & quandoque quidem ad omnia tria simul: Quandoque autem ad duo horum, quandoque verò ad unum tantum. Et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens Prophetæ movetur ad aliquid æstimandum, vel apprehendendum; quandoque quidem inducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam; quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoscat hæc sibi esse divinitus revelata. Similiter etiam quandoque movetur mens Prophetæ ad aliquid loquendum; ita quod intelligat id quod per hæc verba Spiritus sanctus intendit; sicut David qui dicebat 2. Regum 23. *Spiritus Domini locutus est per me.* Quandoque autem ille cujus mens movetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritus sanctus per hæc verba intendat; sicut patet de Caipha Ioan. 11. Similiter etiam cùm Spiritus sanctus movet mentem alicujus ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit, quid hoc significet, sicut patet de Hierem. qui abscondit lumbare in Euphrate; ut habetur Hier. decimotertio. Quandoque verò non intelligit, sicut milites dividentes vestimenta Christi, non intelligebant quid hoc significaret. Cùm ergo aliquis cognoscit se moveri à Spiritu sancto ad aliquid æstimandum, vel significandum verbo, vel facto; hoc propriè ad prophetiam pertinet. Cùm autem movetur, sed non cognoscit; non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. Sciendum tamen quod quia mens prophetæ est instrumentum deficiens (ut * dictum est) etiam veri prophetæ non omnia cognoscunt quæ in eorum visis aut verbis, aut etiam factis Spiritus sanctus intendit. Et per hoc patet responsio Ad objecta. Nam primæ rationes loquuntur de veris prophetis, quorum mens divinitus illustratur perfectè.

** In cor. art.*

## QUÆSTIO CLXXIV.

*De divisione prophetiæ, in sex articulos divisa.*

DEinde considerandum est de divisione prophetiæ.

¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primò, de divisione prophetiæ in suas species.

¶ Secundò, utrum sit altior prophetia, quæ est sine imaginaria visione.

¶ Tertiò, de diversitate graduum prophetiæ.

¶ Quartò, utrum Moyses fuerit excellentissimus Prophetarum.

¶ Quintò, utrum aliquis comprehensor possit esse Propheta.

¶ Sextò, utrum prophetia creverit per temporis processum.

### QUÆSTIONIS CLXXIV.

De divisione prophetiæ,

In sex Quæstiunculas seu articulos divisæ,

### Axioma.

1 *Prophetiæ, species sunt triplices, nimirum prædestinationis, præscientiæ, atque comminationis prophetia: in*
2 *quibus omnibus id prophetandi genus, quod 1 per nudam fit contemplationem, multo nobilius excellentiusque est illo, quod per imaginariam rerum corporalium visionem*
3 *atque similitudinem contingit. Gradus 3 autem sunt varij secundum*

*secundum perfectiorem, minusque perfectam imagina-*
*riæ visionis cognitionem, distincti. At qui istud divinæ*
6 *bonitatis donum quantum attinet ad* ^ *Deitatis, &*
*Christi servatoris nostri incarnationis cognitionem (non*
*autem quatenus ad humanorum actuum directionem*
*hoc donum refertur) pro temporum diversitate incre-*
*menta sumpsit. Et licet prophetia donum sit maxi-*
4 *mum atque præclarissimum, in eoque* 4 *Moyses vir*
*Deo charissimus summum excellentiæ gradum tenue-*
5 *rit: in* 5 *beatis tamen cælesti gloria jam fruentibus,*
*nullus est illi locus.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum convenienter dividatur prophetia in prophetiam prædestinationis Dei, præscientiæ, & comminationis.*

*Ver. q. 12 ar. 10. Et Matth. 1. propè fin. * Gl. ord. sup. illud Ut adimpleretur quod dictum est per prophetam. † Gl. ord. super illud Dispone domui tuæ, quia morieris.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter dividatur prophetia in * Glossa super Matth. 1. *Ecce virgo in utero habebit*: ubi dicitur quod *prophetia alia est ex prædestinatione Dei quam necesse est omnibus modis evenire, ut sine nostro impleatur arbitrio, ut hæc de qua hic agitur; alia est ex præscientia Dei, cui nostrum admiscetur arbitrium; alia est quæ* comminatio *dicitur, quæ fit ob signum divinæ animadversionis.* Illud enim quod consequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnis prophetia est secundum præscientiam divinam; quia *Prophetæ legunt in libro præscientiæ*, ut dicit † Gloss. Isa. 38. Ergo videtur quod non debeat poni una species prophetiæ quæ est secundum præscientiam.

¶ 2. Præterea, Sicuti aliquid prophetatur secundum comminationem, ita etiam secundum promissionem; & utraque variatur. Dicitur enim Hierem. 18. *Repente loquar adversum gentem, & adversum regnum, ut eradicem, & destruam & disperdam illud: Si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam & ego pœnitentiam.* Et hoc pertinet ad prophetiam comminationis. Et postea subdit de prophetia promissionis. *Subito loquar de gente & regno ut ædificem & plantem illud: Si fecerit malum in oculis meis, pœnitentiam agam super bono quod locutus sum ut facerem ei.* Ergo sicut ponitur *prophetia comminationis*, ita debet poni *prophetia promissionis*.

** l. 7. c. 8. declinando ad fin.*

¶ 3. Præterea, * Isidor. dicit in lib. Etymol. (vel orig. lib. 7. cap. 8.) *Prophetiæ genera sunt septem. Primum genus est, extasis, quod est mentis excessus, sicut vidit Petrus vas submissum de cælo cum variis animalibus* (Act. 10.) *Secundum genus, est visio, sicut apud Isaiam dicentem*: Vidi Dominum sedentem. &c. (Isaiæ 6.) *Tertium genus est somnium, sicut Iacob dormiens scalam vidit* (Genes. 28.) *Quartum genus est per nubem sicut ad Moysen loquebatur Deus* (Exod. 33.) *Quintum genus est vox de cælis, sicut ad Abraham sonuit, dicens* (Genes. 22.) Ne mittas manum in puerum. *Sextum genus accepta parabola, sicut apud Balaam* (Num. 23.) *Septimũ genus repletio Spiritus sancti, sicut penè apud omnes Prophetas.* † Ponit etiam ibidem tria genera visionũ; unum *secundum oculos corporis*, alterum *secundum spiritum imaginarium*, tertium *per intuitum mentis*: Sed hæc non exprimuntur in dicta divisione: Ergo est insufficiens.

*† Ibid.*

SED CONTRA est, Auctoritas Hieron. * cujus dicitur esse Glossa.

** Induct a in arg.*

### CONCLUSIO.

*Dividitur rectè prophetia in eam, quæ est Dei prædestinationis, præscientiæ, & comminationis.*

RESPONDEO dicendum, quòd species habituum & actuum in moralibus distinguuntur secundum objecta; objectum autem prophetiæ est id quod est in cognitione divina supra humanam facultatem existens. Et ideo, secundum horum differentiam, prophetia distinguitur in diversas species secundum prius dictam divisionem. † Dictum est autem suprà (qu. 171. art. 6. ad 1.) quod *futurum* est in divina cognitione dupliciter. Uno modo, prout est in sua causa. Et sic accipitur *prophetia comminationis*, quæ non semper impletur; sed per eam prænuntiatur ordo causæ ad effectum; qui quandoque aliis supervenientibus impeditur. Alio modo, præcognoscit Deus aliqua in seipsis; vel ut fienda ab ipso, & horum est *prophetia prædestinationis*, quia secundum * Damascenum; *Deus prædestinat ea quæ non sunt in nobis*; vel ut fienda per liberum arbitrium hominis; & sic est *prophetia præscientiæ*, quæ potest esse bonorum & malorum; quod non contingit de prophetia prædestinationis, quæ est bonorum tantum. Et quia prædestinatio sub præscientia comprehenditur, ideo in † Gloss. in principio Psalterij ponitur tantum duplex prophetiæ species, scilicet *secundum præscientiam*, & secundum *comminationem*.

*† q. 171. a. 6. ad 1. * lib. 2. c. 30 circa prin. † In gl. ordin. in præfat. sub prologum Hie. à medio illius.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd *præscientia* propriè dicitur præcognitio futurorum eventuum, prout in seipsis sunt, & secundum hoc ponitur species prophetiæ. Prout autem dicitur respectu futurorum eventuum sive secundum quod in seipsis sunt, sive secundum quod in suis causis, communiter se habet ad omnem speciem prophetiæ.

AD SECUNDUM dicendum, quod prophetia promissionis comprehenditur sub prophetia comminationis; quia eadem est ratio veritatis in utraque. Denominatur tamen magis à comminatione; quia Deus pronior est ad relaxandum pœnam, quàm ad subtrahendum promissa beneficia.

AD TERTIUM dicendum, quòd Isidor. distinguit prophetiam secundum modum prophetandi; qui quidem potest distingui vel secundum potentias cognoscitivas in homine, quæ sunt sensus, imaginatio & intellectus. Et sic sumitur triplex visio; quam ponit tam ipse, quàm * Augustin. 12. super Genes. ad literam, vel potest distingui secundum differentiam prophetici influxus; qui quidem quantum ad illustrationem intellectus significatur per *repletionem Spiritus sancti*, quam septimo loco ponit. Quantum vero ad impressionem formarum imaginabilium ponit tria, scilicet *somnium*, quod ponit tertio loco; & *visionem* quæ fit in vigilando, respectu quorumcunque communium, quam ponit in secundo loco, & *extasim* quæ fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum verò ad sensibilia signa ponit tria; quia sensibile signum aut est aliqua res corporea exterius apparens visui, sicut nubes, quam ponit quarto loco; aut est vox formata exterius ad auditum hominis delata, quam ponit quinto loco; aut est vox per hominem formata cum similitudine alicujus rei, quod pertinet ad *parabolam*, quam ponit sexto loco.

** l. 12. ca. 7. per multa capita tom. 3.*

### ARTICULUS II.

*Utrum excellentior sit prophetia, quæ habet visionem intellectualem & imaginariam, quàm ea quæ habet visionem intellectualem tantum.*

*Inf. ar. 3. cor. 2 Et 3. q. 30. d. 3. ad 1. Et ver. q. 12 ar. 12. Et Isa. 1. co. 2. fin. * Aug. l. 12. super Gen. cap. 9. in med. t. 3.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd excellentior sit prophetia quæ habet visionem intellectualem & imaginariam, quam ea quæ habet visionem intellectualem tantum. Dicit enim * August. 12. super Genes. ad literam (cap. 9.) & habetur in Gloss. 1. ad Cor. 14. super illud: *Spiritus autem loquitur mysteria, quod minus est Propheta, qui rerũ quæ significantur, sola ipsa signa in spiritu per rerum corporalium imagines videt; & magis est Propheta qui solo earum intellectu præditus est, sed maximè Propheta est qui in utroque præcellit.* Hoc autem pertinet ad Prophetam qui simul habet intellectualem & imaginariam visionem: Ergo hujusmodi prophetia est altior.

¶ 2. Præterea, Quanto virtus alicujus rei est major, tantò ad magis distantia se extendit: Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet, ut ex † dictis patet (qu. 173. art. 2.) Ergo perfectior videtur esse prophetia quæ derivatur usque ad imaginationem, quàm illa quæ existit in solo intellectu.

*† q. præci art. 2.*

¶ 3. Præterea, * Hier. in prologo librorum Regum, distinguit prophetas contra hagiographos. Omnes autem illi quos *Prophetas* nominat; putà Isaias, Hieremias, & alij hujusmodi, simul cum intellectuali visione imaginariam habuerunt; non autem illi qui dicuntur *hagiographi*, sicut ea inspiratione Spiritus sancti scribentes, sicut Iob, David, Salomon, & hujusmodi. Ergo videtur quod magis propriè dicuntur *Prophetæ* illi qui simul habent visionem imaginariam cum intellectuali, quàm illi qui habent intellectualem tantum.

** Parum à medio incipit, vagintà duas literas tom. 3.*

¶ 4. Præterea, † Dionys. dicit 1. c. cœlestis Hierarchiæ, quòd *impossibile est nobis superlucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*: Sed prophetica revelatio fit per immissionem divini radij: Ergo videtur quod non possit esse absque phantasmatum velaminibus.

*† C. 1. parum ante medium illius.*

SED CONTRA est, quod * Glossa dicit in principio Psalterij, quòd *ille modus prophetiæ cæteris est dignior; quando scilicet ex sola Spiritus sancti inspiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel visionis, vel somnij, prophetatur.*

** In Gl. ordin. in præf. sup. per prologum Hie. innuitur etiam Cassiodo. in prologo super Ps. c. 1.*

### CONCLUSIO.

*Prophetia, per quam supernaturalis veritas conspicitur secundum intellectualem veritatem, longè dignior est illa in qua supernaturalis veritas innotescit per similitudinem rerum corporalium secundum imaginariam visionem.*

RESPONDEO dicendum, quòd dignitas eorum quæ sunt ad finem præcipuè consideratur ex fine: Finis autem prophetiæ est manifestatio alicujus veritatis suprà hominem existentis. Unde quanto hujusmodi manifestatio est potior, tanto prophetia est dignior. Manifestum est autem quod manifestatio divinæ veritatis, quæ fit per nudam contemplationem ipsius veritatis, potior est quàm illa quæ fit sub similitudine corporalium rerum. Magis enim appropinquat ad visionem patriæ, secundum quam in essentia Dei veritas conspicitur. Et inde est quod prophetia, per quam aliqua supernaturalis veritas conspicitur, secundum intellectualem visionem, est dignior, quàm illa in qua veritas supernaturalis manifestatur per similitudinem corporalium rerum secundum imaginariam visionem. Et ex hoc etiam ostenditur mens Prophetæ sublimior; sicut in doctrina humana auditor ostenditur esse melioris intellectus, qui veritatem intelligibilem à magistro nudè prolatam capere potest, quam ille qui indiget sensibilibus exemplis ad hoc manuduci. Unde in commẽdationem prophetiæ David dicitur 2. Reg. 23. *Mihi locutus est fortis Israël.* Et postea subdit: *Sicut lux auroræ oriente Sole manè absque nubibus rutilat.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quando aliqua supernaturalis veritas revelanda est per similitudines corporales, tunc magis est Propheta qui utrumque habet, scilicet lumen intellectuale & imaginariam visionem, quàm ille qui habet alterum tantum, quia perfectior est prophetia. Et quantum ad hoc loquitur August. (ut sup.) Sed illa prophetia in qua revelatur nudè intelligibilis veritas, est omnibus potior.

AD SECUNDUM dicendum, quòd aliud est judicium de his

quæ

quæ propter se quæruntur, & de his quæ quæruntur propter aliud. In his enim quæ propter se quæruntur, quanto virtus agentis ad plura & remotiora se extendit, tanto potior est; sicut medicus reputatur melior, qui plures potest, & magis à sanitate distantes sanare. In his autem quæ non quæruntur nisi propter aliud, quantò agens potest ex paucioribus & propinquioribus ad suum intentum pervenire, tantò videtur esse majoris virtutis; sicut magis laudatur medicus qui per pauciora, & leviora potest sanare infirmum. Visio autem imaginaria in cognitione prophetica, non requiritur propter se, sed propter manifestationem intelligibilis veritatis. Et ideo tanto potior est prophetia, quanto minus ea indiget.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse simpliciter melius, quod tamen minus propriè recipit alicujus prædicationem: sicut cognitio patriæ est nobilior quam cognitio viæ; quæ tamen magis propriè dicitur *fides*, eo quod nomen *Fidei* importat imperfectionem cognitionis. Similiter autem prophetia importat quandam obscuritatem & remotionem ab intelligibili veritate. Et ideo magis propriè dicuntur *prophetæ*, qui vident per imaginariam visionem; quamvis illa prophetia sit nobilior quæ est per intellectualem visionem, dummodo tamen sit eadem veritas utrobique revelata. Si verò lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoscendum aliqua supernaturalia, sed ad judicandum, secundum certitudinem veritatis divinæ, ea quæ humana ratione cognosci possunt; sic talis prophetia intellectualis est infrà illam quæ est cum imaginaria visione ducente in supernaturalem veritatem, cujusmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine prophetarum. Qui etiam ex hoc specialiter dicuntur *prophetæ*, quia prophetico officio fungebantur. Unde ex persona Domini loquebantur dicentes ad populum: *Hæc dicit Dominus*. Quod non faciebant illi qui hagiographa conscripserunt, quorum plures loquebantur frequentiùs de his quæ humana ratione cognosci possunt, non quasi ex persona Dei, sed ex persona propria, cum adjutorio tamen divini luminis.

Ad quartum dicendum, quòd illustratio divini radij in vita præsenti non fit sine velaminibus phantasmatum qualiumcumque; quia connaturale est homini secundum statum præsentis vitæ ut non intelligat sine phantasmate. Quandoque tamen sufficiunt phantasmata, quæ communi aliquo modo à sensibus abstrahuntur, nec exigitur aliqua visio imaginaria divinitus procurata. Et sic dicitur revelatio prophetica fieri sine imaginaria visione.

## Articulus III.

*Utrum gradus prophetiæ possint distingui secundum visionem imaginariam.*

1. q. 12. a. 11. ad 4. Et 4. d. 49. q. 2. a. 7. ad 4. Et ver. q. 12. art. 13. per totum & a. 14. cor. Et 2. Cor. 12. lec. 4. co. 2.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd gradus prophetiæ non possint distingui secundum visionem imaginariam. Gradus enim alicujus rei non attenditur secundum id quod est propter aliud, sed secundum id quod est propter se. In prophetia autem propter se quæritur visio intellectualis; propter aliud autem visio imaginaria, ut suprà * dictum est (art. 2. ad 2.) Ergo videtur quod gradus prophetiæ non distinguantur secundum imaginariam visionem, sed solum secundum intellectualem.

* Art. præc. ad 2.

¶ 2. Præterea, Unius prophetæ videtur esse unus gradus prophetiæ: Sed uni prophetæ fit revelatio secundum diversas imaginarias visiones: Ergo diversitas imaginariæ visionis non diversificat gradus prophetiæ.

* In gloss. ordin. in præfat. sup. Prolog. Hier. sumitur ex Cass. in Prolog. sup. Psal. c. 1.

¶ 3. Præterea, Secundum * Glossam in principio Psalterij (ut sup.) *prophetia consistit in dictis & factis, & somnio, & visione*. Non ergo debent prophetiæ gradus magis distingui secundum imaginariam visionem, ad quam pertinet *visio* & *somnium* quàm secundum dicta & facta.

Sed contra est, quod medium diversificat gradus cognitionis, sicut scientia *propter quid* est altior, eo quod est per nobilius medium quàm scientia *quia est*, vel etiam quàm opinio. Sed visio imaginaria in cognitione prophetica est sicut quoddam medium: Ergo gradus prophetiæ distingui debent secundum imaginariam visionem.

### Conclusio.

*Prophetia propriè accepta gradus distinguuntur secundum imaginariam visionem.*

* q. 173. art. 2.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est* (q. 173. a. 2.) prophetia in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua veritas supernaturalis per imaginariam visionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua revelatur supernaturalis veritas absque imaginaria visione, & illam in qua per lumen intelligibile absque imaginaria visione, dirigitur homo ad ea cognoscenda vel agenda quæ pertinent ad humanam conversationem. Magis autem est proprium prophetiæ cognitio quam operatio. Et ideo infimus gradus prophetiæ est, cùm aliquis ex interiori instinctu movetur ad aliqua exterius facienda; sicut de Samsone dicitur Judith 15. quòd *irruit Spiritus Domini in eum; & sicut solent ad ardorem ignis ligna consumi, ita & vincula quibus ligatus erat, dissipata sunt & soluta*. Secundus autem gradus prophetiæ est; cùm aliquis ex interiori lumine illustratur ad cognoscendum aliqua, quæ tamen non excedunt limites naturalis cognitionis, sicut dicitur de Salomone 3. Reg. 4. quod *locutus est parabolas, & disputavit super lignis à cedro quæ est in Libano usque ad hyssopum quæ egreditur de pariete; & disseruit de jumentis & volucribus & reptilibus & piscibus*. Et hoc totum fuit ex divina inspiratione: Nam præmittitur: *Dedit Deus sapientiam Salomoni & prudentiam multam nimis*. Hi tamen duo gradus sunt infrà prophetiam propriè dictam, quia non attingunt ad supernaturalem veritatem. Illa autem prophetia, in qua manifestatur supernaturalis veritas per imaginariam visionem, diversificatur primò secundum differentiam *somnij*, (quod fit in dormiendo) & *visionis*, quæ fit in vigilando, quæ pertinet ad altiorem gradum prophetiæ; quia major vis prophetici luminis esse videtur, quæ aliquem occupatum circa sensibilia in vigilando abstrahit ad supernaturalia, quam illa quæ animam hominis abstractam à sensibilibus invenit in dormiendo. Secundò autem diversificantur gradus prophetiæ quantum ad expressionem signorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia signa maximè expressa; intelligibilis veritatis sunt verba, ideo altior gradus prophetiæ videtur quando propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem, sive in vigilando, sive in dormiendo, quàm quando videt aliquas res significativas veritatis; sicut *septem spicæ plenæ significant septem annos ubertatis* (Genes. 41.) in quibus etiam signis tanto videtur prophetia esse altior, quantò signa sunt magis expressa; sicut quando Hieremias vidit incendium civitatis sub similitudine ollæ succensæ, sicut dicitur Hier. 1. Tertiò autem ostenditur altior esse gradus prophetiæ, quando propheta non solum videt signa verborum vel factorum, sed etiam videt, vel in vigilando, vel in dormiendo aliquem sibi colloquentem, aut aliquid demonstrantem; quia per hoc ostenditur, quod mens prophetæ magis appropinquet ad causam revelantem. Quartò autem potest attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione ejus qui videtur: Nam altior gradus prophetiæ est, si ille qui loquitur vel demonstrat, videatur in vigilando vel in dormiendo in specie Angeli, quam si videatur in specie hominis; Et adhuc altior, si videatur in dormiendo vel in vigilando in specie Dei; secundum illud Isa. 6. *Vidi Dominum sedentem*. Super omnes autem hos gradus est tertium genus prophetiæ, in quo intelligibilis veritas & supernaturalis, absque imaginaria visione ostenditur, quæ tamen excedit rationem prophetiæ propriè dictæ, ut * dictum est (art. 1. ad 3.) Et ideo consequens est quod gradus prophetiæ propriè dictæ distinguantur secundum imaginariam visionem. * Art. præc. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd discretio luminis intelligibilis non potest à nobis cognosci, nisi secundum quod judicatur per aliqua signa imaginaria vel sensibilia. Et ideo ex diversitate imaginatorum, perpenditur diversitas intellectualis luminis.

Ad secundum dicendū, quòd sicut suprà * dictū est [q. 171. a. 2.] prophetia non est per modum habitus immanentis, sed magis per modum passionis transeuntis. Unde non est inconveniens quod uni & eidem prophetæ fiat revelatio prophetica, diversis vicibus, secundum diversos gradus. * qu. 171. art. 2.

Ad tertium dicendum, quod dicta & facta de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem prophetiæ, sed ad denunciationem, quæ fit secundum dispositionem eorum quibus denunciatur id quod prophetæ revelatum est. Et hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta. Denuntiatio autem & operatio miraculorum consequenter se habent ad prophetiam, ut suprà dictum * est (qu. 171. art. 1.) * Ibid.

## Articulus IV.

*Utrum Moyses fuerit excellentior omnibus prophetis.*

Ver. q. 12. a. 9. ad 1. & a. 14. Et Isa. 6. lec. 1.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd Moyses non fuerit excellentior omnibus prophetis. Dicit enim * Gloss. in principio Psalterij, quod *David dicitur propheta per excellentiam*. Non ergo Moyses fuit excellentissimus omnium.

* Invenitur in gloss. ordin. in præfat. in prol. B. Hier. & innuitur ex Cass. in Prol. in Psal. cap. 2.

¶ 2. Præterea, Majora miracula facta sunt per Iosuë, qui fecit stare Solem & Lunam, ut habetur Iosuë 10. & per Isaiam, qui fecit retrocedere Solem, ut habetur Isa. 38. quam per Moysen, qui divisit mare Rubrum. Similiter etiam per Heliam; de quo dicitur Ecclesiast 48. *Quis poterit tibi similiter gloriari, qui sustulisti mortuum ab inferis*: Non ergo Moyses fuit excellentissimus prophetarum.

¶ 3. Præterea, Matth. 11. dicitur, quòd *inter natos mulierum non surrexit major Ioanne Baptista*: Non ergo Moyses fuit excellentior omnibus prophetis.

Sed contra est, quod dicitur Deut. ult. *Non surrexit propheta, ultra in Israël, sicut Moyses.*

### Conclusio.

*Moyses fuit omnibus prophetis veteris Testamenti simpliciter major, quanquam quantum ad aliquid, aliquis alius prophetarum fuerit major.*

Respondeo dicendum, quòd licet quantum ad aliquid aliquis alius prophetarum fuerit major Moyse, simpliciter tamen Moyses fuit omnibus aliis major. In prophetia enim, sicut ex * dictis patet (quæst. 171. art. 1.) consideratur & cognitio tam secundum visionem intellectualem, quam secundum visionem imaginariam, & denuntiatio, & confirmatio per miracula. Moyses ergo fuit aliis excellentior. Primò quidem, quantum ad visionem intellectualem; eò quòd vidit ipsam Dei essentiam, sicut Paulus in raptu; sicut * Augustin. dicit 12. super Genes. ad literam (cap. 27.) Unde dicitur Num. 12. quod *palam, non per ænigmata Deum vidit*. Secundò, quantum ad imaginariam visionem, quam quasi ad nutum habebat; non

* Art. præc. & art. 1. q. 171.

* l. 12. c. 27. 28.

non solum audiens verba, sed etiam videns loquentem etiam in specie Dei; non solum in dormiendo; sed etiam in vigilando. Vnde dicitur Exod. 33. quod *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.* Tertiò, quantum ad denuntiationem, quia loquebatur toti populo fidelium ex persona Dei, quasi de novo legem proponens; alij verò Prophetæ loquebantur ad populum in persona Dei quasi inducentes ad observantiam legis Moysi; secundum illud Malach. 4. *Mementote legis Moysi servi mei.* Quartò, quantum ad operationem miraculorum quæ fecit toti populo infidelium. Vnde dicitur Deut. ult. *Non surrexit ultra Propheta in Israël sicut Moyses, quem nosset Dominus facie ad faciem in omnibus signis atque portentis quæ misit per eum, ut faceret in terra Ægypti, Pharaoni & omnibus servis ejus, universæque terræ illius.*

Ad primum ergo dicendum, quòd prophetia David ex propinquo attingit visionem Moysi, quantum ad visionem intellectualem; quia uterque accepit revelationem intelligibilis & supernaturalis veritatis absque imaginaria visione: Visio tamen Moysi fuit excellentior, quantum ad cognitionem divinitatis: Sed David plenius cognovit & expressit mysteria Incarnationis Christi.

Ad secundum dicendum, quòd illa signa illorum prophetarum fuerunt *majora secundum substantiam facti*: Sed tamen miracula Moysi fuerunt majora *secundum modum faciendi*; quia sunt facta toti populo.

Ad tertium dicendum, quòd Ioannes pertinet ad novum testamentum, cujus ministri præferuntur etiam ipsi Moysi, quasi magis revelatè speculantes; ut habetur 2. ad Cor. 3.

## Articulus V.

*Vtrum aliquis gradus prophetiæ sit etiam in beatis.*

Supr. q. 171. a. 1. cor. & 2. q. 7. a. 8. cor. Et 1. Cor. 13. le. 3. co. 1. * Art. præc.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod aliquis gradus prophetiæ est etiam in beatis. Moyses enim, ut * dictum est (art. 4.) vidit divinam essentiam, qui tamen *Propheta* dicitur: Ergo pari ratione beati possunt dici Prophetæ.

¶ 2. Præterea, Prophetia est divina revelatio: Sed divinæ revelationes fiunt etiam Angelis beatis: Ergo etiam Angeli beati possunt dici *Prophetæ.*

¶ 3. Præterea, Christus ab instanti conceptionis fuit comprehensor. Et tamen *ipse prophetam se* nominat Matth. 13. ubi dicit: *Non est Propheta sine honore nisi in patria sua*: Ergo etiam comprehensores & beati possunt dici *Prophetæ.*

¶ 4. Præterea, De Samuële dicitur Eccles. 46. *Exaltavit vocem suam de terra in prophetia delere impietatem gentis*: Ergo eadem ratione alij sancti post mortem possunt *prophetæ* dici.

Sed contra est, quod 2. Pet. 1. sermo propheticus comparatur *lucernæ lucenti in caliginoso loco*: Sed in beatis nulla est caligo: Ergo non possunt dici *Prophetæ.*

Conclusio.

*Cùm prophetia in se includat visionem alicujus supernaturalis veritatis procul existentis, palam inde est nullum in beatis locum prophetiæ relinqui.*

Respondeo dicendum, quòd prophetia importat visionem quandam alicujus supernaturalis veritatis, ut procul existentis: Quod quidem contingit esse dupliciter: Vno modo, ex parte ipsius cognitionis; quia videlicet veritas supernaturalis non cognoscitur in seipsa, sed in aliquibus suis effectibus: Et adhuc erit magis procul si hoc fit per figuras corporalium rerum, quam per intelligibiles effectus, & talis maximè est visio prophetica, quæ fit per figuras & similitudines corporalium rerum. Alio modo, visio est procul ex parte ipsius videntis, quia scilicet non est totaliter in ultimam perfectionem adductus; secundum illud 2. ad Corinth. 5. *Quandiu in corpore sumus peregrinamur à Domino*: Neutro autem modo beati sunt procul: Vnde non possunt dici *Prophetæ.*

Ad primum ergo dicendum, quòd visio illa Moysi fuit raptim per modum passionis, non autem permanens per modum beatitudinis. Vnde adhuc erat *videns procul*: Et propter hoc non totaliter talis visio amittit rationem prophetiæ.

Ad secundum dicendum, quòd Angelis fit revelatio divina non sicut procul existentibus, sed sicut jam totaliter Deo conjunctis: Vnde talis revelatio non habet rationem prophetiæ.

Ad tertium dicendum, quòd Christus simul erat comprehensor & viator: Inquantum ergo erat comprehensor, non competit ipsi ratio prophetiæ, sed solum inquantum erat viator.

Ad quartum dicendum, quòd etiam Samuël non pervenerat ad statum beatitudinis: Vnde etsi voluntate Dei ipsa anima Samuëlis Sauli eventum belli prænuntiavit, Deo sibi hoc revelante, pertinet ad rationem prophetiæ: Non autem est eadem ratio de sanctis qui sunt modo in patria. Nec obstat quod arte dæmonum hoc dicitur factum, quia etsi dæmones animam alicujus sancti evocari non possint, neque cogere ad aliquid agendum, potest tamen hoc fieri divina virtute, ut dum dæmon consulitur, ipse Deus per suum nuntium veritatem enuntiet. Sicut per Heliam veritatem respondit nunciis Regis qui mittebantur ad consulendum Deum Accaron, ut habetur 4. Regum 1. Quamvis etiam dici possit, quod non fuerit anima Samuëlis, sed dæmon ex persona ejus loquens; quem sapiens *Samuëlem* nominat; & ejus prænuntiationem *propheticam*, secundum opinionem Saulis & astantium, qui ita opinabantur.

## Articulus VI.

*Vtrum gradus prophetiæ varientur secundum temporis processum.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd gradus prophetiæ varientur secundum temporis processum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex * dictis patet (qu. 173. art. 4. ad 2.) Sed sicut dicit † Greg. per *successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum* (sive *per incrementa temporum crevit scientia spiritualium Patrum*, hom. 16. super Ezechielem) Ergo & gradus prophetiæ secundum processum temporis debent distingui. 1. qu. 57. a. 5. ad 3. Et 1e. q. 12 a. 14. ad 1. * q. 173. a. 4. & 2. † Ho. 19. in Ezech. à med.

¶ 2. Præterea, Revelatio prophetica fit per modum divinæ allocutionis ad hominem: A prophetis autem ea quæ sunt eis revelata denuntiantur & verbo & scripto: Dicitur autem 1. Reg. 3. quod ante Samuëlem *sermo Domini erat pretiosus*, id est, rarus; qui tamen postea ad multos factus est. Similiter etiam non inveniuntur libri prophetarum esse conscripti ante tempus Isaiæ, cui dictum est. *Sume tibi librum grandem, & scribe in eo stylo hominis*; ut patet Isaiæ 8. Post quod tempus plures Prophetæ suas prophetias conscripserunt. Ergo videtur quod secundum processum temporum profecerit prophetiæ gradus.

¶ 3. Præterea, Dominus dicit Matth. 11. *Lex & Prophetæ, usque ad Ioannem prophetaverunt.* Postmodum autem fuit donum prophetiæ in discipulis Christi multo excellentius, quam fuerit in antiquis prophetis, secundum illud ad Ephes. 3. *Aliis generationibus non est agnitum filiis hominum* (scilicet mysterium Christi) *sicut nunc revelatum est sanctis Apostolis ejus & prophetis in spiritu*: Ergo videtur quod secundum processum temporis creverit prophetiæ gradus.

Sed contra est, quòd Moyses fuit excellentissimus prophetarum, ut * dictum est (art. 4.) qui tamen alios prophetas præcessit. Ergo gradus prophetiæ non profecit secundum temporis processum. * Art. 3. & 5. pr.

Conclusio.

*Prophetia secundum quod ordinabatur ad fidei manifestationem crevit per temporum successionem; quatenus verò per eam humanum genus in suis operibus dirigebatur, non oportuit eam secundum temporis processum diversificationem habere, sed secundum negotiorum conditionem.*

Respondeo dicendum, quòd sicut * dictum est (qu. 172. art. 4.) prophetia ordinatur ad cognitionem divinæ veritatis, per cujus contemplationem non solum in fide instruimur, sed etiam in nostris operibus gubernamur; secundum illud Psal. 42. *Emitte lucem tuam; & veritatem tuam; ipsa me deduxerunt.* Fides autem nostra in duobus principaliter consistit. Primò quidem, in vera Dei cognitione; secundum illud Hebræor. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere; quia est.* Secundò, in mysterio Incarnationis Christi; secundum illud Ioan. 14. *Creditis in Deum: & in me credite.* Si ergo de prophetia loquamur inquantum ordinatur ad fidem deitatis; sic quidem crevit secundum tres temporum distinctiones, scilicet ante legem, sub lege, & sub gratia. Nam ante legem, Abraham & alij patres propheticè sunt instructi de his quæ pertinent ad fidem Deitatis. Vnde & *prophetæ* nominantur, secundum illud Psalm. 104. *In prophetis meis nolite malignari.* Quod specialiter dicitur propter Abraham & Isaac. Sub lege autem facta est revelatio prophetica de his quæ pertinent ad fidem Deitatis excellentius quam ante; quia jam oportebat circa hoc institui non solum speciales personas, aut quasdam familias, sed totum populum. Vnde Dominus dicit Moysi, Exod. 6. *Ego Dominus qui apparui Abraham, Isaac, & Iacob, in Deo omnipotente: & nomen meum Adonai non indicavi eis*, quia scilicet præcedentes patres fuerant instructi in fide de omnipotentia unius Dei; sed Moyses postea plenius fuit instructus de simplicitate divinæ essentiæ, cum dictum est ei Exod. 3. *Ego sum qui sum*, quod quidem nomen significavit Iudæis per hoc nomen *Adonai*, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Postmodum verò tempore gratiæ ab ipso filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis; secundum illud Matth. ult. *Euntes docete omnes Gentes baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.* In singulis tamen statibus, prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem, facta est Abrahæ; cujus tempore cœperunt homines à fide unius Dei deviare, ad idololatriam declinando: Ante autem non erat necessaria talis revelatio, omnibus in cultu unius Dei persistentibus. Isaac verò facta est inferior revelatio, quasi fundata super revelatione facta Abrahæ. Vnde dictum est eis Genes. 26. *Ego sum Deus Abraham patris tui*, & similiter ad Iacob dictum est Genes. 28. *Ego sum Deus Abraham patris tui, & Deus Isaac.* Et similiter in statu legis, prima revelatio facta Moysi, excellentior fuit supra quam fundatur omnis alia prophetarum revelatio. ita etiam in tempore gratiæ super revelatione facta Apostolis de fide unitatis & Trinitatis, fundatur tota fides Ecclesiæ secundum illud Matth. 16. *Super hanc petram,* scilicet confessionis tuæ, *ædificabo Ecclesiam meam.* Quantum verò ad fidem Incarnationis Christi, manifestum est, quod quanto fuerunt Christo propinquiores, sive ante, sive post, ut plurimum plenius de hoc instructi fuerunt. Post tamen plenius quam ante; ut Apost. dicit ad Ephes. 3. Quantum verò ad directionem humanorum actuum prophetica revelatio diversificata est, non secundum temporis processum, sed secundum conditionem negotiorum; quia ut dicitur Prov. 29. *Cùm defecerit prophetia, dissipabitur populus.* Et ideo, quolibet tempore instructi sunt ho-

* Art. 2. 3. & 4. & q. 173. art. 4.

mines divinitus de agendis, secundum quod erat expediens ad salutem electorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd dictum Greg. intelligendum est de tempore ante Christi Incarnationem, quantum ad cognitionem hujus mysterii.

Ad secundum dicendum, quòd sicut * Aug. dicit 18. de Civitate Dei (cap. 27.) *Quemadmodum regni Assyriorum primo tempore extitit Abraham, cui promissiones apertissimæ fierent, ita in Occidentalis Babylonis,* (id est, Romanæ urbis) *exordio qua imperante futurus erat Christus venturus in quo implerentur illa promissa oracula prophetarum, non solum loquentium, verum etiam scribentium in tantæ rei futuræ testimonium, solverentur* (scilicet promissiones Abrahæ factæ.) *Cum enim Prophetæ nunquam ferè defuissent populo Israel, ex quo ibi reges esse cœperunt, in usum tantummodo eorum fuere, non Gentium. Quando autem ea Scriptura prophetica manifestius condebatur, quæ gentibus quandoque prodesset; tunc oportebat incipere quando condebatur hæc civitas* (scilicet Romana) *quæ gentibus imperaret.* Ideo autem maximè tempore regum oportuit prophetas in illo populo abundare; quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, sed proprium regem habebat. Et ideo oportebat per prophetas eum instrui de agendis, quasi libertatem habentem.

*C. 27. 1. med. 5.*

Ad tertium dicendum, quod Prophetæ prænuntiantes Christi adventum, non potuerunt durare nisi usque ad Ioannem, qui præsentialiter Christum digito demonstravit. Et tamen ut * Hier. ibi dicit *non hoc dicitur ut post Ioannem excludat prophetas. Legimus enim in Act. Apost. & Agabum prophetasse, & quatuor virgines filias Philippi.* Ioannes etiam librum propheticum conscripsit de fine Ecclesiæ; & singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, sed ad humanorum actuum directionem, sicut Aug. † refert 5. de Civ. Dei (cap. 26.) quod *Theodosius Aug. ad Ioannem in Ægypti eremo constitutum, quem prophetandi spiritu præditum fama crebrescente didicerat, misit & ab eo nuntium victoriæ certissimum accepit.*

** Matt. super illud prophetæ & lex usque ad Ioannem tom. 9.*
*† lib. 5. cap. 26. non procul a pr. tom. 5.*

## QUÆSTIO CLXXV.

*De Raptu, in sex articulos divisa.*

Deinde considerandum est de Raptu.

¶ Et circa hoc quæruntur sex:

¶ Primò, utrum anima hominis rapiatur ad divina.

¶ Secundò, utrum raptus pertineat ad vim cognoscitivam, vel ad appetitivam.

¶ Tertiò, utrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam.

¶ Quartò, utrum fuerit alienatus à sensibus.

¶ Quintò, utrum fuerit totaliter anima à corpore separata in statu illo.

¶ Sextò, quid circa hoc scivit & quid ignoraverit.

## QUÆSTIONIS CLXXV, De Raptu, In sex partes divisæ, AXIOMA.

1 *Quod* [1] *interdum homo sensibus sopitis per spiritum divinum ad rerum supernaturalium contemplationem, se-*
2 *cundum* [2] *mentem seu intelligentem animi vim, rapiatur: abundè nos docet B. Pauli exemplum, cujus anima*
4 *abstracta* [4] *à sensibus, & in* [5] *proprio corpore nihilomi-*
5 *nus remanens, mente ad divinæ essentiæ* [3] *contemplatio-*
3 *nem elevata atque rapta fuit. In quo quidem raptu, ta-*
6 *metsi B. Paulus* [6] *se non secundum corpus, sed secundum animam raptum, fuisse probè noverit, quomodo tamen tempore raptus, sua anima ad corpus sese haberet (utrum videlicet illi esset unita an ab eo separata) ignoravit.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum anima hominis rapiatur ad divina.*

*Ver. 9. 13. a. 1. & a. 2. ad 9. Et 2. Co. 12. le. 4.*
** l. 1. c. 1. ant. med. tom. 1.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd anima hominis non rapiatur ad divina. Diffinitur enim à quibusdam raptus *ab eo quod est secundum naturam, in id quod est suprà naturam vi superioris naturæ, elevatio.* Est autem secundum naturam hominis ut ad divina elevetur. Dicit enim * Aug in princ. confess. *Fecisti nos Domine, ad te, & inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.* Non ergo hominis anima rapitur ad divina.

¶ 2. Præterea, Dionys. dicit † 8. cap. de divin. nomin. quod justitia Dei in hoc attenditur, quod *omnibus rebus distribuit secundum suum modum & dignitatem:* Sed quod aliquis elevetur suprà id quod est secundum naturam, non pertinet ad modum hominis vel dignitatem. Ergo videtur quod non rapiatur mens hominis à Deo in divina.

*† A med. illius & c. 9. non procul à fi.*

¶ 3. Præterea, Raptus quandam violentiam importat: Sed *Deus non regit nos per violentiam & coactè,* ut * Damasc. dicit (lib. 2. de fide orthod. cap. 30.) Non ergo mens hominis rapitur ad divina.

** lib. 2. cap. 30. circa p.*

Sed contra est, quod 2. ad Cor. 12. dicit Apostol. *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cœlum.* Ubi dicit Gloss. *raptum, id est, contra naturam elevatum.*

CONCLUSIO.

*Rapitur nonnunquam anima hominis, quando spiritu divino, ad supernaturalia elevatur, cum abstractione à sensibilibus.*

Respondeo dicendum, quòd raptus violentiam quandam importat, ut * dictum est (argum. 3.) Violentum autem dicitur *cujus principium est extra, nil conferente eo quod vim patitur,* ut dicitur in † 3. Ethic. Confert autem unumquodque ad id in quod tendit secundum propriam inclinationem vel voluntariam, vel naturalem. Et ideo oportet quod ille qui rapitur, ab aliquo exteriori rapiatur in aliquid quod est diversum ab eo in quod ejus inclinatio tendit. Quæ quidem diversitas attenditur dupliciter. Uno quidem modo, quantum ad finem inclinationis; putà, si lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorsum, projiciatur sursum. Alio modo, quantum ad modum tendendi; putà si lapis velocius projiciatur deorsum quam sit motus ejus naturalis. Sic igitur & anima hominis dupliciter dicitur rapi in id quod est præter naturam: Uno modo, quantum ad terminum raptus; putà quando rapitur ad pœnas, secundum illud Psal. 49. *Ne quando rapiat, & non sit qui eripiat.* Alio modo, quantum ad modum homini connaturalem, qui est ut per sensibilia intelligat veritatem. Et ideo quando abstrahitur à sensibilium apprehensione, dicitur rapi, etiamsi elevetur ad ea ad quæ naturaliter ordinatur: Dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; sicut accidit in somno qui est secundum naturam. Unde non potest propriè *raptus* dici. Hujusmodi autem abstractio ad quæcunque fiat, potest ex triplici causa contingere. Uno modo ex causa corporali; sicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur. Secundò modo, ex virtute dæmonum, sicut patet in arrepititiis. Tertio modo, ex virtute divina. Et sic loquimur nunc de raptu, prout scilicet aliquis spiritu divino elevatur ad aliqua supernaturalia cum abstractione à sensibus, secundum illud Ezech. 8. *Spiritus elevavit me inter cœlum & terram, & adduxit me in Hierusalem in visione Dei:* Sciendum tamen quod rapi quandoque dicitur aliquis non solum propter alienationem à sensibus, sed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat; sicut cùm aliquis patitur evagationem mentis præter propositum. Sed hoc non ita propriè dicitur.

** Ar. 1. [illegible]*
*† Cap. 1. circa me. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd naturale est homini ut in divina tendat per sensibilium apprehensionem; secundum illud Rom. 1. *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur:* Sed iste modus quòd aliquis elevetur ad divina cum abstractione à sensibus, non est homini naturalis.

Ad secundum dicendum, quòd ad modum & dignitatem hominis pertinet, quod ad divina elevetur; ex hoc ipso quòd homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem; indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capescendum adjuvetur; quod fit per quodcunque beneficium gratiæ. Unde quod sic elevetur mens à Deo per raptum, non est contra naturam, sed suprà facultatem naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd verbum Damasc. est intelligendum quantum ad ea quæ sunt per hominem facienda. Quantum verò ad ea quæ excedunt liberi arbitrii facultatem, necesse est quod homo quadam fortiori operatione elevetur: quæ quidem quantum ad aliquid potest dici coactio, si scilicet attendatur modus operationis, non autem si attendatur terminus operationis, in quem natura hominis & ejus intentio ordinatur.

### ARTICULUS II.

*Utrum raptus magis pertineat ad vim cognoscitivam, quam ad vim appetitivam.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd raptus magis pertineat ad vim appetitivam, quam ad vim cognoscitivam. Dicit enim * Dionys. 4. cap. de Divin. nomin. *Est autem extasim faciens divinus amor:* Sed amor pertinet ad vim appetitivam: Ergo & exstasis sive raptus.

** Part. 1. non remotè ante fi.*

¶ 2. Præterea, † Gregor. dicit in 2. Dialogorum (cap. 3.) quod *ille qui porcos pavit vagatione mentis & immunditia sub semetipso cecidit. Petrus verò, quem Angelus solvit, ejusque mentem in exstasi rapuit, non extra se quidem, sed supra seipsum fuit.* Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapsus est: Ergo etiam & alii qui rapiuntur in superiora per affectum hoc patiuntur.

*† lib. 2. c. 3. circa med.*

¶ 3. Præterea, Super illud Psalm. 30. *In te Domine speravi non confundar in æternum,* dicit * Gloss. in expositione tituli; *exstasis Græcè, Latinè dicitur excessus mentis; qui fit duobus modis, vel pavore terrenorum, vel mente rapta ad superna & inferiorum oblita.* Sed pavor terrenorum ad affectum pertinet: Ergo etiam raptus mentis ad superna, qui ex opposito ponitur, pertinet ad affectum.

** Ex August. Ps. 30. pr. illius tom. 8.*

Sed contra est, quod super illud Psalm. 115. *Ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax,* dicit * Gloss. *Dicitur exstasis, cum mens non pavore alienatur; sed aliqua inspiratione revelationis sursum assumitur.* Sed revelatio pertinet ad vim intellectivam: Ergo exstasis sive raptus.

** Ibid. Ps. 115.*

CONCLUSIO.

*Quamquam secundum vim intellectivam homo rapiatur, quia tamen vis appetendi & aliqua causa esse potest ipsius raptus, & per raptum interdum commovetur, rectè etiam ad appetendi vim raptus pertinere dicitur.*

Respondeo dicendum, quòd de raptu dupliciter loqui possumus. Uno modo quantum ad id in quod aliquis rapitur. Et sic propriè loquendo raptus non potest pertinere ad vim appetitivam, sed solum ad cognoscitivam. Dictum * est enim quod raptus est præter

** Ar. præ.*

præter propriam inclinationem ejus quod rapitur: Ipse autem motus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad bonum appetibile: Vnde propriè loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non rapitur, sed per se movetur: Alio modo potest considerari raptus quantum ad suam causam, & sic potest habere causam ex parte appetitivæ virtutis. Ex hoc enim ipso quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, potest contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam affectum in appetitiva virtute, cum scilicet aliquis delectatur in his ad quæ rapitur. Vnde & Apostolus dixit se raptum non solum *ad tertium cœlum*, quod pertinet ad contemplationem intellectus, sed etiam *in paradisum*, quod pertinet ad affectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd raptus addit aliquid supra extasim. Nam extasis importat simpliciter excessum à seipso secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur. Sed raptus supra hoc addit violentiam quandam. Potest igitur extasis ad vim appetitivam pertinere; putà cum alicujus appetitus tendit in ea quæ extra ipsum sunt. Et secundum hoc * Dionys. dicit quod *divinus amor facit extasim*, inquantum scilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas. Vnde postea subdit, quod *etiam ipse Deus, qui est omnium causa, per abundantiam amatoriæ bonitatis extra seipsum fit, per providentiam, ad omnia existentia.* Quamvis, etiamsi expressè hoc diceretur de raptu, non designaretur, nisi quod amor esset causa raptus.

[* *Loco citato in argum. † ibid.*]

Ad secundum dicendum, quòd in homine est duplex appetitus scilicet intellectivus, qui dicitur *voluntas*, & sensitivus, qui dicitur *sensualitas*. Est autem proprium homini ut appetitus inferior subdatur appetitui superiori; & superior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo secundum appetitum potest fieri extra seipsum. Uno modo, quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit prætermissis his in quæ inclinat appetitus sensitivus. Et sic Dion. * dicit in 4. de Divin. nom. quod Paulus ex virtute divini amoris extasim faciente dicit: *Vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus*: Alio modo quando prætermisso appetitu superiori homo totaliter fertur in ea quæ pertinent ad appetitum inferiorem: Et sic *ille qui fortes pavit, sub semetipso recidit.* Et ille excessus vel extasis plus appropinquat ad rationem raptus quam primus, quia scilicet appetitus superior est magis homini proprius: Vnde quando homo ex violentia appetitus inferioris abstrahitur à motu appetitus superioris, magis abstrahitur ab eo quod est sibi proprium, quia tamen non est ibi violentia, eo quod voluntas potest resistere passioni, deficit à vera ratione raptus, nisi fortè tam vehemens passio sit, quod usum rationis totaliter tollat; sicut contingit in his qui propter vehementiam iræ vel amoris insaniunt. Considerandum tamen quod uterque excessus secundum appetitum existens, potest causare excessum cognoscitivæ virtutis; vel quia mens ad quædam intelligibilia rapiatur, alienata à sensibus, vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam visionem seu phantasticam apparitionem.

[* *Circa fin. c. 4.*]

Ad tertium dicendum, quòd sicut amor est motus appetitus respectu boni, ita timor est motus appetitus respectu mali: Vnde eadem ratione ex utroque potest causari excessus mentis; præsertim cum timor ex amore causetur, sicut * August. dicit 14. de Civitate Dei.

[* *lib. 14. c. 7. & 1. tom. 5.*]

ARTICULUS III.

*Vtrum Paulus in raptu viderit Dei essentiam.*

[*Verit. qu. 10. a. 11. cor. & ad 1. & q. 13. art. 2. Et 2. Cor. 12. lec. 1. c. 4.*]

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd Paulus in raptu non viderit Dei essentiam. Sicut enim de Paulo legitur, quod est *raptus usque ad tertium cœlum*, ita & de Petro legitur Actor. 10. quod *cecidit super eum mentis excessus*: Sed Petrus in suo excessu non vidit Dei essentiam, sed quandam imaginariam visionem: Ergo videtur quod nec Paulus Dei essentiam viderit.

¶ 2. Præterea, Visio Dei facit hominem beatum, sed Paulus in illo raptu non fuit beatus; alioquin nunquam ad vitæ hujus miseriam rediisset, sed corpus ejus fuisset per redundantiam ab anima glorificatum, sicut erit in sanctis post resurrectionem: Quod patet esse falsum: Ergo Paulus in raptu non vidit Dei essentiam.

¶ 3. Præterea. Fides & spes esse non possunt simul cum visione divinæ essentiæ; ut habetur 1. ad Cor. 13. Sed Paulus in statu illo habuit fidem & spem: Ergo non vidit Dei essentiam.

[* *Cap. 6. 7. & seq. q. tom. 3.*]

¶ 4. Præterea, Sicut * Aug. dicit 12. super Genes. ad literam (cap. 6. &c.) secundum visionem imaginariam quædam similitudines corporum videntur. Sed Paulus in raptu dicitur quasdam similitudines vidisse; putà tertij cœli & paradisi; ut habetur 2. Cor. 12. Ergo videtur esse raptus ad imaginariam visionem magis quam ad visionem divinæ essentiæ.

[† *Epist. 112. cap. 13. t. 2.*]

Sed contra est, quod August. † determinat in lib. de videndo Deum, ad Paulinam (Epist. 112. cap. 23.) quod *ipsa Dei substantia à quibusdam videri potuit in hac vita positis, sicut à Moyse & Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui.*

CONCLUSIO.

*Paulus usque in tertium cœlum divina virtute raptus, Deum per essentiam vidit.*

[* *Cap. 13. & 28. tom. 3. Et epist. 112. c. 13. tom. 2. † Gl. ord. ibid.*]

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt, Paulum in raptu non vidisse ipsam Dei essentiam, sed quandam refulgentiam claritatis ipsius. Sed contrarium manifestè Aug. determinat non solum in lib. * de videndo Deum (ut sup.) Sed etiam 12. super Genes. ad literam, & habetur in Gloss. † 2. ad Cor. 12. Et hoc etiam ipsa verba Apostol. designant: Dicit enim *se audivisse ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui.* Hujusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem beatorum, quæ excedit statum viæ; secundum illud Isaiæ 64. *Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te.* Et ideo convenientius dicitur quod Deum per essentiam vidit.

Ad primum ergo dicendum, quòd mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam tripliciter. Vno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias: Et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus, sicut fuit excessus David, dicentis: *Ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax.* Tertiò modo, ut contempletur eam in sua essentia: Et talis fuit raptus Pauli, & etiam Moysis: Et satis congruenter. Nam sicut Moyses fuit primus Doctor Iudæorum, ita Paulus fuit primus doctor Gentium.

Ad secundum dicendum, quod divina essentia videri ab intellectu creato non potest, nisi per lumen gloriæ, de quo dicitur in Psalm. 35. *In lumine tuo videbimus lumen.* Quod tamen dupliciter participari potest. Vno modo, per modum formæ immanentis. Et sic *beatos* facit Sanctos in patria. Alio modo, per modum cujusdam passionis transeuntis; sicut * dictum est de lumine prophetiæ: Et hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali visione non fuit simpliciter beatus, ut fieret redundantia ad corpus, sed solum secundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet. [* *q. 171. art. 2.*]

Ad tertium dicendum, quòd quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solum habuit actum beatorum, consequens est ut simul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen simul in eo fidei habitus.

Ad quartum dicendum, quod nomine tertij cœli potest uno modo intelligi aliquid corporeum. Et sic *tertium cœlum* dicitur cœlum empyreum, quod dicitur *tertium*, respectu cœli aërei, & cœli syderei, vel potius respectu cœli syderei & respectu cœli aquei sive chrystallini. Et dicitur *raptus ad tertium cœlum*, non quia raptus sit ad videndum similitudinem alicujus rei corporeæ, sed propter hoc quod locus ille est contemplationis Beatorum. Vnde Gloss. † dicit 2. ad Cor. 12. quod *cœlum tertium est spirituale cœlum, ubi Angeli & sanctæ animæ fruuntur Dei contemplatione. Ad quod cum dicit se raptum signat quod Deus ostendit ei vitam in qua videndus est in æternum.* * Alio modo per tertium cœlum potest intelligi aliqua visio supermundana quæ potest dici tertium cœlum triplici ratione. Vno modo secundum ordinem potentiarum cognoscitivarum; ut *primum cœlum* dicatur visio supermundana corporalis, quæ fit per sensum; sicut visa est manus scribentis in pariete, Danielis 5. *Secundum* autem *cœlum* sit visio imaginaria, putà quam vidit Isaias & Ioannes in Apocalyp. *Tertium* verò *cœlum* dicatur visio intellectualis, ut Aug. exponit 12. super Genes. † ad literam (cap. 28.) Secundò modo potest dici *tertium cœlum*, secundum ordinem cognoscibilium, ut *primum cœlum* dicatur cognitio cœlestium corporum: *secundum*, cognitio cœlestium spirituum: *tertium*, cognitio ipsius Dei. Tertiò modo potest dici *tertium cœlum* contemplatio Dei, secundum gradus cognitionis qua Deus videtur, quorum primus pertinet ad Angelos infimæ hierarchiæ; secundus ad Angelos mediæ, tertius ad Angelos supremæ, ut dicit † Gloss. 2. ad Cor. 12. Et quia visio Dei non potest esse sine delectatione, propterea non solum se dicit *raptum ad tertium cœlum* ratione contemplationis, sed etiam *in paradisum* ratione delectationis consequentis.

[† *Gl. ord. ibid.*] [* *Ex gl. ord. ibid. ex Aug.*] [† *lib. 12. cap. 28. tom. 3.*] [† *Ibi innuitur in gloss. ordin. ex Dionys. Areopagita.*]

ARTICULUS IV.

*Vtrum Paulus in raptu fuerit alienatus à sensibus.*

[*1. q. 12. a. 11. cor. Et ver. q. 10. art. 11. co. & q. 13. a. 1. cor. & ad 4 & art. 4 cor. Et quodl. 1 art. 1. cor. Et 2. Cor. 12. lect. 1. col. 4.*]

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Paulus in raptu non fuerit alienatus à sensibus. Dicit enim * Aug. 12. super Genes. ad literam (cap. 28.) *Cur non credamus quod tanto Apost. doctori Gentium rapto usque ad istam excellentissimam visionem voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hanc vitam videndus est in æternum*: Sed in illa vita futura sancti post resurrectionem videbunt Dei essentiam absque hoc quod fiat abstractio à sensibus corporeis: Ergo nec in Paulo fuit hujusmodi abstractio facta.

¶ 2. Præterea, Christus vere viator fuit, & continuè visione divinæ essentiæ fruebatur, nec tamen fiebat abstractio à sensibus: Ergo nec fuit necessarium quod in Paulo fieret abstractio à sensibus ad hoc quod essentiam Dei videret.

[* *lib. 12. c. 28 circa medium tom. 3.*] [† *Cap. 1. tom. 2.*]

¶ 3. Præterea, Paulus postquam Deum per essentiam viderat, memor fuit illorum quæ illa visione conspexerat. Vnde dicebat 2. ad Corinth. 12. *Audivi arcana verba quæ non licet homini loqui.* Sed memoria ad partem sensitivam pertinet, ut patet per † Philosoph. in lib. de memoria & reminiscentia (cap. 1.) Ergo videtur quod etiam Paulus videndo Dei essentiam, non fuerit alienatus à sensibus.

[* *lib. 12. cap. 27. tom. 3.*]

Sed contra est, quod * Aug. dicit 12. super Gen. ad literam (cap. 27.) *Nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive ita aversus & alienatus à carnalibus sensibus, ut meritò nesciat sicut Apost. ait utrum in corpore an extra corpus sit, cum in illam rapitur & subvehitur visionem.*

CONCLUSIO.

*Impossibile est hominem in statu præsentis vitæ, videre Deum per essentiam nisi abstrahatur à sensibus.*

Respondeo dicendum, quòd divina essentia non potest ab homine videri per aliam vim cognoscitivā, quam per intellectū:

Intellectus autem humanus non convertitur ad intelligibilia, nisi mediantibus phantasmatibus, quæ per species intelligibiles, à sensibus accipit, & in quibus considerans, de sensibilibus judicat, & ea disponit. Et ideo in omni operatione qua intellectus noster abstrahitur à phantasmatibus, necesse est quod abstrahatur à sensibus. Intellectus autem hominis in statu viæ necesse est quod à phantasmatibus abstrahatur, si videat Dei essentiam. Non enim per aliquod phantasma potest Dei essentia videri, quinimo nec per aliquam speciem intelligibilem creatam, quia essentia Dei in infinitum excedit, non solum omnia corpora, quorum sunt phantasmata, sed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem cum intellectus hominis elevatur ad altissimam Dei essentiæ visionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita scilicet quod nihil intelligat aliud ex phantasmatibus, sed totaliter feratur in Deum. Vnde impossibile est quod homo in statu viæ videat Deum per essentiam, sine abstractione à sensibus.

† Art. 1. arg. 3. & in solut. illius.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut † dictum est (art. 3. ad 3.) post resurrectionem in beatis Dei essentiam videntibus fiet redundantia in intellectu ad inferiores vires & usque ad corpus. Vnde secundum ipsam regulam divinæ visionis, anima intendet phantasmatibus & sensibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, sicut * dictum est (ibidem) Et ideo non est similis ratio.

* Art. 3. & arg. 2. & in solut. illius.

AD SECUNDUM dicendum, quòd intellectus animæ Christi erat glorificatus per habituale lumen gloriæ quo divinam essentiam videbat multò amplius quam aliquis Angelus vel homo. Erat autem viator propter corporis passibilitatem, secundum quam paulominus ab Angelis minorabatur, ut dicitur ad Heb. 2. dispensativè, & non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Vnde non est similis ratio de eo & de aliis viatoribus.

AD TERTIUM dicendum, quòd Paulus postquam cessavit videre Dei essentiam, memor fuit illorum quæ in illa visione cognoverat, per aliquas species intelligibiles habitualiter ex hoc in ejus intellectu relictas, sicut etiam abeunte sensibili remanent aliquæ impressiones in anima, quas postea conferens ad phantasmata, memoratur. Vnde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere

## ARTICULUS V.

### *Vtrum anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata.*

Infra art. 6. & ver. q. 13. a. 5. cor. & 2. Cor. 12. lect. 1. fin.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd anima Pauli in statu illo fuerit totaliter à corpore separata. Dicit enim Apostol. 2. ad Corinth. 5. *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino: Per fidem enim ambulamus & non per speciem.* Sed Paulus in statu illo non peregrinabatur à Domino, quia videbat Deum per speciem ut dictum * est (art. 3.) Ergo non erat in corpore.

* Art. 3. hujus q.

¶ 2. Præterea, Potentia animæ non potest elevari supra ejus essentiam, in qua radicatur: Sed intellectus, qui est potentia animæ, in raptu fuit à corporalibus abstractus per elevationem ad divinam contemplationem: Ergo multo magis essentia animæ fuit separata à corpore.

¶ 3. Præterea, Vires animæ vegetabilis sunt magis materiales quam vires animæ sensitivæ. Sed oportebat intellectum abstrahi à viribus animæ sensitivæ, ut † dictum est (art. 4.) ad hoc ut raperetur ad videndam divinam essentiam: Ergo multo magis oportebat quod abstraheretur à viribus animæ vegetabilis, quarum operatione cessante jam nullo modo anima remanet corpori conjuncta: Ergo videtur quod oportuit in raptu Pauli animam totaliter à corpore esse separatam.

† Art. 4. hujus q.

SED CONTRA est, quod † Aug. dicit in epist. ad Paulinam, de videndo Deum (Epist. 112.) *Non incredibile est quibusdam sanctis nondum ita defunctis, ut sepelienda cadavera remanerent, etiam istam excellentiam revelationis eis fuisse concessam*, ut scilicet viderent Deum per essentiam. Non ergo fuit necessarium ut in raptu Pauli anima ejus totaliter separaretur à corpore.

† Est ep. 112. c. 13. tom. 2.

### CONCLUSIO.

*Quamquam necessarium fuerit in raptu Pauli intellectum ejus abstrahi à phantasmatibus & sensibilium perceptionem: non oportuit tamen animam illius sic à corpore separari, ut ei non uniretur ut forma.*

* Art. 1. hujus q.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà * dictum est (art. 1.) in raptu, de quo nunc loquimur, virtute divina elevatur homo ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam. Et ideo duo considerare oportet primò quidem, quid sit homini secundum naturam: Secundò quid divina virtute sit in homine fiendum supra naturam. Ex hoc autem quod anima corpori unitur tanquam naturalis forma ipsius, convenit animæ naturalis habitudo ad hoc, quod per conversionem ad phantasmata intelligat. Quod quidem ab ea non aufertur divina virtute in raptu, quia non mutatur status ejus, ut † dictum est (art. 3.) Manente autem hoc statu, aufertur ab anima actualis conversio ad phantasmata & sensibilia, ne impediatur ejus elevatio in id quod excedit omnia phantasmata, ut dictum est (art. 4.) * & ideo in raptu non fuit necessarium quod anima sic separaretur à corpore, ut ei non uniretur quasi forma: Fuit autem necessarium intellectum ejus abstrahi à phantasmatibus & sensibilium perceptione.

* Art. 3. arg. 2. & in ejus solutione.
* Art. 4. hujus q.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod Paulus in raptu illo peregrinabatur à Domino quantum ad statum, quia adhuc erat in statu viatoris, non autem quoad actum; quo videbat Deum per speciem, ut ex * prædictis patet [art. 3. ad 2. & 3.]

* Art. 3. ad 2. & 3.

AD SECUNDUM dicendum, quòd potentia animæ virtute naturali non elevatur supra modum convenientem essentiæ ejus: Virtute tamen divina potest in aliquid altius elevari. Sicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur suprà locum convenientem sibi secundum speciem suæ naturæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, sicut vires sensitivæ; sed per modum naturæ: Et ideo non requiritur ad raptum, ab eis abstractio; sicut à potentiis sensitivis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectivam cognitionem.

## ARTICULUS VI.

### *Vtrum Paulus ignoraverit an anima ejus fuerit à corpore separata.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd Paulus non ignoraverit an ejus anima fuerit à corpore separata. Dicit enim ipse 2. ad Cor. 12. *Scio hominem in Christo raptum usque ad tertium cælum.* Sed *homo* nominat compositum ex anima & corpore; raptus etiam differt à morte. Videtur ergo quod ipse sciverit animam non fuisse per mortem à corpore separatam, præsertim, quia hoc communiter à doctoribus ponitur.

Ver. q. 13. a. 5. & 2. Cor. 12. lect. 1 fin.

¶ 2. Præterea, Ex eisdem Apostoli verbis patet, quod ipse scivit quò raptus fuerit, quia *in tertium cælum*: Sed ex hoc sequitur quod sciverit utrum fuerit in corpore, vel non, quia si scivit tertium cœlum esse aliquid corporeum, consequens est quod sciverit animam suam non esse à corpore separatam; quia visio rei corporeæ non potest fieri nisi per corpus: Ergo videtur quod non omnino ignoraverit an anima fuerit à corpore separata.

¶ 3. Præterea, Sicut Aug. * dicit 12. super Genes. ad literam [cap. 28.] *Ipse in raptu vidit illa visione Deum qua vident sancti in patria.* Sed sancti ex hoc ipso quod vident Deum, sciunt an animæ eorum sint à corporibus separatæ. Ergo & Paulus hoc scivit.

* l. 12. cap. 28. tom. 3.

SED CONTRA est, quòd dicitur 2. ad Cor. 12. *Sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit.*

### CONCLUSIO.

*Ignoravit Paulus cum raptus fuit in tertium cælum, num anima ejus tunc fuerit corpori conjuncta, an à corpore separata.*

RESPONDEO dicendum, quod hujusmodi quæstionis veritatem accipere oportet ex ipsis Apostoli verbis, quibus dicit se aliquid scire, scilicet *se raptum esse usque ad tertium cælum*, & aliquid nescire, scilicet *utrum in corpore, an extra corpus.* Quod quidem potest intelligi dupliciter: Vno modo, ut hoc quod dicitur, *sive in corpore, sive extra corpus* non referatur ad ipsum *esse* hominis rapti, quasi ignoraverit an anima ejus esset in corpore, an non; sed ad modum raptus, ut scilicet ignoraverit an corpus ejus fuerit simul raptum cum anima in tertium cœlum, vel non, sed solum anima, sicut Ezech. 8. dicitur, quod *adductus est in visionibus Dei in Hierusalem*: Et hunc intellectum fuisse cujusdam Iudæi exprimit Hieron. in Prolog. super Danielem, ubi dicit * *Denique & Apostolum nostrum* (scilicet dicebat Iudæus) *non fuisse ausum affirmare se in corpore raptum, sed dixisse, sive in corpore, sive extra corpus, nescio.* Sed hunc sensum reprobat August. † 12. super Genes. ad literam [ut sup.] per hoc quod Apostolus dicit scivisse se esse raptum usque ad tertium cœlum. Sciebat ergo verum esse *tertium cælum*, id in quod raptus fuit, & non similitudinem imaginariam tertij cœli: Alioquin si tertium cœlum nominavit phantasma tertij cœli, pari ratione dicere potuit se in corpore raptum, nominans *corpus* proprij corporis phantasma, quale apparet in somniis. Si autem sciebat esse vere tertium cœlum, sciebat ergo aut esse aliquid spirituale & incorporeum, & sic non poterat corpus ejus illuc rapi; aut esse aliquid corporeum, & sic anima non posset illuc sine corpore rapi, nisi separaretur à corpore. Et ideo oportet secundum alium sensum intelligere, ut scilicet Apostolus sciverit, quod fuerit raptus secundum animam, & non secundum corpus; nescivit tamen qualiter se haberet anima ad corpus, utrum scilicet fuerit sine corpore, vel non. Sed circa hoc diversimodè aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt, quod Apostolus scivit quod anima sua erat corpori unita ut forma; sed nescivit utrum esset passus alienationem à sensibus, vel etiam utrum esset facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis. Sed quod fuerit facta abstractio à sensibus, hoc non potuit ignorare, ex quo scivit se raptum. Quod autem fuerit facta abstractio ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantum aliquid, ut de hoc oporteret tam sollicitam fieri mentionem. Vnde relinquitur quod nescivit Apostolus, utrum anima ejus fuerit conjuncta corpori ut forma, vel à corpore separata per mortem: Quidam autem hoc concedentes, dicunt, quod Apostolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota ejus intentio conversa erat in Deum, sed postmodum percepit considerans ea quæ viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis Apostoli, qui distinguit in verbis suis præteritum à futuro. Dicit enim in præsenti, se scire, quod fuit raptus ante annos quatuordecim, & se in præsenti nescire utrum in corpore fuerit vel extra corpus. Et ideo dicendum est quòd & prius & postea nescivit, utrum ejus anima fuerit à corpore separata. Vnde Aug. * dicit in 12. super Gen. ad literam [cap. 8.] post longam inquisitionem concludens: *Restat ergo fortassè, ut hoc ipsum eum ignorasse intelligamus, utrum quando in tertium cælum raptus est, in corpore fuerit anima; quomodo est anima in corpore, cum corpus vivere dicitur, sive vigilantis, sive dormientis, sive in exstasi à sensibus corporis alienati, an omnino de corpore exierit ut mortuum corpus jaceret.*

* A med. illius incipit Danielem prophetam, to. 4.
† lib. 12. c. 2. 3. 4. & 28. tom. 3.
* l. 12. c. 5. 1. 3.

AD

Ad primum ergo dicendum, quòd per synecdochen quandoque pars hominis *homo* nominatur, & præcipuè anima quæ est pars hominis eminentior. Quamvis etiam possit intelligi, eum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem, quando raptus fuit, sed post annos quatuordecim. Vnde dicit, *Scio hominem*: non dicit, *scio raptum hominem*. Nihil etiam prohiberet mortem divinitus procuratam, *raptum* dici. Et sic Aug. † dicit 12. super Genes. ad literam (c. 3.) *Dubitante inde Apostolo, quis nostrum inde certus esse audeat*: Vnde qui super hoc loquuntur, magis conjecturaliter, quam per certitudinem loquuntur.

† Lib. 12. c. 4. à med. tom 3.

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus scivit vel illud cœlum esse quid incorporeum, vel aliquid incorporeum à se visum in illo cœlo, cùm hoc potuerit fieri per intellectum ejus, etiamsi anima ejus non esset à corpore separata.

Ad tertium dicendum, quòd visio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit similis visioni beatorum, scilicet quantum ad id quod videbatur, & quantum ad aliquid dissimilis, scilicet quantum ad modum videndi, quia non ita perfectè vidit sicut sancti qui sunt in patria. Vnde Aug. * dicit 12. super Gen. ad literam (c. 36.) *Quamvis arrepto Apostolo à carnis sensibus in tertium cœlum, hoc defuit ad pœnam perfectamque cognitionem rerum, quæ Angelis inest quod sive in corpore sive extra corpus esset, nesciebat, hoc utique non deerit recepto corporibus in resurrectione mortuorum cum corruptibile hoc induet incorruptionem.*

* Lib. 12. c. penult. à medio idem 3.

## QUÆSTIO CLXXVI.

*De Gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem, & primo de gratia linguarum, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de gratiis gratis datis: quæ pertinent ad locutionem. Et primo, de gratia linguarum. Secundo de gratia sermonis sapientiæ seu scientiæ.

¶ Circa primum quæruntur duo:

¶ Primò, utrum per gratiam linguarum homo adipiscatur scientiam omnium linguarum.

¶ Secundò, de comparatione huius doni ad gratiam prophetiæ.

## QUÆSTIONIS CLXXVI,

De Gratia linguarum,

Bifariam distributæ,

AXIOMA.

*Tametsi donum linguarum admodum sit præclarum (quippe, quo olim, nascente Christianorum Ecclesia, plerique Christi servatoris nostri discipuli,*
1 *omnium linguarum peritiam assequebantur) nequaquam tamen est*
2 *divino prophetiæ dono conferendum.*

### Articulus I.

*Vtrum illi qui consequebantur donum linguarum, loquebantur omnibus linguis.*

1. Cor. 13. lect. 1. co. 2 & lect. 4 princ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod illi qui consequebantur donum linguarum, non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod divina virtute aliquibus conceditur, optimum est in suo genere, sicut Dominus aquam convertit in vinum bonum, sicut dicitur Ioan. 2. Sed illi qui habuerunt donum linguarum melius loquebantur in propria lingua. Dicit enim * Gl. ad Hebr. 1. *non esse mirandum quod epist. ad Hebr. majore elucet facundia, quam alia, cum naturale sit unicuique plus in sua quam in aliena lingua valere: cæteras enim epistolas Apostolus peregrino, id est, Græco sermone composuit, hanc autem scripsit Hebraica lingua.* Non ergo per gratiam gratis datam Apostoli acceperunt scientiam omnium linguarum.

* Gloss. ordin. super præfationem Hieron. ad Hebr.

¶ 2. Præterea, *Natura non facit per multa quod potest fieri per unum*, & multo minus Deus, qui ordinatius, quam natura operatur. Sed poterat Deus facere, ut unam linguam loquentes ejus discipuli, ab omnibus intelligerentur: Vnde super illud * Act. 2. *Audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes*, dicit Gloss. quod *linguis omnibus loquebantur vel sua, id est, Hebraica lingua loquentes ab omnibus intelligebantur, ac si propriis singulorum loquerentur.* Ergo videtur quod non habuerunt scientiam loquendi omnibus linguis.

* Est Gl. Beda Acto. 2. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Omnes gratiæ derivantur à Christo in corpus ejus, quod est Ecclesia, secundum illud Ioan. 1. *De plenitudine ejus omnes accepimus*, sed Christus non legitur fuisse locutus nisi una lingua, nec etiam nunc fideles singuli nisi una lingua loquuntur. Ergo videtur quòd discipuli Christi non acceperunt ad hoc gratiam ut omnibus linguis loquerentur.

Sed contra est, quod dicitur Act. 2. quod *repleti sunt omnes Spiritu sancto, & cœperunt loqui variis linguis prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis.* Vbi dicit † Gloss. Greg. quod *Spiritus sanctus super discipulos in igneis linguis apparuit, & eis omnium linguarum scientiam dedit.*

† Homil. 30. in Evang. inter 22. & med.

CONCLUSIO.

*Christi discipuli, quum ad prædicandum Evangelium per universum terrarum orbem electi fuerint; ne ipsi alios docturi ab aliis essent docendi, cognitione omnium linguarum divinitus fuerunt instruendi.*

Respondeo dicendum, quòd primi discipuli Christi ad hoc fuerunt ab ipso electi, ut per universum orbem discurrentes, fidem ejus ubique prædicarent, secundum illud Matth. ult. *Euntes docete omnes gentes.* Non autem erat conveniens, ut qui mittebantur ad alios instruendos, indigerent ab aliis instrui qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quæ alii loquerentur intelligerent: Præsertim quia isti qui mittebantur erant unius gentis, scilicet Iudeæ secundum illud Isai 27. *Qui egredientur impetu à Iacob, implebunt faciem orbis semine.* Illi etiam qui mittebantur pauperes & impotentes erant, nec de facili à principio reperissent qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent, maximè quia ad infideles mittebantur. Et ideo necessarium fuit, ut super hoc eis divinitus provideretur per donum linguarum, ut sicut gentibus ad idololatriam declinantibus, introducta est diversitas linguarum, sicut dicitur Genes. 11. ita etiam quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandæ, contra hujusmodi diversitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dicitur 1. ad Cor. 12. *Manifestatio spiritus datur ad utilitatem.* Et ideo sufficienter, & Paulus & alii Apost. fuerunt instructi divinitus in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam. Sed quantum ad quædam quæ superadduntur humana arte, ad ornatum & elegantiam locutionis, Apostolus instructus erat in propria lingua non autem in aliena. Sicut etiam in sapientia & scientia fuerunt sufficienter instructi; quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia quæ per scientiam acquisitam cognoscuntur, puta de conclusionibus Arithmeticæ vel Geometriæ.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis utrumque fieri potuisset, scilicet quod per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quod omnibus linguis loquerentur, tamen convenientius fuit quod ipsi omnibus linguis loquerentur; quia hoc pertinebat ad perfectionem scientiæ ipsorum, per quam non solum loqui, sed intelligere poterant quæ ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexissent, hoc vel fuisset per scientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuisset quasi quædam illusio, dum aliorum verba aliter ad eorum aures perferrentur, quàm ipsi ea proferrent. Et ideo Gloss. * dicit Act. 2. quod *majori miraculo factum est quod ipsi omnium linguarum generibus loquerentur.* Et Paulus dicit. Ad Cor. 14. *Gratias ego Deo quòd omnium vestrum lingua loquor.*

* Est Gl. Bedæ ib. ca. 2.

Ad tertium dicendum, quòd Christus in propria persona uni soli genti prædicaturus erat, scilicet Iudæis. Et ideo quamvis ipse absque dubio haberet perfectissimè scientiam omnium linguarum, non tamen oportuit quod omnibus linguis loqueretur. Ideo autem, ut Aug. dicit † super Ioan. (Tract. 32.) *Cum & modo Spiritus sanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentiū, quia jam ipsa Ecclesia linguis omnium gentium loquitur, in qua qui non est, non accipit Spiritum sanctum.*

† Tract. 3. in Ioannē à med. idem 9. 1.

### Articulus II.

*Vtrum donum linguarum sit excellentius quam gratia prophetiæ.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd donum linguarum sit excellentius quàm gratia prophetiæ: *Quæ enim sunt melioribus propria, videntur esse meliora* secundum Philos. in 3. Topic. † sed donum linguarum est proprium Novi Testamenti: Vnde cantatur in sequentia Pentecostes: *Ipse hodie Apostolos Christi donans munere insolito, & cunctis inaudito sæculis:* Prophetia autem magis competit veteri Testamento, secundum illud ad Hebr. 1. *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis.* Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius; quàm donum prophetiæ.

† Lib. 3. c. 1. post medium t. 1.

¶ 2. Præterea, Illud per quod ordinamur ad Deum, videtur excellentius esse eo per quod ordinamur ad homines: Sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines. Dicitur enim primæ ad Corinthios 14. *Qui loquitur lingua non hominibus loquitur, sed Deo: qui autem prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem.* Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius, quam donum prophetiæ.

¶ 3. Præterea, Donum linguarum habitualiter permanet in habente ipsum, & homo habet in potestate uti eo cum voluerit. Vnde dicitur 1. ad Cor. 14. *Gratias ago Deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor.* Non autem sic est de dono prophetiæ ut suprà dictum * est (q. 171. art. 2.) Ergo donum linguarum videtur esse excellentius quam donum prophetiæ.

* q. 171. art. 2.

¶ 4 Præterea, Interpretatio sermonum videtur contineri sub prophetia, quia Scripturæ eodem Spiritu exponuntur quo sunt editæ: Sed interpretatio sermonum, 1. ad Cor. 12. ponitur post genera linguarum: Ergo videtur quod donum linguarum sit excellentius, quam donum prophetiæ, maxime quantum ad aliquam ejus partem.

Sed contra est, quod Apost. dicit 1. ad Cor. 14. *Major est qui prophetat, quam qui loquitur linguis.*

CONCLUSIO.

*Prophetia donum potius & excellentius est dono linguarum.*

Respondeo dicendum, quòd donum prophetiæ excedit donum linguarum tripliciter. Primo quidem, quia donum linguarum refertur ad diversas voces proferendas, quæ sunt signa alicujus intelligibilis veritatis; cujus etiam signa sunt quædam ipsa phantasmata, quæ secundum imaginariam visionem apparent. Vnde & Aug. 12. † super Genes. ad literam (c. 8.) comparat

† lib. 12. c. 8. & 9.

* q.173. art.2. onum linguarum visioni imaginariæ: Dictum * est autem supra (q.173. art.2.) quod donum prophetiæ consistit in ipsa illuminatione mentis ad cognoscendam intelligibilem veritatem. Vnde sicut prophetica illuminatio excellentior est quam imaginaria visio, ut supra habitum † est (q.174.a.2.) ita etiam excellentior est prophetia quam donū linguarum, secundum se consideratum. Secundo quia donum prophetiæ pertinet ad rerum notitiam, quæ est nobilior quàm notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertio, quia donum prophetiæ est utilius. Et hoc quidem probat Apost. 1. ad Cor. 14. tripliciter: Primo quidem, quia prophetia est utilior ad ædificationem Ecclesiæ, ad quam qui loquitur linguis nihil prodest, nisi expositio subsequatur. Secundo, quantum ad ipsum loquentem, qui si acciperet ut loqueretur diversis linguis, sine hoc quod intelligeret, quod pertinet ad propheticum donum, mens ejus non ædificaretur. Tertio quantum ad infideles, propter quos præcipuè videtur esse datum donum linguarum, qui quidem fortè eos, qui loquerentur linguis, reputarent insanos; sicut & Iudæi reputaverunt ebrios Apostolos linguis loquentes, ut dicitur Act. 2. Per prophetiam autem infideles convincuntur manifestatis absconditis cordis sui (ut sup. quæst. 171. art. 3.)

† :.174. art. 2.

† q.174. a.2. ad 1. Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum † est (q.174. art.2.) ad excellentiam prophetiæ pertinet quod aliquis non solum illuminetur intelligibili lumine, sed etiam percipiat imaginariam visionem, ita etiam ad perfectionem operationis Spiritus sancti pertinet, quod non solum impleat mentem lumine prophetico & phantasiam imaginaria visione, sicut erat in veteri Testamento; sed etiam exterius linguam erudiat ad varia signa locutionum proferenda, quod totum fit in novo Testamento, secundum illud 1. Cor. 14. *Vnusquisque vestrum Psalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, Apocalypsim*, id est, propheticam revelationem *habet*.

Ad secundum dicendum, quod per donum prophetiæ homo ordinatur ad Deum secundum mentem, quod est nobilius quam ordinari ad eum secundum linguam. Dicitur autem, quod ille qui loquitur lingua, *non loquitur hominibus*, id est, ad intellectum hominum, vel utilitatem eorum sed ad intellectum solius Dei, & ad laudem ejus. Sed per prophetiam ordinatur aliquis & ad Deum & ad proximum. Vnde est perfectius donum.

Ad tertium dicendum, quod revelatio prophetica se extendit ad omnia supernaturalia cognoscenda: Vnde, ex ejus perfectione contingit quod in statu imperfectionis hujus vitæ non potest haberi perfectè per modum habitus, sed imperfectè per modum cujusdam passionis. Sed donum linguarum se extendit ad cognitionem quandam particularem, scilicet vocum humanarum. Et ideo non repugnat imperfectioni hujus vitæ, quod perfectè & habitualiter habeatur.

Ad quartum dicendum, quod interpretatio sermonum potest reduci ad donum prophetiæ, inquantum scilicet mens illuminatur ad intelligendum & exponendum quæcunque sunt in sermonibus obscura, sive propter difficultatem rerum significatarum, sive etiam propter ipsas voces ignotas quæ proferuntur, sive etiam propter similitudines rerum adhibitas, secundum illud Daniel 5. *Audivi de te quod possis obscura interpretari, & ligata dissolvere.* Vnde interpretatio sermonum est potior quam donum linguarum ut patet per illud quod Apostol. dicit 1. ad Cor. 14. *Major est qui Prophetat, quam qui loquitur linguis, nisi fortè interpretetur.* Postponitur autem interpretatio sermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diversa linguarum genera, interpretatio sermonum se extendit.

## QVÆSTIO CLXXVII.

*De gratia sermonis, in duos articulos divisa.*

DEinde considerandum est de gratia gratis data, quæ consistit in sermone, de qua dicit Apost. 1. ad Cor. 12. *Alij datur per Spiritum sermo sapientiæ, alij sermo scientiæ.*

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.

¶ Secundò, quibus hæc gratia competat.

## QUÆSTIONIS CLXXVII,

### De Gratia sermonis,

Bipartito divisæ,

AXIOMA.

*Quemadmodum donum linguarum efficit, ut sermo ab*
1 *auditoribus intelligatur, ita donum sermonis (quod, rectè inter gratias gratis datas numeratur) salutari sermone jam audito atque intellecto, persuadendi vim efficaciam-*
2 *que tribuit; quod quidem, donum, sicut etiam scientiæ atque sapientiæ donum, tametsi mulieribus ad promiscuam hominum multitudinem publice docendam nunquam detur, ad privatam tamen utilitatem, non minus mulieribus, quam viris conceditur.*

### Articulus I.

*Vtrum in sermone consistat aliqua gratia gratis data.*

AD primum sic proceditur. Videtur quod in sermone non consistat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturæ: Sed ex naturali ratione adinventa est ars Rhetorica *per quam aliquis potest sic dicere ut doceat, ut delectet, ut flectat*, sicut Aug. * dicit in 4. de doct. Christ. (cap. 12.) Hoc autem pertinet ad gratiam sermonis: Ergo videtur quod gratia sermonis non sit gratia gratis data.

* lib. 4. c. 12. in princip. tom. 3.

¶ 2. Præterea, Omnis gratia ad regnum Dei pertinet: Sed Apostolus dicit 1. ad Cor. 4. *Non in sermone est regnum Dei, sed in virtute*: Ergo in sermone non consistit aliqua gratia gratis data.

¶ 3. Præterea, Nulla gratia datur ex meritis, quia si ex operibus, jam non est gratia, ut dicitur ad Rom. 11. Sed sermo datur alicui ex meritis. Dicit enim Greg. exponens illud Psal. 118. *Ne auferas de ore meo verbum veritatis*; quod *verbum veritatis est quod omnipotens Deus facientibus tribuit, & non facientibus tollit.* Ergo videtur quod donum sermonis non sit gratia gratis data.

¶ 4. Præterea, Sicut necesse est hoc quod homo per sermonem pronunciet ea quæ pertinent ad donum sapientiæ, vel scientiæ, ita etiam ea quæ pertinent ad virtutem fidei: Ergo si ponitur *sermo sapientiæ & sermo scientiæ* gratia gratis data, pari ratione deberet poni *sermo fidei* inter gratias gratis datas.

Sed in contrarium est, quod dicitur Eccles. 6. *Lingua eucharis*, (id est, gratiosa) *in bono homine abundat*, sed bonitas hominis est ex gratia. Ergo etiam est gratiositas sermonis.

CONCLUSIO.

*Præter linguarum donum collatum est hominibus donum sermonis à Spiritu sancto, quo efficaciter alios homines ad salutarem cohortationem suscipiendam adducant.*

Respondeo dicendum, quòd gratiæ gratis datæ dantur ad utilitatem aliorum, ut supradictum * est (1.2. q.111. art.1. & art.4.) Cognitio autem quam aliquis à Deo accipit, in utilitatem alterius converti non potest nisi mediante locutione: Et quia spiritus sanctus non deficit in aliquo quod pertineat ad Ecclesiæ utilitatem, etiam providet membris Ecclesiæ in locutione, non solum ut aliquis sic loquatur ut à diversis possit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum, sed etiam quod efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam sermonis. Et hoc tripliciter. Primo quidem, ad instruendum intellectum, quod fit dum aliquis sic loquitur quod doceat. Secundo, ad movendum affectum, ut scilicet libenter audiat verbum Dei; quod fit dum aliquis sic loquitur quod auditores delectet, quod non debet aliquis quærere propter favorem suum; sed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei. Tertiò, ad hoc quod aliquis amet ea quæ verbis significantur, & velit ea implere; quod fit dum aliquis sic loquitur quod auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum Spiritus sanctus utitur lingua hominis, quasi quodam instrumento, ipse autem est qui perficit operationem interius. Vnde Greg. † dicit in Hom. Pentecostes. *Nisi corda auditorum Spiritus sanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incassum sonat.*

* 1.2. q. 111. art. 1. & 4.

† Homil. 30. in Evang. non multum remotè à princip.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut miraculosè Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo; etiam ea quæ natura potest operari, ita etiam Spiritus sanctus excellentius operatur per gratiam sermonis, id quod potest ars operari inferiori modo.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de sermone qui innititur humanæ eloquentiæ absque virtute Spiritus sancti. Vnde præmisit: *Cognoscam non sermonem eorum qui inflati sunt, sed virtutem.* Et de seipso præmiserat supra (cap. 2.) *sermo meus & prædicatio mea non fuit in persuasibilibus humanæ sapientiæ verbis, sed in ostensione Spiritus & virtutis.*

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum * est, gratia sermonis datur alicui ad utilitatem aliorum: Unde quandoque subtrahitur propter auditoris culpam; quandoque autem propter culpam ipsius loquentis. Bona autem opera utriusque non merentur directè hanc gratiam: Sed solum impediunt hujus gratiæ impedimenta. Nam etiam gratia *gratum faciens*, subtrahitur propter culpam, non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quæ tollitur tantum gratiæ impedimentum.

* In corp. art.

Ad quartum dicendum, quòd sicut dictum * est, gratia sermonis ordinatur ad utilitatem aliorum: Quod autem aliquis fidem suam aliis communicet, fit per sermonem scientiæ sive sapientiæ. Vnde Aug. * dicit 14. de Trinit. quod *scire quemadmodum fides & piis opituletur, & contra impios defendatur; videtur Apostolus scientiam appellare.* Et ideo non oportuit quod poneret *sermonem fidei*, sed sufficit ponere *sermonem scientiæ & sapientiæ*.

* Ibid.

* l. 14. c. 1. à med. tom. 3.

### Articulus II.

*Vtrum gratia sermonis sapientiæ, & scientiæ pertineat etiam ad mulieres.*

AD secundum sic proceditur. Videtur quod gratia sermonis sapientiæ & scientiæ pertineat etiam ad mulieres. Ad hujusmodi enim gratiam pertinet doctrina, sicut dictum * est (a. 1.) Sed docere competit mulieri: Dicitur enim Proverb. 4. *Vnigenitus fui coram matre mea, & docebat me*: Ergo hæc gratia competit mulieribus.

* Art. præc.

¶ 2. Præterea, Major est gratia prophetiæ quàm gratia sermonis; sicut major est contemplatio veritatis, quam ejus enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus, sicut legitur Iudic. 4. de Delbora, & 4. Regum 22. de Olda, prophetissa uxore Sellum, & Act. 21. de quatuor filiabus Philipp. Apostolus etiam dicit 1. ad Cor. 11. *Omnis mulier orans, aut prophetans*, &c. Ergo videtur quod multò magis gratia sermonis competat mulieri.

¶ 3. Præterea,

¶ 3. Præterea, 1. Pet. 4. dicitur: *Vnusquisque sicut accepit gratiam in alterutrum illam administrantes.* Sed quædam mulieres accipiunt gratiam sapientiæ & scientiæ, quam non possunt aliis administrare nisi per gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis competit mulieribus.

Sed contra est, quòd Apost. dicit 1. ad Cor. 14. *Mulieres in Ecclesiis taceant.* Et 1. ad Tim. 2. *Docere mulieri non permitto.* Hoc autem præcipuè pertinet ad gratiam sermonis. Ergo gratia sermonis non competit mulieribus.

CONCLUSIO.

*Gratia sermonis qua quis familiariter, & privatim colloquendo utitur, etiam ad mulieres pertinere potest; ea verò gratia sermonis, quæ ad promiscuam multitudinem virorum & mulierum publicè docendam spectat, ad mulieres quæ viris subditæ esse debent, non autem eos docere, minimè pertinet.*

Respondeo dicendum, quòd sermone potest aliquis uti dupliciter, uno modo privatim ad unum vel paucos, familiariter colloquendo: Et quantum ad hoc gratia sermonis potest competere mulieribus. Alio modo, publicè alloquendo totam Ecclesiam. Et hoc mulieri non conceditur. Primò quidem & principaliter propter conditionem fœminei sexus, qui debet esse subditos viro, ut patet Gen. 3. Docere autem & persuadere publicè in Ecclesia, non pertinet ad subditos, sed ad prælatos. Magis tamen viri subditi, ex commissione possunt exequi, quia non habent hujusmodi subjectionem ex naturali sexu, sicut mulieres, sed ex aliquo accidentaliter superveniente. Secundò, ne animi hominum alliciantur ad libidinem. Dicitur enim Eccles. 9. *Colloquium illius quasi ignis exardescit.* Tertiò, quia communiter mulieres non sunt in sapientia perfectæ, ut eis possit convenienter publica doctrina committi.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa auctoritas loquitur de doctrina privata, qua mater filium erudit.

Ad secundum dicendum, quòd gratia prophetiæ attenditur secundum mentem illuminatam à Deo; ex qua parte non est in hominibus sexuum differentia, secundum illud ad Coloss. 3. *Induentes novum hominem*, qui renovatur secundum imaginem ejus qui creavit eum; ubi non est masculus neque fœmina. Sed gratia sermonis pertinet ad instructionem hominum; inter quos differentia sexuum invenitur, unde non est similis ratio de utroque.

Ad tertium dicendum, quòd gratiam divinitus acceptam diversimodè aliqui administrant, secundum diversitatem conditionis ipsorum. Vnde mulieres si gratiam sapientiæ aut scientiæ habeant, possunt eam administrare secundum privatam doctrinam, non autem secundum publicam.

## QUÆSTIO CLXXVIII.

*De gratia miraculorum, in duos articulos divisa.*

Deinde considerandum est de gratia miraculorum.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primò, utrum sit aliqua gratia gratis data faciendi miracula.

¶ Secundò, quibus conveniat.

### QUÆSTIONIS CLXXVIII, De gratia miraculorum, Bifariam divisæ,

AXIOMA.

1 *Miraculorum edendorum gratia, de numero est earum*
*gratiarum, quæ uni ad salutem aliorum provehendam*
*divinitus data, passim apud Theologos scriptores, gratiæ*
2 *gratis datæ nominantur. Estque hæc, gratia ex ea parte, qua ad prædicata veritatis confirmationem ordinatur, & bonorum & malorum hominum veram fidem prædicantium, & Christi nomen invocantium, communis: quatenus verò ad sanctitatis ejus qui miracula facit, demonstrationem atque comprobationem refertur, justorum & sanctorum hominum (quorum vitam & virtutem exempli loco aliis propositam esse vult Deus) propria est.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Vtrum sit aliqua gratia gratis data ad miracula facienda.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim gratia ponit aliquid in eo cui datur: Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur; quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt sicut legitur 4. Reg. 13. quòd *quidam projecerunt cadaver in sepulchro Helisæi, quod cum tetigisset ossa Helisæi, revixit homo & stetit super pedes suos.* Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

1. cont. c. 154. Epo. q. 6. a. 4. ter. f. & c. 9. ad 1. Et opusc. 3. c. 232.

¶ 2. Præterea, Gratiæ gratis datæ sunt à Spiritu sancto, secundum illud 1. ad Cor. 12. *Divisiones gratiarum sunt, idem autem spiritus:* Sed operatio miraculorum fit etiam à spiritu immundo, secundum illud Matth. 24. *Surgent pseudochristi & pseudoprophetæ, & dabunt signa & prodigia magna.* Ergo videtur quod operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

¶ 3. Præterea, Miracula distinguuntur per *signa* & *prodigia* sive *portenta*, & *virtutes*. Inconvenienter ergo ponitur operatio *virtutum* potius gratia gratis data, quam operatio prodigiorum sive signorum.

¶ 4. Præterea, Miraculosa reparatio sanitatis per divinam virtutem fit: Ergo non debet distingui *gratia sanitatum* ab *operatione virtutum*.

¶ 5. Præterea, Operatio miraculorum consequitur fidem; vel facientis (secundum illud 1. ad Cor. 13. *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam*) sive etiam aliorum propter quos miracula fiunt. Unde dicitur Matth. 13. *& non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem illorum.* Si ergo *fides* ponitur gratia gratis data, superfluum est præter hoc ponere aliam gratiam gratis datam, *operationem signorum*.

Sed contra est, quod Apost. 1. ad Cor. 12. inter alias gratias gratis datas dicit: *Alij datur gratia sanitatum, alij operatio virtutum.*

CONCLUSIO.

*Præter linguarum & sermonis gratiam ad fidelium ædificationem quibusdam hominibus Spiritus sancti munificentia gratis datam, oportuit superaddi ad sermonis confirmationem, gratiam miraculorum.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (qu. 177. art. 1.) Spiritus sanctus sufficienter providet Ecclesiæ in his quæ sunt utilia ad salutem. Ad quod ordinantur gratiæ gratis datæ. Sicut autem oportet quod notitia quam quis divinitus accepit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum & per gratiam sermonis, ita necesse est quod sermo prolatus confirmetur ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit operatione miraculorum, secundum illud Marc. ult. *Et sermonem confirmante sequentibus signis.* * q. 177. art. 1.

Et hoc rationabiliter: Naturale enim est homini, ut veritatem intelligibilem per sensibiles effectus deprehendat. Unde sicut ductu naturalis rationis homo pervenire potest ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales, ita per aliquos supernaturales effectus, qui *miracula* dicuntur, in aliquam supernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur. Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut prophetia se extendit ad omnia quæ supernaturaliter cognosci possunt, ita operatio virtutum se extendit ad omnia quæ supernaturaliter fieri possunt, quorum quidem causa est divina omnipotentia, quæ nulli creaturæ communicari potest. Et ideo impossibile est quod principium operandi miracula sit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc potest contingere, quod sicut mens prophetæ movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit. Quod quandoque quidem fit præcedente oratione, sicut cùm Petrus Tabitam mortuam suscitavit, ut habetur Act. nono. Quandoque etiam non præcedente manifesta oratione, sed Deo ad nutum hominis operante; sicut Petrus Ananiam & Saphiram mentientes, morti increpando tradidit, ut dicitur Act. quinto. Unde Gregor. dicit * in secundo Dialogorum (cap. 30.) quòd *sancti aliquando ex potestate miracula exhibent, aliquando ex postulatione.* Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel ejus locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, seu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui: Unde Iosuë decimo, cùm Iosuë dixisset, quasi ex potestate, *sol contra Gabaon ne movearis*, subditur postea: *Non fuit ante & postea tam longa dies, obediente Domino voci hominis.* * l. 2. c. 30. à me. ad finem usque.

Ad secundum dicendum, quòd ibi loquitur Dominus de miraculis quæ fienda sunt tempore Antichristi: De quibus Apostolus dicit 2. ad Thessal. 2. quòd *adventus Antichristi erit secundum operationem sathanæ in omni virtute & signis & prodigiis mendacibus.* Et sicut August. dicit * 20. de Civit. Dei (cap. 19.) *Ambigi solet, utrum propterea dicta sint signa & prodigia mendacia. Quoniam mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quod non facit, facere videatur; An quia illa ipsa etiamsi erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent credituros.* Vera autem dicuntur, quia ipsæ res veræ erunt; sicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas & veros serpentes. Non tamen habebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium causarum, sicut in prima parte dictum * est (qu. 114. art. 4.) Sed operatio miraculorum quæ attribuitur gratiæ gratis datæ, fit virtute divina ad hominum utilitatem. * l. 20. c. 19. declinando ad fi. t. 3. * q. 114. art. 4.

Ad tertium dicendum, quod in miraculis duo possunt attendi. Unum quidem est id quod fit; quod quidem est aliquid excedens facultatem naturæ: Et secundum hoc miracula dicuntur *virtutes*. Aliud est id, propter quod miracula fiunt, scilicet ad manifestandum aliquid supernaturale: Et secundum hoc communiter dicuntur *signa*: Propter excellentiam autem, dicuntur portenta vel *prodigia*, quasi procul aliquid ostendentia.

Ad quartum dicendum, quòd *gratia sanitatum* commemoratur seorsum, quia per eam confertur homini aliquod beneficium, scilicet corporalis sanitas præter beneficium commune, quod exhibetur in omnibus miraculis, ut scilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Ad quintum dicendum, quòd *operatio miraculorum* attribuitur fidei propter duo. Primò quidem, quia ordinatur ad fidei confirmationem. Secundò, quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur. Et tamen sicut præter gratiam fidei necessaria

est gratia sermonis ad fidei instructionem, ita etiam necessaria est operatio miraculorum ad fidei confirmationem.

## Articulus II.

*Utrum mali possint miracula facere.*

1.q.180. a.4.ad 2. Et 1. qu. 43. art 1. & 4 cor. Et po. 9.a.5.ad 9 & a.9. ad7. Et quodl 2. a.6.ad 4. * Art. prae. ad 1.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd mali non possint miracula facere. Miracula enim impetrantur per orationem sicut dictum * est (art.1.) Sed oratio peccatoris non est exaudibilis, secundum illud Ioan.9. *Scimus, quia peccatores Deus non audit.* Et Proverb. 28. dicitur: *Qui declinat aures suas ne audiat legem, oratio ejus erit execrabilis*: Ergo videtur quod mali miracula facere non possint.

¶ 2. Præterea, Miracula attribuuntur fidei, secundum illud Matth. 17. *Si habueritis fidem sicut granum sinapis dicetis monti huic: Transi hinc, & transibit*: Fides autem *sine operibus mortua est*, ut dicitur Iacob 2. & sic non videtur quod habeat propriam operationem: Ergo videtur quod mali qui non sunt bonorum operum operativi, miracula facere non possint.

¶ 3. Præterea, Miracula sunt quædam divina testimonia, secundum illud ad Hebr. 2. *Contestante Deo signis & portentis & variis virtutibus.* Unde & in Ecclesia aliqui canonizantur per testimonia miraculorum: Sed Deus non potest esse testis falsitatis: Ergo videtur quod mali homines non possint miracula facere.

¶ 4. Præterea, Boni sunt Deo conjunctiores quàm mali: Sed non omnes boni faciunt miracula: Ergo multo minus mali faciunt.

SED CONTRA est, quod dicit Apostolus 1. ad Cor. 13. *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum.* Sed quicunque non habet charitatem, est malus, quia hoc solum donum Spiritus sancti est quod *dividit inter filios regni & filios perditionis*, ut dicit August. 15. * de Trinitate (cap. 18.) Ergo videtur quod etiam mali possint miracula facere.

* l. 15. c. 18 in pr. tom. 3

## Conclusio.

*Illa miracula quæ ad demonstrandam prædicatæ fidei veritatem spectant, etiam à malis hominibus fieri possunt, non autem illa quæ ad declarationem sanctitatis ejus qui miraculum facit, referuntur.*

RESPONDEO dicendum, quod miraculorum, aliqua quidem non sunt vera, sed phantastica facta, quibus scilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid quod non est: Quædam verò sunt vera facta, sed non verè habent rationem miraculi; quæ fiunt virtute aliquarum naturalium causarum. Et hæc duo possunt fieri per dæmones, ut suprà dictum * est (art. 1. ad 2.) Sed vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina: Operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem: Et hoc dupliciter: Uno quidem modo, ad veritatis prædicatæ confirmationem: Alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicujus; quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis. Primò autem modo miracula possunt fieri per quemcumque qui veram fidem prædicat, & nomen Christi invocat; quod etiam interdum per malos fit. * Et secundum hunc modum etiam mali possunt miracula facere. Unde super illud † Matth. 7. *Nonne in nomine tuo prophetavimus*, &c. dicit Hieronymus: *Prophetare vel virtutes facere, & dæmonia ejicere, interdum non est ejus meriti qui operatur: sed invocatio nominis Christi hoc agit, ut homines Deum honorent, ad cujus invocationem fiunt tanta miracula.* Secundò autem modo non fiunt miracula nisi à sanctis, ad quorum sanctitatem demonstrandam miracula fiunt, vel in vita eorum, vel etiam post mortem; sive per eos, sive per alios. Legitur enim Act. 19. quòd *Deus faciebat virtutes per manus Pauli; & etiam super languidos deferebantur à corpore ejus sudaria, & recedebant ab eis languores.* Et sic etiam nihil prohiberet per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicujus sancti, quæ tamen miracula non diceretur facere ille, sed ille ad cujus sanctitatem demonstrandam hæc fierent.

* Art. præc. ad 2.

* Aug de Eccl.dog. c.81. t.3. † Matth. 7.tom.9.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (qu.83. a.16.) cùm de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, sed divinæ misericordiæ; quæ etiam ad malos se extendit. Et ideo etiam quandoque peccatorum oratio à Deo exauditur. Unde Augustinus dicit * super Ioannem (Tract. 44.) quòd *illud verbum cæcus locutus est quasi adhuc inunctus, id est, nondum perfectè illuminatus: Nam peccatores exaudit Deus.* Quod autem dicitur, quòd *oratio non audientis legem est execrabilis*, intelligendum est quantum est ex merito peccatoris. Sed interdum impetrat ex misericordia Dei, vel propter salutem ejus qui orat, sicut auditus est publicanus, ut dicitur Luc. 18. vel etiam propter salutem aliorum & gloriam Dei.

* qu. 83. art. 16.

* Tr. 44. in Ioan. à me illius 9. & l. 2 cõ Pa. c.8.10.7. & lib.1. Retr. c.3. fi. tom 1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd fides sine operibus dicitur esse mortua, quantum ad ipsum credentem, qui per eam non vivit vita gratiæ. Nihil autem prohibet quòd res viva operetur per instrumentum mortuum, sicut homo operatur per baculum. Et hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris instrumentaliter.

AD TERTIUM dicendum, quòd miracula sunt semper vera testimonia ejus ad quod inducuntur. Unde à malis qui falsam doctrinam enuntiant, nunquam fiunt vera miracula ad confirmationem suæ doctrinæ, quamvis quandoque fieri possint ad commendationem nominis Christi quod invocant, & virtute sacramentorum quæ exhibent: Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinæ, non autem ad testificationem sanctitatis. Unde August. dicit * in lib.83. quæst. (qu. 79.) *Aliter magi faciunt miracula, aliter boni Christiani; aliter mali. Magi, per privatos contractus cum dæmonibus: Boni Christiani, per publicam justitiam: Mali Christiani, per signa publicæ justitiæ.*

* Aug. in l. 83. q. q. 79. à me. t. 4.

AD QUARTUM dicendum, quòd sicut Aug. dicit in * lib. 83. quæst. (qu. 79.) *Admonet nos Dominus, ut intelligamus quædam miracula etiam sceleratos homines facere, qualia Sancti facere non possunt*, & sicut August. ibidem dicit, *ideo non omnibus sanctis ista tribuuntur; ne perniciosissimo errore decipiantur infirmi, æstimantes in talibus factis, esse majora dona, quàm in operibus justitiæ quibus vita æterna comparatur.*

* In l. 83. q. q. 79. in med. t. 4.

# QUÆSTIO CLXXIX.

*De divisione vitæ, in activam & contemplativam, in duos articulos divisa.*

CONsequenter considerandum est de vita activa & contemplativa, ubi quadruplex consideratio occurrit. Quarum prima est de divisione vitæ per activam & contemplativam. Secunda, de vita contemplativa. Tertia, de vita activa. Quarta, de comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

¶ Et circa primum quæruntur duo.

¶ Primò, utrum vita convenienter dividatur per activam & contemplativam.

¶ Secundò, utrum hæc divisio sit sufficiens.

## SCHEMA VITARUM

genera complectens.

| | | Quæstione |
|---|---|---|
| Vitarum genera ubi tractatur de | *Divisione vitæ in activam & contemplativam.* | 179 |
| | *contemplativa.* | 180 |
| | *activa.* | 181 |
| | *Comparatione vitæ activæ & cõtemplativæ inter se.* | 182 |

## QUÆSTIONIS CLXXIX.

De divisione vitæ in activam, & contemplativam, Bipartitò divisæ,

### Axioma.

1 *Conveniens, & plena: est illa divisio, ex bipartita ope-*
2 *rationis intellectus consideratione sumpta, qua humana vita in activam & contemplativam distribuitur.*

## Articulus primus.

*Utrum vita convenienter dividatur per activam & contemplativam.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd vita (a.1. & 2.) convenienter dividatur per activam & contemplativam. Anima enim est principium vitæ per suam essentiam: Dicit enim Philosoph. * in 2. de anima (text.37.) quod *vivere viventibus est esse*; actionis autem & contemplationis principium est anima per suas potentias: Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam & contemplativam.

3.d.35. q. art. 1. Et 1. Eth. l.5.co. 1. * l.2.tex. 37.c.4.

¶ 2. Præterea, Inconvenienter dividitur prius per differentias posterioris. *Activum autem & contemplativum*, sive *speculativum & practicum*, sunt differentiæ intellectus, ut patet in tertio * de Anima (text. 46. & 49.) Vivere autem est prius quàm intelligere. Nam vivere inest viventibus primò secundum animam vegetabilem, ut patet per Philosoph. in 2. † de Anima (text. 34. & 59.) Ergo inconvenienter dividitur vita per activam & contemplativam.

* l. 3 tex. 49. & 46. † l 2 tex. 34. & 59

¶ 3. Præterea, Nomen vitæ importat motum, ut patet per Dionysium 4 cap. * de Divin. nom. Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud Sap. 8. *Intrans in domum meam conquiescam cum illa*: Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per activam & contemplativam.

* c. 4 p. 1. inter pr. & med.

SED CONTRA est, quod Greg. † super Ezech. dicit (hom.14.) *Duæ sunt vitæ, in quibus nos omnipotens Deus per sacrum eloquium erudit, activa videlicet & contemplativa.*

† Ho. 14. non malum procul ante med.

## Conclusio.

*Vita hominis, quæ omne humanum continetur studium, distinguitur in activam, & contemplativam.*

RESPONDEO dicendum, quòd illa propriè dicuntur viventia quæ ex seipsis moventur seu operantur; Illud autem maximè convenit alicui per seipsum, quod est proprium ei, & ad quod maximè inclinatur. Et ideo unumquodque vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maximè propria, ad quam maximè inclinatur: Sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere, quod nutriuntur & generant: Animalium verò in hoc, quod sentiunt & moventur: Hominum verò in hoc, quod intelligunt, & secundum rationem agunt. Unde etiam & in hominibus vita uniuscujusque hominis videtur esse id, in quo maximè delectatur; & cui maximè intendit, & in quo præcipuè vult quilibet convivere amico, ut dicitur * in 9. Eth. (cap.9. & ult.) Quia ergo quidam homines præcipuè intendunt contemplationi veritatis, quidam verò intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quod vita hominis convenienter dividitur per activam & contemplativam.

* l.9.c.4. an e me. & c 8. c e me. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd propria forma uniuscujusque faciens ipsam esse in actu, est principium operationis propriæ ipsius. Et ideo *vivere* dicunt *esse* viventium, ex eo quod

quod viventis per hoc quod habent *esse* per suam formam tali modo operantur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd vita universaliter sumpta non dividitur per *activam & contemplativam*, sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum. Et ideo eadem est divisio intellectus & vitæ humanæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus. Nihilominus tamen ipsum *contemplari* est quidam motus intellectus, prout qualibet operatio dicitur *motus*; secundum quod dicit * Philosophus in 3. de Anima, (text. 28.) quod *sentire & intelligere sunt motus quidam*, prout motus dicitur actus perfecti: Et hoc modo † Dionys. 4. de Divinis nom. ponit tres motus animæ contemplantis, scilicet rectum, circularem & obliquum.

* l.3.de. an.c.2. † c.4. parum à med.

## ARTICULUS II.

*Vtrum vita sufficienter dividatur per activam, & contemplativam.*

Supra. a. 1. & locis ibi notatis. Et contra c. 19. * l.1.c.5. † l.19. c. 19. & c. ... tom. 2.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd vita non sufficienter dividatur per *activam & contemplativam*.* Philosophus enim in 1.Ethic. dicit, quòd *tres sunt vitæ maximè excellentes, scilicet voluptuosa, civilis* [quæ videtur esse eadem activæ] & *contemplativa*. Insufficienter ergo videtur dividi vita per *activam & contemplativam*.

¶ 2. Præterea, Aug. 19. † de Civitate Dei, ponit tria vitæ genera, scilicet *otiosum*, quod pertinet ad contemplationem; *actuosum*, quod pertinet ad vitam activam. Et addit tertium ex utroque compositum: Ergo videtur quòd insufficienter dividatur vita per *activam & contemplativam*.

¶ 3. Præterea, Vita hominis diversificatur secundum quod homines diversis actionibus student, sed plura quàm duo sunt humanarum actionum studia: Ergo videtur quod vita debeat in plura membra dividi quàm in *activum & contemplativum*.

SED CONTRA est, quod istæ duæ vitæ significantur per duas uxores Iacob: *Activa* quidem per Liam: *Contemplativa* verò per Rachelem. Et per duas mulieres quæ Dominum hospitio receperunt: *Contemplativa* quidem per Mariam: *Activa* verò per Martham; ut Greg. * dicit in 6. Moral. [cap. 27. vel 28.] Non autem esset hæc congrua significatio, si essent plures quàm duæ vitæ: Ergo sufficienter dividitur vita per *activam & contemplativam*.

* Lib. 6. c. 28. à med. & Hom. 14. in Ez. à med.

CONCLUSIO.

*Vita humana quæ in opere intellectus consummatur, in activam tantum & contemplativam dividitur.*

* 9. præc. ad 1.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est [art. 1. ad 1.] divisio ista datur de vita humana; quæ quidem attenditur secundum intellectum: Intellectus autem dividitur per *activum & contemplativum*, quia finis intellectivæ cognitionis, vel est ipsa cognitio veritatis (quod pertinet ad intellectum contemplativum) vel est aliqua exterior actio; quod pertinet ad intellectum practicum sive activum. Et ideo vita etiam sufficienter dividitur per *activam & contemplativam*.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis est nobis & brutis: Vnde sicut Philosoph. * ibidem dicit, est vita bestialis: Propter quod non comprehenditur sub præsenti divisione, prout vita humana dividitur in *activam & contemplativam*.

* l.1.c. 5. circa m.

AD SECUNDUM dicendum, quòd media conficiuntur ex extremis & ideo virtute continentur in eis; sicut tepidum in calido & frigido; & pallidum in albo & nigro. Et similiter sub activo & contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum: Et tamen sicut in quolibet mixto prædominatur aliquod simplex, ita etiam in medio genere vitæ superabundat quandoque quidem *contemplativum*, quandoque vero *activum*.

AD TERTIUM dicendum, quòd omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem præsentis vitæ, secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis. Si autem deserviant concupiscentiæ cujuscunque, pertinent ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vita activa. Humana verò studia quæ ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

## QUÆSTIO CLXXX.

*De vita contemplativa, in octo articulos divisa.*

DEinde considerandum est de vita contemplativa.

¶ Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu.

¶ Secundò, utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales.

¶ Tertiò, utrum vita contemplativa consistat solum in uno actu, aut in pluribus.

¶ Quartò, utrum ad vitam contemplativam pertineat consideratio cujuscunque veritatis.

¶ Quintò, utrum vita contemplativa hominis in hoc statu possit elevari usque ad Dei visionem.

¶ Sextò, de motibus contemplationis, quos Dionysius assignat quarto capite, de divinis nominibus.

¶ Septimò, de delectatione contemplationis.

¶ Octavò, de duratione contemplationis.

## QUÆSTIONIS CLXXX,

De vita contemplativa,

In octo Quæstiunculas partitæ,

AXIOMA.

*Vita contemplativa quantum ad suam essentiam pro-*
3 *priamque actionem, 3 unicam existentem ( Dei 4 ipsius*
4 *videlicet, divinorumque effectorum considerationem non*
1 *in affectu; sed in 1 intellectu posita est: quæ tametsi non*
*omnino perfectè, aliquo modo tamen, sopitis sensibus &*
5 *imaginatione cessante, ad divinæ 5 essentiæ visionem,*
*etiam anima adhuc in mortali corpore detenta, pertin-*
2 *gere potest. Ex quibus perspicuum evadit, 2 virtutes*
*morales quæ in voluntate suam sedem habent (licet ipsæ*
*ad contemplandum sint utilissimæ, quippe quæ contem-*
*plationis impedimenta removent) ad vitæ contemplativæ*
*essentiam non pertinere. Ex iisdem planum quoque est,*
7 *vitam contemplativam multis de causis 7 & jucundissi-*
8 *mam & maximè 8 diuturnam, etiam in præsenti sæcu-*
*lo esse. Quantum autem ad propria operationis istius vitæ,*
*( quæ est contemplatio ) divisionem attinet, nobis pro-*
6 *batur 6 illa divisio, quæ contemplatio à B. Dionysio in*
*circularem, rectam, & obliquam distribuitur.*

## ARTICULUS I.

*Vtrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu: Dicit enim † Philosophus in 2. Metaph. [text. 3.] quod *finis contemplationis est veritas*: Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter: Ergo videtur quod vita contemplativa totaliter in intellectu consistat.

¶ 2. Præterea, Greg. dicit * in 6. Moral. [ut sup.] quod Rachel, quæ interpretatur *visum principium*, vitam contemplativam significat. Sed visio principij pertinet propriè ad intellectum: Ergo vita contemplativa propriè ad intellectum pertinet.

¶ 3. Præterea, Greg. dicit super Ezech. [homil. 14.] † quòd *ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere*: Sed vis affectiva sive appetitiva inclinat ad exteriores actiones: Ergo videtur quòd vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

SED CONTRA est, quòd Greg. * ibidem dicit, quòd *contemplativa vita est charitatem Dei & proximi tota mente retinere, & soli desiderio conditoris inhærere*: Sed desiderium & amor ad vim affectivam sive appetitivam pertinent, ut suprà † habitum est [1.2.qu.25. art. 2.] Ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in vi affectiva sive appetitiva.

Inf. a. 1. ad 1. & 4. 2. ad 2. Et 3. & 45. q. 1. a. 1. Et ver. q. 11. a. 1. ad 11. † l. 2. tex. 3. * lib 6 c. 28. circa med. & Hom. 14. in Ezec. à med. † Ho. 14. circ. med. * Ho. 14. in Ez. & 6. Moral c. 28. † 1. 2. q. 25. ar. 2.

CONCLUSIO.

*Quanquam essentialiter vita contemplativa in opere intellectus consistat, quia tamen unusquisque delectatur quum est adeptus id quod amat, hinc est quod vita contemplativa ad delectationem quæ ad effectum pertinet, terminetur.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut dictum * est [qu. 179. art. 1.] vita contemplativa illorum esse dicitur, qui principaliter intendunt contemplationi veritatis: Intentio autem est actus voluntatis, ut suprà habitum * est [1.2.qu.12.art.1.] quia intentio est de fine, qui est voluntatis objectum. Et ideo vita contemplativa quantum ad ipsam essentiam actionis, pertinet ad intellectum: Quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem quæ movet omnes alias potentias, & etiam intellectum ad suum actum, ut suprà dictum † est [1.a.q.9.a.1.] Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspiciendum vel sensibiliter, vel intelligibiliter. Quandoque quidem propter amorem rei visæ, quia ut dicitur Matth. 6. *Vbi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum*: Quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis, quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius [ut sup.] † constituit vitam contemplativam in charitate Dei, inquantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cùm adeptus fuerit id quod amat; ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem quæ est in affectu; ex quo etiam amor intenditur.

* 9. præc. * 1.2.q. 12.a.1. † 1.2.q. 9.a.1. † Ho. 14. in Ezec. * Ho. 14. circ. med. † In cor. art.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ex hoc ipso quod veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis & amabilis & delectantis: Et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ad ipsam visionem primi principij, scilicet Dei, incitat amor ipsius. Unde Greg. dicit * super Ezech. quòd *vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui creatoris inardescit*.

AD TERTIUM dicendum, quòd vis appetitiva movet non solum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendam operationem contemplationis ut dictum † est.

## ARTICULUS II.

*Vtrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.*

Infr. qu. 181. a. 1. ad 3. & a. 2. co. & a. 4. ad 1. & q. 182. a. 2. cor. Et opusc. 17. c. 7. ad 7. Et 3. contra c. 37. fin. Et Phy. 7 lc. 6. co. 5. * H. 14. in Ezec.

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam. Dicit enim * Greg. super

super Ezech. [homil. 14. ut jam sup. ] quòd *contemplativa vita est charitatem Dei, & proximi tota mente retinere* : Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur præcepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei, & proximi ; quia *plenitudo legis dilectio est*, ut dicitur ad Rom. 13. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

† Ad 14. in Ezech. cir. med.

¶ 2. Præterea, Vita contemplativa præcipuè ordinatur ad Dei contemplationem. Dicit enim † Gregor. super Ezec. [ ut jam sup. ] quod *calcatis curis omnibus ad videndam faciem sui creatoris inardescit*. Sed ad hoc nullus potest pervenire nisi per munditiam quam causat virtus moralis. Dicitur enim Matth. 5. *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt*. Et ad Hebr 12. *Pacem sequimini, cum omnibus, & sanctimoniam sine qua nemo videbit Deum* : Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

* Hom 14 à med.

† lib. 1. c. 34. 8. t.

¶ 3. Præterea, Gregor. dicit * super Ezech: [ut jam sup.] quod *contemplativa vita speciosa est in animo*, unde significatur per Rachelem, de qua dicitur Genes. 29. quod *erat pulchra facie* : Sed pulchritudo animi attenditur secundùm virtutes morales, & præcipuè secundum temperantiam, ut Ambrosius dicit in 1. † de Officiis. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

* lib. 6. c. 28. circ med.

Sed contra est, quod virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius * dicit in 6. Moral. [cap. 28. vel 18. ut jam sup. ] quod ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere. Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

Conclusio.

*Non nisi dispositivè morales virtutes ad vitam contemplativam spectant.*

* l. 2. c. 2. in pr. & l. 10. c. ult.

† l. 10. c. 7 & 8. tom. 5.

Respondeo dicendum, quòd ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter. Uno modo essentialiter. Alio modo, dispositivè. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam ; quia finis contemplativæ vitæ est consideratio veritatis : Ad virtutes autem morales, *scire quidem* quod pertinet ad considerationem veritatis *parvam potestatem habet*, ut Philosoph. dicit * in 2. † Ethicorum [cap. 2.] Unde & ipse in 10. Ethic. [cap. 12. vel 18. ] virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam. Dispositivè autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis [ in quo essentialiter consistit vita contemplativa ] & per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, & per tumultus exteriores : Virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, & sedant exteriorum occupationum tumultus : Et ideo virtutes morales dispositivè ad vitam contemplativam pertinent.

† Art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum † est [ art. 1. ] vita contemplativa habet motivum ex parte affectus : Et secundum hoc dilectio Dei & proximi requiritur ad vitam contemplativam. Causæ autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt & perficiunt rem. Unde non sequitur quòd virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

Ad secundum dicendum, quòd sanctimonia, id est, munditia, causatur ex virtutibus quæ sunt circa passiones impedientes puritatem rationis. Pax autem causatur ex justitia, quæ circa operationes, secundum illud Isaiæ 32. *Opus justitiæ pax*, inquantum scilicet ille, qui ab injuriis aliorum abstinet, subtrahit litigiorum & tumultuum occasiones : Et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, inquantum causant pacem & munditiam.

* q. 145. art. 2.

Ad tertium dicendum, quòd pulchritudo, sicut suprà dictum * est [ qu. 141. art. 2. ] consistit in quadam claritate & debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur ; ad quam pertinet & lumen manifestans, & proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quæ consistit in actu rationis, per se & essentialiter invenitur pulchritudo : Unde Sap. 8. de contemplatione sapientiæ dicitur : *Amator factus sum formæ illius*. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participativè ; inquantum scilicet participant ordinem rationis ; & præcipuè in temperantia, quæ reprimit concupiscentias maximè lumen rationis obscurantes. Et inde est quod virtus castitatis maximè reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes venereæ maximè deprimunt mentem ad sensibilia ; ut Aug. dicit * in lib. Soliloquiorum.

* l. 1. c. 10. ante med. t. 1.

Articulus III.

*Utrum ad vitam contemplativam pertineant diversi actus.*

3. d. 35. q. 1. a. 2. Et 4. d. 5. q. 4. a. 2. q. 1. ad 1.

† In l. de contemplatione c. 3.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Richardus enim † de sancto Victore [ lib. 1. de contemplat. cap. 3. ] distinguit inter *contemplationem, meditationem, & cogitationem* : Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere : Ergo videtur quod vitæ contemplativæ sint diversi actus.

¶ 2. Præterea, Apostolus 2. ad Cor. 3. dicit : *Nos revelata facie gloriam Domini speculantes, transformamur in eandem claritatem* : Sed hoc pertinet ad vitam contemplativam : Ergo præter tria prædicta etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

* l. 5. de consider. in fine illius.

¶ 3. Præterea, Bernardus dicit in lib. de consideratione [ circa finem ] * quod *prima, & maxima contemplatio est admiratio majestatis* : Sed admiratio secundum Damascenum [ lib. 2. cap. 15. ] † ponitur species timoris : Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

† lib. 2. c. 15.

¶ 4. Præterea, Ad vitam contemplativam pertinere dicuntur *oratio, lectio, & meditatio*, pertinet etiam ad vitam contemplativam, *auditus*. Nam de Maria, per quam vita contemplativa significatur, dicitur Luc. 10. quòd *sedens secus pedes Domini, audiebat verbum illius*. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

Sed contra est, quòd vita hic dicitur operatio, cui homo principaliter intendit. Si ergo plures sunt operationes vitæ contemplativæ, non erit una vita contemplativa, sed plures.

Conclusio.

*Quamvis unico contemplationis actu vita contemplativa perficiatur, variis tamen animi operibus, ad eam homines ascendunt, ut auditione, lectione, oratione, meditatione, consideratione, cogitatione, &c.*

* c. 7. inter pr. & med.

Respondeo dicendum, quòd de vita contemplativa nunc loquimur secundum quod ad hominem pertinet. Hæc autem differentia est inter hominem & Angelum, ut patet per Dionys. 7. cap. de Divi. nom. * quod Angelus simplici apprehensione veritatem intuetur : Homo autem quodam processu, ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplationem veritatis ; à quo habet unitatem. Habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem ; quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis. Alij autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem ejus cujus cognitio inquiritur. Ultimus autem contemplativus actus est ipsa contemplatio veritatis.

† lib. 1. de contemp. c. 4. circa princ.

Ad primum ergo dicendum, quòd cogitatio secundum Richardum de sancto Victore, † videtur pertinere ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cogitatione comprehendi possunt & perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, & imaginationes, discursus rationis circa diversa signa, vel quæcunque perducentia in cognitionem veritatis intentæ. Quamvis secundum Augustinum 14. de Trinit. [ cap. 7. ] † *cognitio* dici possit omnis actualis operatio intellectus. *Meditatio* verò pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicujus contemplationem. Et ad idem pertinet *consideratio* secundum Bernardum. † Quamvis secundum Philosophum in 3. de Anima [ text. 5. ] omnis *operatio* intellectus, consideratio dicatur : Sed *contemplatio* pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis : Undem idem Richard. dicit [ ubi sup. cap. 4. ] * quod *contemplatio est perspicax & liber contuitus animi in res perspiciendas. Meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus. Cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus.*

† lib. 14. c. 7 à med. t. 1.

† Loc. cit. in arg. 3.

* Loc. cit. in arg. 1.

Ad secundum dicendum, quòd *speculatio*, ut Glossa Augustin. † dicit ibidem, dicitur à *speculo*, non à *specula*. Videre autem aliquid *per speculum*, est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet ; unde *speculatio* ad meditationem reduci videtur.

† Est Augustin. in l. 15. de Trin. c. 8. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quòd admiratio est species timoris consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem. Unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis. Dictum est enim † quod contemplatio in affectum terminatur.

† Art. 2. hujus q.

Ad quartum dicendum, quòd homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter : Uno modo, per ea quæ homo ab alio accipit : Et sic quidem quantum ad ea quæ à Deo accipit necessaria est oratio secundum illud Sap. 7. *Invocavi, & venit in me spiritus sapientiæ.* Quantum verò ad ea quæ accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis ; & lectio, secundum quod accipit ex eo quod per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quod adhibeat proprium studium ; & sic requiritur meditatio.

Articulus IV.

*Utrum vita contemplativa solum consistat in contemplatione Dei, an etiam in consideratione cujuscunque veritatis.*

Inf. art. 7. cor. & q. 181 a. 4. ad 2. & q. 182 a. 2. cor Et 3. d. 35. q. 1. art. 2. q. 8.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd vita contemplativa non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cujuscunque veritatis. Dicitur enim in Psalm. 138. *Mirabilia opera tua, & anima mea cognoscet nimis* : Sed cognitio divinorum operum fit per aliquam contemplationem veritatis : Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat non solum divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

* In l. 5. de consid. in fine illius.

¶ 2. Præterea, Bernardus in lib. de Considerat. * dicit quòd *prima contemplatio est admiratio majestatis : secunda est judiciorum Dei : tertia est beneficiorum ipsius : quarta est promissorum.* Sed inter hæc quatuor solum primum pertinet ad divinam veritatem, alia vero tria pertinent ad effectus ipsius : Ergo vita contemplativa non solum consistit in consideratione divinæ veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

* l. 1. de contemp. cap. 6.

¶ 3. Præterea, Richard. de sancto Victore [ lib. de contempl. c. 6. ] * distinguit sex species contemplationum. Quarum prima est *secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales*. Secunda autem est *in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilium*

*sensibilium ordinem & dispositionem consideramus.* Tertia est *in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur.* Quarta autem est *in ratione secundum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus quæ imaginatio non novit.* Quinta autem est *suprà rationem* ( non tamen præter rationem ) *quando ex divina revelatione cognoscimus ea quæ humana ratione comprehendi non possunt.* Sexta autem est *suprà rationem, & præter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quæ humanæ rationi repugnare videntur; sicut ea quæ dicuntur de mysterio Trinitatis.* Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere: Ergo contemplatio veritatis non solum respicit divinam veritatem, sed etiam eam quæ in creaturis consideratur.

¶ 4. Præterea, In vita contemplativa quæritur contemplatio veritatis, inquantum est perfectio hominis: Sed quælibet veritas est perfectio humani intellectus: Ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

[* lib. 6. c. 18. in med.] Sed contra est, quod Greg. dicit in 6. Moral. (ut sup.) * quod *in contemplatione, principium, quod Deus est, quæritur.*

Conclusio.

*Primò & principaliter divinæ veritatis contemplatio ad vitam spectat contemplativam, dispositivè verò & quasi secundario virtutes morales, & divinorum effectuum consideratio.*

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 2.) [† Art. 2. hujus q.] † ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter: Uno modo, principaliter: Alio modo, secundariò vel dispositivè. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis; quia hujusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ. Unde Augustin. dicit in 1. de Trinitate [* l. 1. de Trin. c. 8. circ. med. tom. 3.] (cap. 8.)* quod *contemplatio Dei promittitur nobis ut actionum omnium finis atque æterna perfectio gaudiorum.* Quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando *videbimus eum facie ad faciem*: Unde & perfectè beatos faciet: Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfectè, videlicet *per speculum & in ænigmate.* Unde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit ut in futuro continuetur. Unde & Philoso[* l. 10. c. 6. 7. & 8. tom. 5.]phus in 10. Ethic. ( cap. 6. 7. & 8. ) † in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis. Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur [secundum illud ad Rom. 1. *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* ] inde est quod etiam contemplatio divinorum effectuum secundario ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit in libro de vera relig. ( cap. 26. ) [* Cap. 29. parum à princ.] * quod *in creaturarum consideratione non vana & peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia & semper manentia faciendus.* Sic ergo ex præmissis patet, [† Ar. 1. 2 & 3.] † quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent. Primò quidem virtutes morales. Secundò autem, alii actus, præter contemplationem. Tertiò verò, contemplatio divinorum effectuum. Quartum verò completivum, est ipsa contemplatio divinæ veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd David cognitionem operum Dei quærebat, ut ex hoc manuduceretur in Deum. Unde alibi dicit Psalm. 142. *Meditatus sum in omnibus operibus tuis, & in factis manuum tuarum meditabar; expandi manus meas ad te.*

Ad secundum dicendum, quòd ex consideratione divinorum judiciorum manuducitur homo in contemplationem divinæ justitiæ. Ex consideratione autem divinorum beneficiorum & promissorum manuducitur homo in cognitionem divinæ misericordiæ seu bonitatis; quasi per effectus exhibitos, vel exhibendos.

Ad tertium dicendum, quòd per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium: In secundo verò gradu ponitur progressus à sensibilibus ad intelligibilia: In tertio verò gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundum intelligibilia: In quarto verò gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium in quæ per sensibilia pervenitur: In quinto verò gradu ponitur contemplatio intelligibilium quæ per sensibilia inveniri non possunt; sed per rationem capi possunt: In sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium, quæ ratio nec invenire, nec capere potest; quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

Ad quartum dicendum, quòd ultima perfectio humani intellectus est veritas divina. Aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.

[1. p. q. 12. a. 11. & 12. q. 93. a. 2. & 1. 2. q. 3. a. 2. & 4. q. 49. q. 2. a. 7. & 3. con. c. 47. Et ve. q. 10. a. 11. Et quodl. 1. art. 1. * l. 6. c. 27. circa fin.]

Articulus V.

*Utrum vita contemplativa secundum statum hujus vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd vita contemplativa secundum statum hujus vitæ possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ; quia ut habetur Genes. 32. Iacob dixit: *Vidi Deum facie ad faciem, & salva facta est anima mea*: Sed visio faciei Dei est visio divinæ essentiæ: Ergo videtur quod aliquis per contemplationem in præsenti vita possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

¶ 2. Præterea, Gregor. dicit in 6. Moral. ( cap. 27. vel 17. ) * quòd *viri contemplativi ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quod spiritualia rimantur, & nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas, manu discretionis abigunt. Sed incircumscriptum lumen videre cupientes, cunctas circumscriptionis suæ imagines deprimunt; & in eo quod super se contingere appetunt, vincunt quod sunt.* Sed homo non impeditur à visione divinæ essentiæ, quæ est lumen incircumscriptum, nisi per hoc, quod necesse habet intendere corporalibus phantasmatibus: Ergo videtur quod contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndum incircumscriptum lumen per essentiam.

¶ 3. Præterea, Greg. in 2. Dialog. dicit ( cap. 35. )* *Animæ videnti creatorem angusta est omnis creatura: Vir ergo Dei,* ( scilicet Beatus Benedictus ) *qui in turri globum igneum, angelos quoque ad cælum redeuntes videbat, hæc procul dubio cernere non nisi in Dei lumine poterat.* Sed Beatus Benedictus adhuc in præsenti vita vivebat. Ergo contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndam Dei essentiam. [* l. 2. c. 35. à med.]

Sed contra est, quòd Greg. dicit super Ezech. ( hom. 14. ut jam sup. ) * *Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso incircumscripti luminis radio, mentis oculos infigat.* [* Ho. 14. inter med. & fin.]

Conclusio.

*Impossibile est aliquem per contemplationem, in statu præsentis vitæ sensuum usu permanente, ad divinam videndam essentiam pertingere, quanquam per raptum qualis Paulo accidit, id fieri posse.*

Respondeo dicendum, quòd sicut August. dicit 12. super Genes. ad literam ( cap. 27. ) * *Nemo videns Deum vivit ista vita, quâ mortaliter vivitur in istis sensibus corporis: Sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive alienatus à carnalibus sensibus; in illam non subvehitur visionem* [* l. 12. c. 27. circa fin. t. 3.] quæ suprà diligentius pertractata sunt ( qu. 175. ) * ubi dictum est de raptu; & in primo ( seu 1. per qu. 12. ) ubi actum est de Dei visione. † Sic ergo dicendum est, quod in hac vita potest esse aliquis dupliciter: Uno modo secundum actum; inquantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis: Et sic nullo modo contemplatio præsentis vitæ potest pertingere ad videndum Dei essentiam. Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter; & non secundum actum; inquantum scilicet anima ejus est corpori mortali conjuncta, ut forma; ita tamen ut non utatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione; sicut accidit in raptu: & sic potest contemplatio hujus vitæ pertingere ad visionem divinæ essentiæ. Unde supremus gradus contemplationis præsentis vitæ est, qualem habuit Paulus in raptu; secundum quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ & futuræ. [* q. 175. a. 4. & 5. † 1 p. q. 12 a. 11.]

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Dionys. * in epistola ad Caium monachum dicit: *Si aliquis videns Deum intellexit quod vidit; non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus.* Et Gregor. dicit super Ezech. † (ut sup.) quod *nequaquam Omnipotens Deus jam in sua claritate conspicitur, sed quiddam sub illa speculatur anima, unde refecta proficiat, & post ad visionis ejus gloriam pertingat.* Per hoc ergo quod Iacob dixit: *Vidi Dominum facie ad faciem*, non est intelligendum quod Dei essentiam viderit, sed quod formam scilicet imaginariam vidit in qua Deus locutus est ei: vel *quia per faciem quemlibet agnoscimus, cognitionem Dei faciem ejus vocavit*; sicut Gloss. Greg. ibidem dicit (ex 24. Moral. cap. 5. vel 7. ) [* In ep. 1. quæ incipit, Tenebræ. in me. illius. † Ho. 14. inter me. & fin. & l. 18. mor. c. 37. gl. ord. super hunc locum ex Greg.]

Ad secundum dicendum, quòd contemplatio humana, secundum statum præsentis vitæ, non potest esse absque phantasmatibus; quia connaturale est homini, ut species intelligibiles in phantasmatibus videat, sicut Philosoph. dicit in 3. de Anima (text. 30.) Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus: Sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis. Et hoc non solum in cognitione naturali; sed etiam in eis quæ per revelationem cognoscimus: Dicit enim Dionys. 2. cap. † Cœlest. Hierach. quod *Angelorum Hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis; ex cujus virtute restituimur in simplum radium*, idest, in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregor. * dicit, quod *contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt*; quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potius in consideratione intelligibilis veritatis. [† Ex c. 1. cœl. hier. à me colligitur. * Loco cit. in arg.]

Ad tertium dicendum, quòd ex verbis illis Gregor. non datur intelligi quod Beatus Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit; sed vult ostendere, quod quia *videnti Creatorem angusta est omnis creatura*; consequens est quod per illustrationem divini luminis, de facili possint quæcunque videri. Unde subdit; *Quamlibet etenim parum de luce creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est.*

[Sup. q. 179 a. 1. ad 1. & ver. q. 8. ar. 15. ad 3. & q. 10. art. 8. ad 10. & Dio. 4 l. 7. cor. 23. Et opusc. 20 l. 3. c. 3 & 5. * c. 4 p. 3 à med.]

Articulus VI.

*Utrum operatio contemplationis convenienter distinguatur per tres motus, circularem, rectum, & obliquum.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus circularem, rectum, & obliquum, 4. cap. de Divin. nom. * Contemplatio enim tantum ad quietem pertinet; secundum illud Sap. 8. *Intrans in domum meam, conquiescam cum illa.* Sed motus quieti opponitur. Non ergo operationes contemplativæ vitæ per motus designari debent.

¶ 2. Præterea, Actio contemplativæ vitæ ad intellectum pertinet;

net; secundum quem homo cum Angelis convenit: Sed in Angelis aliter assignat Dionys. † hos motus quam in anima. Dicit enim *motum circularem Angeli esse secundum illuminationes pulchri & boni*: Motum autem circularem animæ secundum plura determinat. Quorum primum est, *introitus animæ ab exterioribus ad seipsam*: Secundum est, *quædam convolutio virtutum ipsius per quam anima liberatur ab errore & ab exteriori occupatione*: Tertium autem est, *unio ad ea quæ supra se sunt*. Similiter etiam differenter describit motum rectum utriusque. Nam *rectum motum Angeli dicit esse secundum quod procedit ad subjectorum providentiam*. Motum autem rectum animæ ponit in duobus: Primò quidem in hoc, quod *progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam*: Secundò autem in hoc, quod *ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur*. Sed & motum obliquum diversimodè in utrisque determinat. Nam *obliquum motum in Angelis* assignat ex hoc quod *providendo minus habentibus, manent in identitate circa Deum*: Obliquum autem motum animæ assignat ex eo, quod anima *illuminatur divinis cognitionibus rationaliter & diffusè*. Non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos prædictos.

† cap. 4. divin. nom. p. 1. parùm à med.

§ 3. Præterea, Richardus de sancto Victore in lib. de Contemplat. [cap. 5.] * ponit multas alias differentias motuum ad similitudinem volatilium cœli; quorum quædam *nunc ad altiora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur, & hoc sæpius repetere videntur*. Alia verò *dextrorsum*, *vel sinistrorsum divertunt multoties*: Quædam verò *moventur in anteriora, vel posteriora frequenter*. Alia verò *quasi in gyrum vertuntur, secundum latiores vel contractiores circuitus*. Quædam verò *quasi immobiliter suspensa, in unico loco manent*. Ergo videtur quod non sint solum tres motus contemplationis.

* lib. 1. c. 6.

In contrarium est auctoritas Dionys. [ubi sup.] *

* Loc. citato in art. 1.

CONCLUSIO.

*Omnis perfectæ contemplationis ratio, tribus animæ motibus perficitur*: Circulari, *quo omnes animæ operationes ad simplicem divinæ veritatis contemplationem reducuntur*: Recto, *quo ab exterioribus sensibilibus in intelligibilia elevatur*: Obliquo, *quo illuminationibus divinis ratiocinando utitur*.

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est suprà (qu. 179. cap. 1. art. 3.) * operatio intellectus in qua contemplatio essentialiter consistit, *motus* dicitur, secundum quod motus est *actus perfecti*; ut Philosoph. dicit in tertio de anima. † (text. 28.) Quia verò per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus; operationes autem sensibiles sine motu non fiunt: inde est; quod etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur; & secundum similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores & primi, sunt locales, ut probatur in 8. Phisic. (text. 55.) † Et ideo sub eorum similitudine potissimè operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiæ: Nam quidam est *circularis*, secundum quem aliquid movetur uniformiter, circa idem centrum. Alius autem est *rectus*, secundum quem aliquid procedit ab uno in aliud: Tertius autem est *obliquus*, quia compositus ex utroque: Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod simpliciter habet uniformitatem, attribuitur motui circulari: Operatio autem intelligibilis, secundum quam proceditur de uno in aliud attribuitur motui recto: Operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa, attribuitur motui obliquo.

* q. 179. a. 1. ad 3.
† lib. 3. tex. 28. tom. 2.
† lib. 8. tex. 55. & 5.. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis; quæ intelligitur esse ab exterioribus occupationibus. Sed motus intelligibilium operationum, ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

Ad secundum dicendum, quòd homo convenit in intellectu cum Angelis, in genere: Sed vis intellectiva est multo altior in Angelo, quàm in homine; & ideo alio modo oportet hos motus in hominibus & in Angelis assignare, secundum quòd diversimodè se habent ad uniformitatem. Intellectus enim Angeli habet cognitionem uniformem secundum duo: Primò quidem, quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum: Secundò, quia non intelligit veritatem intelligibilem discursivè, sed simplici intuitu. Intellectus verò animæ à sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, & cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit: Et ideo Dionys. † motum circularem in Angelis assignat, inquantum uniformiter & indesinenter absque principio & fine intuentur Deum, sicut motus circularis carens principio & fine, uniformiter est circa idem centrum. In anima verò antequam ad illam uniformitatem perveniat, exigitur quod duplex ejus difformitas amoveatur. Primò quidem, illa quæ est ex diversitate exteriorum rerum; prout scilicet relinquit exteriora. Et hoc est, quod primò ponit in motu circulari animæ, *introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam*. Secundò autem oportet quod removeatur secunda difformitas, quæ est per discursum rationis. Et hoc idem contingit secundum quod omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis. Et hoc est quod secundò dicit † quod *necessaria est uniformis convolutio intellectualium virtutum ipsius*; ut scilicet cessante discursu, figatur ejus intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis. Et in hac operatione animæ non est error; sicut patet quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quæ simplici intuitu cognoscimus. Et tunc istis duobus præmissis, tertiò ponitur uniformitas conformis Angelis, secundum quod prætermissis omnibus in sola Dei contemplatione persistit. Et hoc est quod dicit: † *Deinde sic uniformis facta unitè, id est, conformiter unitis virtutibus, ad pulchrum & bonum manuducitur*: Motus autem rectus in Angelis accipi non potest secundum id quod in considerando procedat ab uno in aliud; sed solum secundum ordinem suæ providentiæ; secundum scilicet quod Angelus superior inferiores illuminat per medios. Et hoc est quod dicit, quod *in directum moventur Angeli, quando procedunt ad subjectorum providentiam, recta omnia transeuntes*; id est, secundum ea quæ secundum rectum ordinem disponuntur. Sed *rectum motum* ponit in anima secundum hoc quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem. *Obliquum* autem *motum* ponit in Angelo compositum ex recto & circulari; inquantum secundum contemplationem Dei inferioribus providet. In anima autem ponit *motum obliquum*, similiter ex recto, & circulari compositum, prout scilicet illuminationibus divinis ratiocinando, utitur.

† Loc. cit. in arg.
† Dion. c. 4. de di. nom.
† Idem eodem loco.

Ad tertium dicendum, quòd illæ diversitates motuum quæ accipiuntur secundum differentiam ejus quod est *sursum* & *deorsum*, *dextrorsum* & *sinistrorsum*, *ante* & *retro*, secundum diversos circuitus; omnes continentur sub motu recto vel obliquo. Nam per omnes, designatur discursus rationis. Quod quidem si fit à genere ad speciem, vel à toto ad partem, erit (ut ipse exponit *) secundum *sursum* & *deorsum*. Si verò fit ab uno oppositorum in aliud; erit secundum *dextrorsum* & *sinistrorsum*. Si verò fit à causis in effectus, erit *ante* & *retro*. Si verò fit secundum accidentia quæ circunstant rem propinquam vel remotam, erit *circuitus*. Discursus autem rationis quando est à sensibilibus ad intelligibilia secundum ordinem naturalis rationis; pertinet ad motum rectum. Quando autem est secundum illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum; ut ex dictis patet. * Sola autem immobilitas quam ponit, pertinet ad motum circularem: Unde patet quod Dionys. † multo sufficentius & subtilius, motum contemplationis describit.

* Loco cit. in arg.
* In sol. ad 2.
† Locis in a. 1. & 2. cit.

## ARTICULUS VII.

*Utrum contemplatio delectationem habeat.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet: Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu: Ergo videtur quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

1. 2. q. 3. art. 5. & Et 4. & 15 q. 4. a. 2 q 1. ad 1. & Boë. in de hebd. princ.

§ 2. Præterea, Omnis contentio & omne certamen impedit delectationem: Sed in contemplatione est contentio & certamen: Dicit enim Greg. super Ezech. [hom. 14.] * quod *anima cùm contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modo quasi exuperat, quia intelligendo & sentiendo de incircumscripto lumine aliquid degustat; modo succumbit, quia & degustando iterum deficit*: Ergo vita contemplativa non habet delectationem.

* Ho. 14. inter med. & fin.

§ 3. Præterea, Delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur in 10. Ethic. (cap. vel 6.) † Sed contemplatio viæ est imperfecta, secundùm illud 1. ad Cor. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Unde & de Iacobo legitur Gen. 32. quod postquam dixit: *Vidi Dominum facie ad faciem*: claudicabat pede. Ergo videtur quod vita contemplativa delectationem non habeat.

† lib. 10. cap. 4. tom. 4.

§ 4. Præterea, Læsio corporalis delectationem impedit: Sed contemplatio inducit læsionem corporalem: Unde Genes. 32. dicitur; quod Iacob postquam dixerat: *Vidi Dominum facie ad faciem*, claudicabat pede; eò quòd tetigerit nervum femoris ejus, & obstupuerit: Ergo videtur quod in vita contemplativa non sit delectatio.

Sed contra est, quòd de contemplatione sapientiæ dicitur Sapient. 8. *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus eius; sed lætitiam & gaudium*. Et Gregorius dicit super Ezech. (hom. 12.) * quod *contemplativa vita amabilis valde dulcedo est*.

* Ho. 14. à med.

CONCLUSIO.

*Non modo ex ratione contemplationis vita contemplativa est hominibus delectabilis, sed ex divini amoris radice est omnibus aliis delectabilibus longè jucundior.*

Respondeo dicendum, quòd aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter. Uno modo ratione ipsius operationis: quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundum propriam naturam vel habitum: Contemplatio autem veritatis competit homini secundum suam naturam; prout est animal rationale; ex quo contingit, quod *omnes homines, natura scire desiderant*. & per consequens in cognitione veritatis delectantur. Et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ, & scientiæ: Ex quo accidit, quod sine difficultate aliquis cõtemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, inquantũ scilicet aliquis rẽ amatã contemplatur. Sicut etiam accidit in visione corporali; quæ delectabilis redditur non solũ ex eo quod ipsum *videre* est delectabile, sed etiã ex eo quod videt quis personã amatam. Quia ergo vita contemplativa præcipuè consistit in contemplatione Dei, ad quã movet charitas, ut dictũ est [art. 1. & 4.] * inde est quod in vita contemplativa non solum est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque, ejus delectatio omnem

omnem delectationem humanam excedit. Nam & delectatio spiritualis potior est quam carnalis, ut suprà habitum est (1.2. qu. 31. art. 5.) * cum de passionibus ageretur; & ipse amor quo ex charitate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde & in Psalm. 33. dicitur: *Gustate & videte, quoniam suavis est Dominus.*

*1.2. q. 31. a. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd vita contemplativa, licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu; inquantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quod etiam terminus & finis vitæ contemplativæ habet esse in affectu; dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur, & ipsa delectatio rei visæ amplius excitat amorem: Unde Greg. dicit super Ezechielem (qu. 14.) * Quod cum quis ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit: Et hæc est ultima perfectio contemplativæ vitæ; ut scilicet non solum divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.

** Ho. 14. à medio.*

Ad secundum dicendum, quod contentio vel certamen quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem. Non enim aliquis delectatur in re contra quam pugnat; sed in re pro qua aliquis pugnat, cum eam homo adeptus fuerit, cæteris paribus magis in ea delectatur. Sicut Aug. dicit in 8. Confessionum (cap. 3.) * quod *quanto fuit majus periculum in prælio, tanto majus est gaudium in triumpho*: Non est autem in contemplatione contentio & certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur: sed ex defectu nostri intellectus, & ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit; secundum illud Sap. 9. *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam; & deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem.* Et inde est quod quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat: sed magis odit proprium defectum & gravitatem corruptibilis corporis, ut dicat cum Apostolo (ad Rom. 7.) *Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus?* Unde Greg. dicit super Ezech. (ubi sup.) * *Cùm Deus jam per desiderium & intellectum cognoscitur, omnem in nobis voluptatem carnis arefacit.*

** lib. 8. c. 3 ante medium tom. 1.*

** Ho. 14. aliquantulum à med.*

Ad tertium dicendum, quòd contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriæ, & similiter delectatio contemplationis viæ est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriæ; de qua dicitur in Psalm. 35. *Torrente voluptatis tuæ potabis eos.* Sed contemplatio divinorum quæ habetur in via, etsi imperfecta, tamen est delectabilior omni alia contemplatione quantumcunque perfecta, propter excellentiam rei contemplatæ: Unde Philosoph. dicit in 1. de Partibus animalium (cap. 5.) * *Accidit circa illas honorabiles existentes & divinas substantias, minores nobis existere theorias: Sed etsi secundum modicum attingamus eas; tamen propter honorabilitatem cognoscendi, delectabilius aliquid habent quam quæ apud nos omnia.* Et hoc est etiam quod Gregor. dicit super Ezech. [ubi sup.] * *contemplativa vita amabilis valde dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cœlestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit.*

** lib. 1. c. 5. circa princip. tom. 4.*

** Ho. 14. à med.*

Ad quartum dicendum, quòd Iacob post contemplationem uno pede claudicabat; quia *necesse est ut debilitato amore sæculi convalescat aliquis ad amorem Dei*; ut Greg. dicit super Ezech. [ubi sup.] * Et ideo *post agnitionem suavitatis Dei, unus in nobis pes sanus remanet, atque alius claudicat: Omnis enim qui uno pede claudicat, solum illi pedi innititur quem sanum habet*: [ut subjungit.]

** Ho. 14. in Ezech. inter me. & fin.*

## Articulus VIII.

*Utrum vita contemplativa sit diuturna.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd vita contemplativa non sit diuturna. Vita enim contemplativa essentialiter consistit in his quæ ad intellectum pertinent: Sed omnes intellectivæ perfectiones hujus vitæ evacuabuntur, secundum illud 1. ad Cor. 13. *Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur*: Ergo vita contemplativa evacuatur.

*1. qu. 20. art 4. ad 1. & 3. dist. 35. q. 1. art. 4. qu. 3.*

¶ 2. Præterea, Dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim & pertransuendo degustat. Unde Aug. dicit in 10. * Conf. [cap. 40.] *Intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus, ad nescio quam dulcedinem: sed recido in hæc, ærumnosis ponderibus*: Gregor. etiam in 5. Moral. [cap. 23.] * exponens illud Iob. 4. *Cùm spiritus me præsente transiret*, dicit: *in suavitate contemplationis intima non diu mens figitur; quia ad semetipsam, ipsa immensitate luminis reverberata, revocatur*: Ergo vita contemplativa non est diuturna.

** lib. 10. c. 40. parum ante fin. to. 2.*

** lib. 5. c. 23. circa med.*

¶ 3. Præterea, Illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum: Vita autem contemplativa est *melior secundum Deum, quam secundum hominem*, ut Philosoph. dicit in 10. Ethic. * Ergo videtur quod vita contemplativa non sit diuturna.

** lib. 10. Ethic. 7. ad fin. præcipuè tom. 6.*

Sed contra est, quòd Dominus dicit Luc. 10. *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea*; quia ut Greg. dicit super Ezechiel. [hom. 14. sicut suprà] † *contemplativa hic incipitur ut in cœlesti patria perficiatur.*

*† Ho. 14. à med.*

### Conclusio.

*Vita contemplativa non tantum secundum se, sed quantum ad nos diuturnitatem habere potest.*

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest dici diuturnum dupliciter. Uno modo secundum suam naturam: Alio modo, quo ad nos. Secundum se quidem manifestum est quod vita contemplativa diuturna est dupliciter. Uno modo, eo quod versatur circa incorruptibilia & immobilia. Alio modo, quia non habet contrarietatem: *Delectationi enim quæ est in considerando nihil est contrarium*; ut dicitur in 1. Topic. * Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est; tum quia competit nobis secundum actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundum intellectum; unde potest post hanc vitam durare: Tum etiam, quia in operibus contemplativæ corporaliter non laboramus: Unde magis in hujusmodi operibus continuè persistere possumus; sicut Philosop. dicit in 10. Ethic. *

** lib. 1. c. 13. inter princip. & med.*

** lib. 10. cap. 7. parum à princ. tom. 5.*

Ad primum ergo dicendum, quòd modus contemplandi non est idem hic & in patria: Sed vita contemplativa dicitur manere ratione charitatis in qua habet & principium & finem. Et hoc est quod Greg. dicit super Ezech. [ut sup.] † *Contemplativa hic incipitur ut in cœlesti patria perficiatur; quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescet.*

*† Ho. 14. post me.*

Ad secundum dicendum, quòd nulla actio potest diu durare in sui summo: Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis; ut dicit Dionys. * sicut supra positum est. † Unde etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit, tamen quantum ad alios contemplationis actus, potest diu durare.

** Exod. 3. cœl. Hierarc. post. haberi.*

*† Art. 6. hujus q. ad 2.*

Ad tertium dicendum, quòd Philosoph. dicit, * vitam contemplativam esse supra hominem quia competit nobis secundum hoc quod aliquid divinum est in nobis, scilicet intellectus, qui est incorruptibilis & impassibilis in se, & ideo actio ejus potest esse diuturnior.

** lib 10. Ethic. c. 7. tom 5.*

## Quæstio CLXXXI.

*De vita activa, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de vita activa.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam.

¶ Secundò, utrum prudentia pertineat ad vitam activam.

¶ Tertiò, utrum doctrina pertineat ad vitam activam.

¶ Quartò, de diuturnitate vitæ activæ.

## Quæstionis CLXXXI.

De vita activa,

Quadrifariam divisæ,

Axioma.

1 *Omnes omnium virtutum 1 moralium actus, pariter cum*
2 *2 prudentia, alioque 3 docendi munere, propriè atque*
3 *directè ad vitam activam pertinent: quæ tametsi à mul-*
*tis sanctis in præsenti sæculo laudabiliter, salutaritérque*
4 *excolatur, ei tamen in futuri sæculi 4 gloria nullus locus*
*est relictus.*

## Articulus Primus.

*Utrum omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quod non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Vita enim activa videtur consistere solum in his quæ sunt ad alterum: Dicit enim Greg. super Ezech. [hom. 14.] * quòd *activa vita est, panem esurienti tribuere.* Et in fine, multis enumeratis quæ ad alterum pertinent, subdit: *Et quæ singulis quibusque expediunt dispensare*: Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solùm secundum justitiam & partes ejus; ut ex suprà dictis patet [qu. 58. art. 2. ut & 1. 2. qu. 60. art. 2. & 3.] † Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

*Sup. q. 82 art. 1. cor. opusc. 19. c. 7. ad 7. a.*

** Ho. 14. in Ezech. parum ante med.*

*† q. 58. a. 2 & 1. 2. q. 60. art. 2 & 3.*

¶ 2. Præterea, Gregor. dicit super Ezech. [ubi sup.] * quòd *per Liam, quæ fuit lippa, sed fœcunda, significatur vita activa, quæ dum occupatur in opere, minus videt: Sed dum modo per verbum, modo per exemplum, ad imitationem suam proximos accendit; multos in bono opere filios generat.* Hoc autem magis videtur pertinere ad charitatem, per quam diligimus proximum, quam ad virtutes morales: Ergo videtur quod actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

** Ho. 14. a medio illius.*

¶ 3. Præterea, Sicut suprà dictum * est [qu. 180. art. 2.] virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam: Sed dispositio & perfectio pertinent ad idem: Ergo videtur quod virtutes morales non pertinent ad vitam activam.

** q. præc. art. 2.*

Sed contra est, quod Isidor. dicit in lib. de Summo bono: * *In activa vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, ut in contemplativa jam pura mentis acie ad contemplandum divinum lumen quisque pertranseat*: Sed cuncta vitia non exhauriuntur, nisi per actus virtutum moralium: Ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

** lib. 3. c. 15 parum à princ.*

### Conclusio.

*Virtutes morales ad vitam activam essentialiter pertinent.*

Respondeo dicendum, quod sicut suprà † dictum est [q. 179. a. 1.] vita activa & contemplativa distinguuntur secundum diversa studia hominum intendentium ad diversos fines: quorum unũ est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplativæ: Aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita activa. Manifestum est autem quod in virtutibus moralibus non principaliter quæritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum. Unde Phil. dicit in 2. Ethic. [cap. 3.] * quod *ad virtutem quidem scire parum aut nihil prodest.* Unde manifestum est quod

*† q. 179. art. 1.*

** 1. 2. Ethic. & li 10. c. ult. circa pr.*

virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam. Unde & Philos. in 10. Ethic. [cap. 12. vel 8.] † virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

† lib. 10. c. 7. & 8 tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd inter virtutes morales præcipua est justitia, qua aliquis ad alterum ordinatur; ut Phil. probat in 5. Ethic. [cap. 1.] * Unde vita activa describitur per ea quæ ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principalius consistit.

* lib. 5. c. 1. à med. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quòd per actus omnium virtutum moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum; quod * Greg. ibid. attribuit vitæ activæ.

* Loco cit. in arg.

Ad tertium dicendum, quòd sicut virtus quæ ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem ejus, ita etiam quando aliquis utitur his quæ sunt vitæ activæ, solum prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa. In his autem qui operibus virtutum moralium intendunt, tanquam secundum se bonis, non autem tanquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam, quamvis etiam dici possit quod vita activa dispositio sit ad vitam contemplativam.

### Articulus II.

*Utrum prudentia pertineat ad vitam activam.*

Supra q. 180. a. 2. cor. Et præsenti qu. art. 1. cor. Et opusc. 17. c. 7. ad 7. * Ho. 14. à med.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognitivam, ita activa ad vim appetitivam: Prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam: Ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

¶ 2. Præterea, Greg. dicit super Ezechiel. [hom. 14.] * quod *activa vita dum occupatur in opere, minus videt*: Unde significatur per Liam, quæ lippos oculos habebat: Prudentia autem requirit oculos claros, ut rectè judicet homo de agendis: Ergo videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam.

¶ 3. Præterea, Prudentia media est inter virtutes morales & intellectuales: Sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum † est [art. 1.] ita intellectuales ad contemplationem: Ergo videtur quod prudentia non pertineat neque ad vitam activam, neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus; quod Aug. ponit 19. de Civit. Dei. †

† Art. præc.

† lib. 19. cap. 2. & 3 & 19. * lib. 10. c. 8. to 5.

Sed contra est, quòd Philosoph. in 10. Ethic. * prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

Conclusio.

*Cum per prudentiam disponatur homo ad virtutum moralium actus, consequitur inde prudentiam ad vitam activam pertinere.*

† Ar. præc. ad 1. & 1. 2. qu. ... * ... paulo à princip. tom 5. † ... tom 5. * 9 prac.

Respondeo dicendum, quod sicut suprà dictum est [art. 1. ad 3. ut & 1. 2. qu. 18. art. 6.] † id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem; præcipuè in moralibus trahitur ad speciem ejus ad quod ordinatur; sicut ille qui mœchatur ut furetur, magis dicitur fur quam mœchus, secundum Phil. in 5. Ethic. [cap. 2.] * manifestum est autem quod cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum moralium, sicut ad finem: Est enim *recta ratio agibilium*: Sicut dicitur in 6. Ethic. [cap 9.] † Unde & fines virtutum moralium sunt principia prudentiæ, sicut in eodem lib. Phil. dicit: Sicut ergo dictum est [art. 1.] * quod virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam; ita cognitio prudentiæ, quæ de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directè pertinet ad vitam activam; si tamen prudentia propriè sumatur, secundum quod Phil. de ea loquitur. Si autem sumatur communius, prout scilicet comprehendit qualemcunque humanam cognitionem; sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplativam; secundum quod Tullius dicit in 1. de Offic. [cap. 4.] * quod *qui acutissimè & celerrimè potest & videre verum, & explicare rationem, is prudentissimus & sapientissimus ritè haberi solet.*

* lib. 1. cap. 4. de virtutibus unde omnia manant.

Ad primum ergo dicendum, quòd operationes morales specificantur ex fine, ut suprà habitum est [1. 2. qu. 18. art. 6.] † Et ideo ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet, quæ finem habet in ipsa cognitione veritatis: Cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitivæ virtutis pertinet ad vitam activam.

† 1. 2. qu. 1. a. 3. Et q. 18. a. 6.

Ad secundum dicendum, quòd occupatio exteriorum rerum, facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quæ sunt separatæ à sensibilibus, in quibus operationes activæ vitæ consistunt: Sed tamen occupatio exterior activæ vitæ facit hominem magis clarè videre in judicio agibilium; quod pertinet ad prudentiam, tum propter experientiam; tum propter mentis attentionem; quia *ubi intenderis, ibi ingenium valet*; ut Sallustius dicit † [in conjurat. Catilinæ de oratione Cesaris, &c.]

† In comparatione Catilina, in cap. cujus est Cesaris oratio.

Ad tertium dicendum, quòd prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales & morales quantum ad hoc; quod in subjecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium vivendi genus, medium est inter activam vitam & contemplativam, quantum ad ea circa quæ occupatur, quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

3. d. 35. Lect. 3. q. 2. ad 3. Et ver. q. 11. a. 4. * Hom. 5. inter me. & fin.

### Articulus III.

*Utrum docere sit actus vitæ activæ, an contemplativæ.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd docere non sit actus vitæ activæ; sed contemplativæ. Dicit enim Greg. super Ezech. [hom. 5.] * quod *viri perfecti bona cœlestia, quæ saltem per speculum contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intima claritatis accendunt*: Sed hoc pertinet ad doctrinam: Ergo docere est actus vitæ contemplativæ.

¶ 2. Præterea, Ad idem genus vitæ videtur reduci actus & habitus. Sed docere est actus sapientiæ: dicit enim Philosoph. in principio Metaph. † quod *signum scientis est posse docere*. Cum ergo sapientia vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

† lib. 1. c. 1. med. tom. 3.

¶ 3. Præterea, Sicut contemplatio est actus vitæ contemplativæ, ita & oratio: Sed oratio qua quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplativam: Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

Sed contra est, quod Greg. dicit super Ezech. [hom. 14.] * *Activa vita est, panem esurienti tribuere, verbo sapientiæ nescientem docere.*

* Ho. 14 in Ezec. parum ante med.

Conclusio.

*Doctrina quæ est docendi scientia vel actus ad activam tantummodo vitam spectat; doctrina verò quæ est interna veritatis apprehensio, interdum ad activam, & interdum ad contemplativam vitam refertur.*

Respondeo dicendum, quòd actus doctrinæ habet duplex objectum. Fit enim doctrina per locutionem: Locutio autem est signum audibile interioris conceptus: Est ergo unum objectum doctrinæ, id quod est materia sive objectum interioris conceptionis: Et quantum ad hoc objectum, quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam. Ad activam quidem, quando homo interius concepit aliquam veritatem; ut per eam in exteriori actione dirigatur. Ad contemplativam autem, quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cujus consideratione & amore delectatur. Unde Aug. dicit in lib. de verbis Domini: * *Eligant sibi partem meliorem* (scilicet vitæ contemplativæ) *vacent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem.* Ubi manifestè dicit, doctrinam ad vitam contemplativam pertinere: Aliud verò objectum doctrinæ est ex parte sermonis audibilis: Et sic objectum doctrinæ est ipse audiens. Et quantum ad hoc objectum, omnis doctrina pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

* In ser. 27. ante medium tom. 10.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa expressè loquitur de doctrina quantum ad materiam prout versatur circa considerationem & amorem veritatis.

Ad secundum dicendum, quòd habitus & actus communicant in objecto: Et ideo manifestè illa ratio procedit ex parte materiæ interioris conceptionis. Intantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, inquantum potest interiorem conceptum verbis exprimere ad hoc quod possit alium adducere ad intellectum veritatis.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum, pro quo orat; sed solum erga Deum, qui est intelligibilis veritas. Sed ille qui alium docet aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non est similis ratio de utroque.

### Articulus IV.

*Utrum vita activa maneat post hanc vitam.*

1. qu. 10. art. 4. ad 3. Et 1. 2. qu. 67. a. 1. ad 2. Et 3. d. 33. qu. 1. ar. 4. q. 1. Et 2. cont. c. 63 fin. Et verit. q. 11. art. 4 ad 2.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd vita activa maneat post hanc vitam. Ad vitam enim activam pertinent actus virtutum moralium, ut dictum † est [art. 1.] Sed virtutes morales permanent post hanc vitam, ut August. dicit in 14. de Trinit. [cap. 9.] * Ergo videtur quod vita activa permaneat post hanc vitam.

† Art. 1. hujus q. * lib. 14. c. 9 to. 3.

¶ 2. Præterea, Docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum est [art. 3.] Sed in futura vita, in qua similes erimus Angelis, poterit esse doctrina, sicut & in Angelis esse videtur; quorum unus alium illuminat, purgat, & perficit; quod refertur ad scientiæ assumptionem; ut patet per Dion. 7. cap. Cœlest. Hierarch. * Ergo videtur, quod vita activa remaneat post hanc vitam.

† Art. præc. * Cap. 7 à med ... 6. Eccles. Hierarc. à med

¶ 3. Præterea, Illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere, sed vita activa videtur esse de se durabilior. Dicit enim Greg. super Ezech. [hom. 6.] † quod *in vita activa fixi permanere possumus, in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus*: Ergo multo magis vita activa potest manere post hanc vitam, quam contemplativa.

† Hom. 5. post medium. * Hom 14 post medium.

Sed contra est, quod Greg. dicit super Ezech. [hom. 14.] * *Cum præsenti sæculo vita aufertur activa: Contemplativa autem hîc incipitur, ut in cœlesti patria perficiatur.*

Conclusio.

*Post statum præsentis vitæ nulla erit activa vita, tunc enim vel cessabunt penitus externæ actiones, vel ad contemplationem referentur.*

Respondeo dicendum, quod sicut suprà dictum est [a. 1.] † vita activa habet finem in exterioribus actibus; qui si referantur ad quietem contemplationis, jam pertinent ad vitam contemplativam: In futura autem vita Beatorum, cessabit occupatio exteriorum actuum. Et, si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis. Ut enim Aug. dicit in fine de Civ. Dei. * *Ibi vacabimus & videbimus, videbimus & amabimus, amabimus, & laudabimus.* Et in eodem † lib. præmittit, quod ibi *Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus.*

† Art. 1. hujus q. * l. 22. c. ult. circa fin. t. 5. † l. 22. c. ult. inter princ. & med. t. 5.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1.2.qu.7.art.1.) † virtutes morales manebunt non secundum actus quos habent circa ea quæ sunt ad finem, sed secundum actus quos habent circa finem. Hujusmodi autem actus sunt, secundum quod constituunt quietem contemplationis; quam *† In ter. art.* Aug. † in præmissis verbis significat per *vacationem*; quæ est intelligenda non solum ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

Ad secundum dicendum, quòd vita contemplativa, sicut ** q. præc. art. 4.* suprà dictum est (qu.180.art. 4.) * præcipuè consistit in contemplatione Dei. Et quantum ad hoc, unus Angelus alium non docet; quia, ut dicitur Matth. 18. de Angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quod *semper vident faciem Patris*; sic & in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, sed omnes videbimus eum sicuti est; ut habetur 1. Ioan. 3. Et hoc est quod Ierem. 31. dicitur: *Non docebit ultra vir proximum suum dicens:* Cognosce Dominum. *Omnes enim cognoscent me à minimo eorum usque ad maximum:* Sed de his quæ pertinent ad dispensationem ministeriorum Dei, unus angelus docet alium, purgando, illuminando, & perficiendo. Et secundum hoc habent aliquid de vita activa quandiu mundus durat, ex hoc quod administrationi inferioris creaturæ intendunt; quod significatur per hoc, quòd Iacob vidit Angelos *in scala ascendentes*, quod pertinet ad contemplationem, & *descendentes*, quod pertinet ad *† lib. 2. Moral. c. 3. circa princip.* actionem: Sed sicut dicit Greg. 2. Moral. (cap. 3.) † *non sic à divina visione foras exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur*: Et ideò in eis non distinguitur vita activa à contemplativa, sicut in nobis, qui per opera vitæ activæ impedimur à contemplatione. Non autem promittitur nobis similitudo Angelorum quantum ad administrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non competit secundum ordinem naturæ nostræ, sicut competit Angelis; sed quantum ad visionem Dei

Ad tertium dicendum, quòd durabilitas vitæ activæ in statu præsenti, excedens durabilitatem vitæ contemplativæ, non provenit ex proprietate utriusque vitæ secundum se consideratæ; sed ex defectu nostri, qui ex corporis gravitate retrahimur ab *† Hom. 5. in Ezech.* altitudine contemplationis: Unde ibid. subdit Greg. † quod *ipsa sua infirmitate, ab immensitate tantæ celsitudinis animus repulsus, in semetipso relabitur.*

## QUÆSTIO CLXXXII.

*De comparatione vitæ activæ ad contemplativam, in quatuor articulos divisa.*

Deinde considerandum est de comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, quæ sit potior vel dignior.

¶ Secundò, quæ sit majoris meriti.

¶ Tertiò, utrum vita contemplativa impediatur per activam.

¶ Quartò, de ordine utriusque.

## QUÆSTIONIS CLXXXII.

De vitæ activæ cum contemplativa comparatione, In quatuor Quæstiunculas divisæ,

Axioma.

4 *Vita contemplativa ut tempore 4 posterior, ita dignita-*
1 *te prior 1 est, & ex suo genere majoris 2 meriti, quam*
2 *vita activa, licet interim accidere possit, ut unus ope-*
*rando secundum activam vitam plus mereretur, quam*
3 *alius contemplationi vacando: & tametsi vita 3 activa*
*contemplativam ex una parte impediat (actionum*
*externarum curam, videlicet, in animum hominis*
*inducendo) eandem tamen ex alia parte (nimirum*
*affectionum motus sedando atque compescendo) magnopere juvat.*

### Articulus primus.

*Utrum vita activa sit potior quàm contemplativa.*

*Infra q. 180. a. 5. & 1. 2. q. 57. art. 1. cor. Et 3 d 35. q. 1. a 4. Et 3. con. cap. 63. fi. & c. 132. co. 1 fi. Et veris. q. 21. art 4. & opusc. 17. cap. 7. ad 3.*

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd vita activa sit potior quàm contemplativa. *Quod enim est meliorum, videtur esse honorabilius & melius*: ut Phil. dicit in 3. Topic. (cap. 1.) * Sed vita activa, pertinet ad majores, scilicet ad prælatos, qui sunt in honore & potestate constituti: Unde August. dicit 19. de Civit. Dei (cap. 19.) † quòd *in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia*: Ergo videtur quod vita activa sit potior, quàm contemplativa.

¶ 2. Præterea, In omnibus habitibus & actibus præcipere pertinet ad potiorem; sicut militaris, tanquam potior, præcipit frænorum factrici: Sed ad vitam activam pertinet disponere & præcipere de contemplativa; ut patet per illud quod dicitur Moysi Exod. 19. *Descende, & contestare populum, ne fortè velit transcendere propositos terminos ad videndum Deum*: Ergo vita activa est potior, quàm contemplativa.

** l. 3. c. 1. à med. tom 1. † lib. 19. c. 19. circa med. tom. 5.*

¶ 3. Præterea, Nullus debet abstrahi à majori ut applicetur minoribus, Apost. enim dicit 1. ad Cor. 12. *Æmulamini charismata meliora*: Sed aliqui abstrahuntur à statu vitæ contemplativæ, & occupantur circa vitam activam, ut patet de illis qui transferuntur ad statum prælationis: Ergo videtur quod vita activa sit potior quàm contemplativa.

Sed contra est, quod Dominus dicit Luc. 10. *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea.* Per Mariam autem significatur vita contemplativa: Ergo contemplativa vita potior est quàm activa.

Conclusio.

*Quanquam secundùm conditionem præsentis necessitatis vita activa sit magis eligenda, potior tamen ea est simpliciter vita contemplativa.*

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid secundum se esse excellentius, quod tamen secundum quid ab alio superatur. Dicendum est ergo quod vita contemplativa simpliciter melior est, quàm activa. Quòd Philosoph. in 10. Ethic. * ** lib. 10. c. 7. & 8. tom. 5.* probat octo rationibus. Quarum prima est; quia vita contemplativa convenit homini secundum illud quod est optimum in ipso, scilicet secundum intellectum, & respectu propriorum objectorum, scilicet intelligibilium; vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam significatur vita contemplativa, interpretatur *visum principium*, vita autem activa significatur per Liam, quæ erat *lippis oculis*; ut Gregor. dicit 6. Moral. (cap. 28. vel 18.) * ** l. 6. c. 28. circa med. & homil. 14 super Ezech.* Secunda quia vita contemplativa potest esse magis continua, licet non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut suprà dictum est (qu. 180. art. 8. ad 2.) * ** q. 180. art. 8. ad 2. & qu. præced.* Unde & Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur *secus pedes Domini* assiduè sedens. Tertia quia major est delectatio vitæ contemplativæ, quam activæ. Unde Aug. dicit in li. de Verb. Domini [ser. 26.] * ** In ser. 26 ante medium, tom. 10.* Quòd *Martha turbabatur, & Maria epulabatur.* Quarta, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, qui paucioribus ad eam indiget. Unde dicitur Luc. 10. *Martha, Martha sollicita es, & turbaris erga plurima*: Quinta, quia vita contemplativa magis propter se diligitur; vita activa ad aliud ordinatur. Unde in Psalm. 26. dicitur: *Unam petii à Domino, hanc requiram; ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, ut videam voluptatem*, &c. Sexta, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione & quiete; secundum illud Psalm. 45. *Vacate, & videte quoniam ego sum Deus.* Septima, quia vita contemplativa est secundum divina; vita autem activa secundum humana. Unde August. dicit in lib. de Verbis Domini (Serm. 27.) * ** In ser. 27. circa medium, tom. 10.* *In principio erat Verbum, ecce quod Maria audiebat: Verbum caro factum est, ecce cui Martha ministrabat.* Octava, quia vita contemplativa est secundum id quod est magis proprium homini, scilicet secundum intellectum; in operationibus autem vitæ activæ communicant etiam inferiores vires, quæ sunt nobis, & brutis communes. Unde in Psalm. 35. postquam dictum est: *Homines & jumenta salvabis Domine*, subditur id quod est hominibus speciale: *In lumine tuo videbimus lumen.* Nonam rationem addit Dominus Lucæ 10. cùm dicit: *Optimam partem elegit Maria, quæ non auferetur ab ea*: Quod exponens Aug. in lib. de Verbis Domini (Serm. 27.) * ** In ser. 27. de verb. Domini, parum ante medium, tom 10.* dicit: *Non tu malam, sed illa meliorem: audi unde meliorem: Quia non auferetur ab ea. A te autem auferetur aliquando onus necessitatis; æterna est dulcedo veritatis.* Secundùm quid tamen & in casu est magis eligenda vita activa propter necessitatem præsentis vitæ; sicut etiam Philosoph. dicit in 3. Topic. (cap. 21.) * ** lib. 3. c. 2.* quod *Philosophari est melius quàm ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ad prælatos non solùm pertineat vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa, unde Greg. dicit in Pastorali (part. 2. cap. 1.) * ** Est locus 41. tom. 1. in par. 2. cap. 1.* *Sit præsul actione præcipuus, præ cunctis in contemplatione suspensus.*

Ad secundum dicendum, quòd vita contemplativa in quadam animi libertate consistit, † dicit enim Greg. super Ezech. (hom. 3.) * ** Hom 3. à medio illius.* quod *vita contemplativa ad quandam libertatem mentis transit, temporalia non cogitans, sed æterna*: & Boëtius dicit in 5. de Consolatione (prosa 2.) † *† lib 5. prosa 2. circa me.* *Humanas animas liberiores esse necesse est, cum se in mentis divinæ speculatione conservant; minus verò cùm dilabuntur ad corpora.* Unde patet, quod vita activa non directè præcipit vitæ contemplativæ; sed disponendo ad vitam contemplativam, præcipit quædam opera vitæ activæ, in quo magis servit vitæ contemplativæ, quam dominetur. Et hoc est quod Greg. dicit super Ezech. (hom. 3.) * ** Ho. 3. post me.* quod *activa vita servitus, contemplativa autem* libertas *vocatur.*

Ad tertium dicendum, quod ad opera vitæ activæ interdum aliquis à contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem præsentis vitæ; non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere. Unde Aug. dicit 19. de Civit. Dei (cap. 19.) * ** l. 19. c. 16. circa fin. to. 5.* *Otium sanctum quærit charitas veritatis: negotium justum (scilicet vitæ activæ) suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit; percipienda atque intuenda vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatē. Sed nec sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suavitas, & opprimat ista necessitas.* Et sic patet, quòd cum aliquis à contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.

### Articulus II.

*Utrum vita activa sit majoris meriti, quàm contemplativa.*

*3. d. 35. q. 1 ar. 4. qu. 2.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod vita activa sit majoris meriti quàm contemplativa. Meritum enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori, secundum illud 1. ad Cor. 3 *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem.* Sed vitæ activæ attribuitur labor; contemplativæ verò quies. Dicit enim Greg. super Ezechiel. (homil. 14.) * ** Ho. 14. à med.* *Omnis qui ad Deum convertitur, prius necesse est ut desudet in labore: id est, Liam accipiat, ut post, ad videndum principium, in Ra-*

*ebel amplexibus requiescat:* Ergo vita activa est majoris meriti, quàm contemplativa.

¶ 2. Præterea, Vita contemplativa est quædam inchoatio futuræ felicitatis: Vnde super illud Ioan.ult. *Sic eum volo manere donec veniam,* dicit Aug. (Tract. 124.)* *Hoc apertiùs dici potest; perfecta me sequatur actio, informata meæ passionis exemplo; Inchoata vero contemplatio maneat donec venio, perficienda cum venero,* & Greg. dicit super Ezechiel. (ubi sup.) † quod *contemplativa vita hic incipitur ut in cœlesti patria perficiatur:* Sed in illa futura vita nõ erit status merendi, sed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti, quam vita activa: Sed plus habet de ratione præmij.

* Tract. 124 in Ioan. a med. ante fin. † H. 14. a med.

¶ 3. Præterea, Greg. dicit super Ezech. (homil. 12.)* quòd *nullum sacrificium est Deo magis acceptum quàm zelus animarum:* Sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia vitæ activæ: Ergo videtur quod vita contemplativa non sit majoris meriti, quàm activa.

* Hom. 12. aliquantulum ante fin.

Sed contra est, quod Gregor. † dicit in 6. Moralium (cap. 18.) *Magna sunt activæ vitæ merita, sed contemplativæ potiora.*

† lib. 6. c. 28 non procul à fin. & homil. 14. in Ezech. a med.

Conclusio.

*Vita contemplativa ex suo genere majoris est meriti, quàm vita activa potest nihilominus accidere ut aliquis plus mereatur, aliquid externum agendo, quam alius contemplando.*

Respondeo dicendum, quod radix merendi est charitas, sicut * suprà habitum est (1.2.qu.114.art.4.) Cùm autem charitas consistat in dilectione Dei & proximi, sicut suprà † habitum est [qu 25.art.1.] Deum diligere secundum se est magis meritorium, quàm diligere proximum, ut ex * supradictis patet [qu.27. art. 8.] Et ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere, quàm id quod directè pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directè & immediatè pertinet ad dilectionem Dei: Dicit enim † Aug. 19. de Civit. Dei [cap. 19.] quod *otium sanctum* (scilicet contemplativæ vitæ) *quærit charitas veritatis,* scilicet divinæ; cui potissimè vita contemplativa insistit, sicut * dictum est [qu.181.art.4.ad 2.] Vita autem activa directius ordinatur ad dilectionem proximi; quia *satagit circa frequens ministerium;* ut dicitur Luc. 10. Et ideo ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti, quam activa: Et hoc est quod † Greg. in 3. hom. super Ezech. dicit; *Contemplativa major est merito, quàm activa; quia hæc in usu præsentis operis laborat,* in quo scilicet necesse est proximis subvenire; *illa verò sapore intimo venturam jam requiem degustat,* scilicet in contemplatione Dei. Potest tamen contingere quod aliquis in operibus vitæ activæ plus mereatur quàm alius in operibus vitæ contemplativæ; putà, si propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur, propter ipsius gloriam interdum sustinet à dulcedine divinæ contemplationis ad tempus separari sicut Apost. dicebat ad Rom. 9. *Optabam ego ipse anathema esse à Christo pro fratribus meis.* Quod exponens * Chrys. in lib. 1. de Compunctione, dicit: *Ita totam mentem ejus demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod ei præ cæteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo; rursus idipsum quia ita placeret Christo, contemneret.*

* 1.2 q. 114. a. 4. † qu 25. art. 1. * q. 27. art. 8. † lib. 19. cap. 19. circa fin. tom. 5. * q 181. art. 4. ad 2. † Hom. 3. non multum procul an e med. * lib. 1. aliquantulum a med. tom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quòd labor exterior operatur ad augmentum præmij accidentalis: Sed augmentum meriti respectu præmij essentialis consistit principaliter in charitate; cujus quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum: Sed multò expressiùs ejus signum est, quod aliquis prætermissis omnibus quæ ad hanc vitam pertinent, soli divinæ contemplationi vacare delectetur.

Ad secundum dicendum, quòd in statu fœlicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum: Et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum: Si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum propter majorem charitatem: Sed contemplatio præsentis vitæ cum quadam imperfectione est, & adhuc habet quo proficiat: Et ideo non tollit rationem merendi, sed augmentum meriti facit propter majus exercitium charitatis divinæ.

Ad tertium dicendum, quòd sacrificium spiritualiter Deo offertur, cùm aliquid ei exhibetur: Inter omnia autem bona hominis, Deus maximè acceptat bonum humanæ animæ, ut hoc sibi in sacrificium offeratur: Offerre autem debet aliquis Deo, Primò quidem animam suam, secundum illud Eccl. 30. *Miserere animæ tuæ placens Deo:* Secundò autem animas aliorum, secundum illud Apoc. ult. *Qui audit dicat, Veni:* Quantò autem homo animam suam vel alterius propinquius Deo conjungit, tantò sacrificium est Deo magis acceptum: Vnde magis acceptum est Deo, quod aliquis animam suam & aliorum applicet contemplationi, quàm actioni. Per hoc ergo quod dicitur, quod *nullum sacrificium est Deo magis acceptum, quàm zelus animarum,* non præfertur meritum vitæ activæ merito vitæ contemplativæ; Sed ostenditur magis esse meritorium, si quis offerat Deo animam suam & aliorum, quàm quæcumque alia exteriora dona.

Articulus III.

*Vtrum vita contemplativa impediatur per vitam activam.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd vita contemplativa impediatur per vitam activam. Ad vitam enim contemplativam necessaria est quædam vacatio mentis secundum illud Psalm. 45. *Vacate, & videte quoniam ego sum Deus:* Sed vita activa habet inquietudinem, secundum illud Luc. 10. *Martha, Martha, sollicita es, & turbaris erga plurima:* Ergo vita activa contemplativam impedit.

¶ 2. Præterea, Ad vitam contemplativam requiritur claritas visionis: Sed vita activa impedit visionis claritatem. Dicit enim Greg. super Ezech. † quòd *Lia lippa est & fœcunda; quia activa vita dum occupatur in opere, minus videt:* Ergo vita activa contemplativam impedit.

† Hom. 1. post med. illius.

¶ 3. Præterea, Vnum contrarium impeditur per aliud: Sed vita activa & contemplativa videntur contrarietatem habere adinvicem; quia vita activa occupatur circa plurima: Vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum; unde & ex opposito dividuntur: Ergo videtur quòd vita contemplativa impediatur per activam.

Sed contra est, quòd * Greg. dicit in 6. Moralium (cap. 27. vel 17.) *Qui contemplationis arcem tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent.*

* lib. 6. c. 27. post med.

Conclusio.

*Quanquam vita activa impedimento sit vitæ contemplativæ, quantum ad externas actiones attinet, ad eam tamen maximè conducit quatenus internas animi affectiones ordinat & moderatur.*

Respondeo dicendum, quòd vita activa potest considerari quantum ad duo. Vno modo, quantum ad ipsum studium & exercitium exteriorum actionum; & sic, manifestum est quod vita activa impedit contemplativam, inquantum impossibile est quod aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, & divinæ contemplationi vacet: Alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc quòd interiores animæ passiones componit & ordinat: Et quantum ad hoc, vita activa adjuvat ad contemplationem, quæ impeditur per inordinationem interiorum passionum: Vnde * Greg. dicit in 6. Moral. (ubi sup.) *Cùm contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, prius se in campo operis per exercitium probent; ut sollicitè sciant si nulla jam mala proximis irrogant, si irrogata à proximis æquanimiter portant; si objectis temporalibus bonis nequaquam mens lætitia solvitur; si subtractis non nimio mœrore sauciatur: At deinde perpendant, si cùm ad semetipsos introrsus redeunt in eo quod spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortasse tractas manu discretionis abigunt.* Et hoc ergo exercitium vitæ activæ confert ad contemplativam, quod quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quæ contemplatio impeditur.

* Ibid.

Et per hoc patet responsio Ad obiecta. Nam rationes illæ procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui est moderatio passionum.

Articulus IV.

*Vtrum vita activa sit prior, quàm contemplativa.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd vita activa non sit prior quàm contemplativa. Vita enim contemplativa directè pertinet ad dilectionem Dei, vita autem activa ad dilectionem proximi: Sed dilectio Dei præcedit dilectionem proximi; inquantum proximus propter Deum diligitur: Ergo videtur quod etiam vita contemplativa sit prior quàm activa.

¶ 2. Præterea, † Gregor. dicit super Ezechiel. (Homil. 14.) *Sciendum est quòd sicut bonus ordo vivendi est, ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plerumque utiliter à contemplativa animus ad activam reflectitur.* Non ergo simpliciter vita activa est prior quàm contemplativa.

† Hom. 14 a med.

¶ 3. Præterea, Ea quæ diversis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere: Sed vita activa & contemplativa diversis competunt: Dicit enim Gregor. in 6. Moral. (cap. 26. vel 17.) * *Sæpè qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi ceciderunt; & sæpè qui occupati benè humanis usibus viverent, gladio sua quietis extincti sunt.* Non ergo vita activa prior est quàm contemplativa.

* lib. 6. Moral. c. 26. parũ à princ.

Sed contra est, quòd Greg. dicit in 3. Hom. † super Ezech. *Activa vita prior est tempore quàm contemplativa: quia ex bono opere tenditur ad contemplationem.*

† Hom. 3. non multum procul ante med.

Conclusio.

*Quamvis via generationis, & quantum ad nos vita activa prior sit contemplativa, ut illius dispositio, secundum naturam tamen posterior est contemplativa.*

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur esse prius dupliciter. Uno modo, secundum suam naturam. Et hoc modo vita contemplativa est prior quàm activa, inquantum prioribus & melioribus insistit. Vnde & activam vitam movet & dirigit. Ratio enim superior quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem quæ deputatur actioni; sicut vir ad mulierem; quæ est per virum regenda; ut * Aug. dicit 12. de Trin. (cap. 14.) Alio modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius in via generationis: Et hoc modo vita activa est prior quàm contemplativa; quia disponit ad contemplativam; ut ex † supradictis patet (qu. 181. art. 1. ad 3.) Dispositio enim via generationis præcedit formam, quæ simpliciter & secundum suam naturam est prior.

* lib. 12. c. 14. & 7. c. 1 tom. 3. † q. 181. a. 1. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque dilectionem Dei, sed ad perfectam: Sed vita activa est necessaria ad dilectionem proximi qualemcunque: Vnde * Greg. dicit in 3. hom. super Ezech. *Sine contemplativa vita intrare possunt ad cœlestem patriam, qui bona quæ possunt operari, non negligunt: Sine activa autem intrare non possunt, si negligunt bona operari, quæ possunt:* Ex quo etiam patet quòd vita activa præcedit contemplativam, sicut id quod est commune omnium

* Hom. 3. paulo ante med.

omnium, præcedit in via generationis id quod est proprium perfectorum.

Ad secundum dicendum, quòd à vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundum ordinem generationis: A vita autem contemplativa reditur ad vitã activam per viam directionis; ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur. Sicut etiam per operationes acquiritur habitus, & per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, ut dicitur in 2. * Ethic.

* c. 1. 2. & 4. t. 5.

Ad tertium dicendum, quòd illi qui sunt proni ad passiones propter earum impetum ad agendum, sunt simpliciter magis apti ad vitam activam, propter spiritus inquietudinem. Unde dicit * Greg. in 6. Moral. (ut suprà) quod *nonnulli ita inquieti sunt, ut si vacationem laboris habuerint, gravius laborent, quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat.* Quidam verò habent naturaliter animi puritatem & quietem per quam ad contemplationem sunt apti; qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Unde * Greg. dicit in 6. Moral. (ut suprà) quod *quorundam hominum ita otiosæ mentes sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant:* Sed sicut ipse † postea subdit (cap. 26. vel 17.) *Sæpè & pigras mentes amor ad opus excitat, & inquietas in contemplatione timor refrænat.* Unde & illi qui sunt magis apti ad activam vitam possunt per exercitium activæ ad contemplativam præparari: Et illi nihilominus qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitæ activæ subeunt per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

† lib. 6. cap. 26. circa pr.
* Ibid.
† lib. 6. cap. 17. in princ.

## QUÆSTIO CLXXXIII.

*De officiis & variis hominum statibus in generali, in quatuor articulos divisa.*

Consequenter considerandum est de diversitate statuum & officiorum humanorum. Et primò considerandum est de officiis & statibus hominum in generali. Secundò, specialiter de statu perfectorum.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.
¶ Primò, quid faciat in hominibus statum.
¶ Secundò, utrum in hominibus debeant esse diversi status, sive diversa officia.
¶ Tertiò, de differentia officiorum.
¶ Quartò, de differentia statuum.

### SCHEMA VARIORUM
Statuum & officiorum humanorum.

*Varii hominum status & officia. Ubi agitur*
- *De variis hominum statibus & officiis in genere.* Quæst. 183
- Specialiter de statu perfectorum, videlicet de iis quæ pertinent ad statũ
  - *Perfectionis in genere.* 184
  - *Episcoporum.* 185
  - *Religiosorum seu monachorum. Ubi agitur de*
    - *His, in quibus præcipuè consistit religionis status.* 186
    - *His, quæ ad religiosos pertinent vel quæ à religiosis licitè laudabiliterque fiunt.* 187
    - *Distinctione religionum.* 188
    - *Ingressu religionis.* 189

### QUÆSTIONIS CLXXXIII,
De variis hominum officiis & statibus,
Quadrifariam distributæ,

AXIOMA.

1 *Hominis [1] status propriè, libertatis vel servitutis tam in spirituali, quam in civili politia conditionem respicit,*
2 *cujus, [2] varietas (sicut etiam officiorum [3] ex actionum*
3 *diversitate nascens distinctio) ad decorem, dignitatem, utilitatémque Ecclesiæ est necessaria. Et quemadmo-*
4 *dum in omnibus humanis studiis est aliquod [4] principium, aliquod medium, & aliquis terminus seu consummatio; ita quoque in statu spirituali, quidam sunt incipientes, ad principium istius status pertinentes; quidam proficientes, ad medium istius status spectantes, & quidam perfecti, qui videlicet hujus status terminum & consummationem sunt consecuti.*

Infr. ar. 6. cor. & qu. 184. art. 4. cor. & quodl. 88. art. 6. cor. & quodl. 2. a. 17. cor.

### ARTICULUS PRIMUS.
*Utrum status in sui ratione importet conditionem libertatis vel servitutis.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd status in sui ratione non importet conditionem libertatis vel servitutis. Status enim à stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis. Unde dicitur Ezech. 2. *Fili hominis, sta super pedes tuos.* Et Gregor. * dicit in 7. Moral. (cap. 25. vel 17.) *Ab omni statu rectitudinis dispereunt, qui per noxia verba dilabuntur.* Sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc quod subjicit suam voluntatem Deo. Unde super illud Psalm. 32. *Rectos decet collaudatio*, dicit † Gloss. (ex August. sumpta) *Recti sunt qui dirigunt cor suum secundum voluntatem Dei:* Ergo videtur quod sola obedientia divinorum mandatorum sufficiat ad rationem status.

* lib. 7. Moral c. 25. ante med. t. 1.
† Est gl. ord. n ex August. in conc. 2 in Ps. 32. non longè à princip. tom. 8.

¶ 2. Præterea, Nomen status videtur importare immobilitatem, secundum illud 1. ad Cor. 15. *stabiles estote & immobiles.* Unde * Greg. dicit super Ezech. (hom. 21.) *Lapis quadrus est, & quasi ex omni latere statum habens, qui casum in aliqua permutatione non habet.* Sed virtus est quæ immobiliter facit operari, ut dicitur in 2. Ethic. † Ergo videtur quod ex omni operatione virtuosa aliquis statum adipiscatur.

* Ho. 21. in 3. columna à princip.
† lib. 2. c. 4. & 4. tom. 5.

¶ 3. Præterea, Nomen status videtur ad quandam altitudinem pertinere: Nam ex hoc aliquis stat, quod in altum erigitur: Sed per diversa officia aliquis fit altior altero: Similiter etiam per gradus vel ordines diversos diversimodè homines in quadam altitudine constituuntur: Ergo sola diversitas graduum, vel ordinum, vel officiorum sufficit ad diversificandum statum.

Sed contra est, quod † in Decret. causâ 2. qu. 6. dicitur: *Si quando in causa capitali vel causa status interpellatum fuerit, non per procuratores, sed per seipsos est agendum*, ubi causa status appellatur pertinens ad libertatem vel servitutem: Ergo videtur quod non varietur statum hominis, nisi id quod pertinet ad libertatem vel servitutem.

† 2. q. 6. cap. Si quando.

CONCLUSIO.

*Status propriè pertinet ad libertatem vel servitutem sive in spiritualibus, sive in civilibus secundum personæ conditionem.*

Respondeo dicendum, quòd *status*, propriè loquendo, significat quandam positionis differentiam, secundum quam aliquid disponitur secundum modum suæ naturæ, quasi in quadam immobilitate. Est enim naturale homini, ut caput ejus in superiora tendat, & pedes in terra firmentur, & extera membra media convenienti ordine disponantur. Quod quidem non accidit, si homo jaceat, vel sedeat, vel accumbat: Sed solum quando erectus stat. Nec rursus stare dicitur si moveatur, sed quando quiescit. Et inde est quod etiam in ipsis actionibus humanis dicitur negotium aliquem statum habere, secundum ordinem propriæ dispositionis, cum quadam immobilitate seu quiete. Unde & circa homines ea quæ de facili circa eos variantur & extrinseca sunt, non constituunt statũ; putà, quòd aliquis sit dives vel pauper: in dignitate constitutus, vel plebeius; vel si quid aliud est hujusmodi. Unde & in Iure civili dicitur, quod *is qui à Senatu amovetur magis dignitate, quam statu aufertur.* Sed solum id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personæ hominis, prout scilicet aliquis est sui juris vel alieni: Et hoc non ex aliqua causa levi vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente; & hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel servitutis. Unde status pertinet propriè ad libertatem vel servitutem, sive in spiritualibus, sive in civilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod rectitudo, inquantum hujusmodi, non pertinet ad rationem status, sed solum inquantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo ad hoc, quòd stare dicantur; nec etiam homines stare dicuntur quantumcunque sint recti, nisi quiescant.

Ad secundum dicendum, quòd immobilitas non sufficit ad rationem status. Nam etiam sedens vel jacens quiescit, qui tamen non dicitur stare.

Ad tertium dicendum, quòd *officium* dicitur per comparationem ad actum: *gradus* autem dicitur secundum ordinem superioritatis & inferioritatis. Sed ad *statum* requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personæ.

### ARTICULUS II.
*Utrum in Ecclesia debeat esse diversitas officiorum, seu statuum.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod in Ecclesia non debeat esse diversitas officiorum vel statuum. Diversitas enim unitati repugnat. Sed fideles Christi ad unitatem vocantur, secundum illud Ioan. 17. *Ut sint unum in nobis, sicut & nos unum sumus.* Ergo in Ecclesia non debet esse diversitas officiorum sive statuum.

¶ 2. Præterea, *Natura non facit per multa quod potest facere per unum:* Sed operatio gratiæ est multo ordinatior, quàm operatio naturæ. Ergo convenientius esset quod ea quæ pertinent ad actus gratiæ, per eosdem homines administrarentur, ita ut non esset in Ecclesia diversitas officiorum & statuum.

¶ 3. Præterea, Bonum Ecclesiæ maximè videtur in pace consistere, secundum illud Psalm. 147. *Qui posuit fines tuos pacem:* Et 2. ad Cor. ult. dicitur: *Pacem habete, & Deus pacis erit vobiscum.* Sed diversitas est impeditiva pacis; quam similitudo causare videtur, secundum illud Eccles. 13. *Omne animal diligit simile sibi*; & Philos. dicit in 7. Polit. quod *modica differentia facit in civitate dissidium:* Ergo videtur quod non oporteat in Ecclesia esse diversitatem statuum & officiorum.

Sed contra est, quod in Psalm. 44. ad laudem Ecclesiæ dicitur, quod est *circumamicta varietate*: ubi * Gloss. dicit, quod *doctrina Apostolorum, & confessione Martyrum, & puritate virginum, & lamento pœnitentium ornatur Regina*, id est, Ecclesia.

* Gloss. ex hoc ex Cassiod.

CONCLUSIO.

*Ad Ecclesiæ Dei perfectionem & decorem, decuit in ea diversorum officiorum & statuum munera diversis personis distributa inveniri, pro necessitate multarum actionum, quæ in illa necessariæ sunt.*

Respondeo dicendum, quòd diversitas statuum & officiorum in Ecclesia ad tria pertinet. Primò quidem ad perfectionem ipsius Ecclesiæ. Sicut enim in rerum naturalium ordine, perfectio, quæ in Deo simpliciter & uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potest nisi difformiter & multipliciter; ita etiam plenitudo gratiæ, quæ in Christo sicut in capite adunatur,

ad membra ejus diversimodè redundat, ad hoc quod corpus Ecclesiæ sit perfectum: Et hoc est quod Apostol. dicit ad Ephes. 4. *Ipse dedit quosdam quidem* Apostolos, *quosdam autem* Prophetas, *alios vero* Evangelistas, *alios autem* Pastores & Doctores, *ad consummationem Sanctorum.* Secundò autem pertinet ad necessitatem actionum, quæ sunt in Ecclesia necessariæ. Oportet enim ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quod expeditius & sine confusione omnia peragantur. Et hoc est quod Apost. dicit ad Rom. 12. *Sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eundem actum habent; ita multi unum corpus sumus in Christo.* Tertiò, hoc pertinet ad dignitatem & pulchritudinem Ecclesiæ; quæ in quodam ordine consistit: Unde dicitur 3. Reg. 10. quod *videns Regina Saba omnem sapientiam Salomonis, & habitacula servorum; & ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum*: Unde & Apost. dicit 2. ad Tim. 2. quod *in magna domo non solum sunt vasa aurea & argentea, sed & lignea & fictilia.*

Ad primum ergo dicendum, quòd diversitas statuum & officiorum non impedit Ecclesiæ unitatem, quæ perficitur per unitatem fidei & charitatis, & mutuæ subministrationis, secundum illud Apost. ad Ephes. 4. *Ex quo totum corpus est compactum* (scilicet per fidem) *& connexum* (scilicet per charitatem) *per omnem juncturam subministrationis*, dum scilicet unus alij servit.

Ad secundum dicendum, quod sicut natura non facit per multa quod potest facere per unum, ita etiam non coarctat in unum id ad quod multa requiruntur, secundum illud Apost. 1. ad Cor. 12. Si *totum corpus oculus, ubi auditus?* Unde & in Ecclesia, quæ est corpus Christi oportuit membra diversificari secundum diversa officia, status, & gradus

Ad tertium dicendum, quòd sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritus vivificantis, quo absente, membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiæ conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritus sancti, qui corpus Ecclesiæ vivificat, ut habetur Ioan. 6. Unde Apost. dicit ad Ephes. 4. *Soliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis.* Discedit autem aliquis ab hac unitate Spiritus, dum quærit quæ sibi sunt propria; sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quod cives singuli quæ sua sunt quærunt: Alioquin, per officiorum & statuum distinctionem, tam mentis, quam civitatis terrena pax magis conservatur; inquantum per hæc plures sunt qui communicant actibus publicis. Unde & Apostolus dicit 1. ad Cor. 12. quod *Deus temperavit nos; ut non sit schisma in corpore, sed pro invicem solicita sint membra.*

### Articulus III.

*Utrum officia distinguantur per actus.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitæ diversitates humanorum actuum tam in spiritualibus, quam temporalibus; sed infinitorum non potest esse certa distinctio: Ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

¶ 2. Præterea, Vita activa & contemplativa secundum actus distinguuntur; ut * dictum est (qu. 174. art. 1.) Sed alia videtur esse distinctio officiorum à distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

[* q. 179. art. 1.]

¶ 3. Præterea, Ordines etiam Ecclesiastici, & status & gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguantur per actus, videtur sequi quod eadem sit distinctio officiorum, graduum, & statuum; Hoc autem est falsum; quia diversimodè in suas partes dividuntur. Non ergo videtur quod officia distinguantur per actus.

Sed contra est, quod Isid. † in lib. Etym. (cap. 4.) dicit, quod *officium ab efficiendo est dictum, quasi efficium, propter decorem sermonis, una mutata litera.* Sed efficere pertinet ad actionem: Ergo officia per actus distinguuntur.

[† lib. 6. c. 6. in princ.]

### Conclusio.

*Officiorum diversitas secundum actionum diversitatem variatur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut * dictum est (art. 2.) diversitas in membris Ecclesiæ ad tria ordinatur, scilicet ad perfectionem, actionem, & decorem. Et secundum hæc tria duplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest: Una quidem, per respectum ad perfectionem; & secundum hoc accipitur *differentia statuum*, prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia verò distinctio accipitur per respectum ad actionem; & hæc est *distinctio officiorum*: Dicuntur enim in diversis officiis esse, qui sunt ad diversas actiones deputati: Alia autem per respectum ad ordinem pulchritudinis Ecclesiasticæ; & secundum hoc accipitur *differentia graduum*, prout scilicet etiam in eodem statu vel officio unus est alio superior. Unde & in Psalm. 47. dicitur secundum aliam literam, *Deus in gradibus ejus cognoscetur.*

[* Ar. præ.]

Ad primum ergo dicendum, quòd materialis diversitas humanorum actuum est infinita; & secundum hanc non distinguuntur officia, sed secundum formalem diversitatem, quæ accipitur secundum diversas species actuum, secundum quam actus hominis non sunt infiniti.

Ad secundum dicendum, quod vita dicitur absolutè, & ideo diversitas vitarum accipitur secundum diversos actus, qui conveniunt homini secundū seipsum. Sed efficientia, à qua sumitur nomen officij, ut dictum est, importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur in nono † Metaph. (text. 16.) Et ideo officia distinguuntur propriè secundum actus qui referuntur ad alios; sicut dicitur doctor habere officium, vel judex, & sic de aliis. Et ideo Isidor. * dicit (ibidem) quod *officium est ut quisque illa agat quæ nulli officiant*: (id est, noceant) *sed prosint omnibus* (ex Ambrosio quoque ubi suprà.)

[† In art. ad oppositum, l. 6. text. 16.]

[* lib. 6. Etym. c. 19. circa princ.]

Ad tertium dicendum, quòd diversitas statuum, officiorum & graduum secundum diversa sumitur, ut dictum est (art. 1. ad 3.) * Contingit tamen quod ista tria in eodem concurrant; puta, cum aliquis deputatur ad aliquem actum altiorem; simul ex hoc habet & officium, & gradum, & ulterius quendam perfectionis statum propter actus sublimitatem; sicut patet de Episc. Ordines autem Ecclesiastici specialiter distinguuntur secundum diversa officia. Dicit enim * Isid. in lib. Etym. (ut suprà) *Officiorum plurima genera sunt, sed præcipuum illud est quod in sacris divinisque rebus habetur.*

[* Art. 1. ad 3.]

[* lib. 6. c. 19. in princ.]

### Articulus IV.

*Utrum differentia statuum attendatur, secundum incipientes, proficientes, & perfectos.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd differentia statuum non attendatur secundum incipientes, proficientes, & perfectos. *Diversorū enim generū diversæ sunt species & differētiæ*: Sed secundum hanc differentiam, inchoationis, profectus, & perfectionis, dividuntur gradus charitatis, ut suprà habitum est, * cum de charitate ageretur [qu. 24. art. 2.] Ergo videtur quod secundum hoc non sit accipienda differentia statuum.

[Supra qu. 24. a. 7. & Psal. 24. col. 5. & Isa. 4. co. 1. fin.]

[* qu. 24. art. 9.]

¶ 2. Præterea, Status, sicut † dictum est [art. 1.] respicit conditionem servitutis vel libertatis, ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientium, & perfectorum: Ergo inconvenienter status per ista dividuntur.

[† Art. 1. huius q.]

¶ 3. Præterea, Incipientes, proficientes, & perfecti distingui videntur secundum *magis & minus*; quod videtur magis pertinere ad rationem gradus; sed alia est divisio graduum & statuum, ut * suprà dictum est [art. 2. & 3.] Non ergo convenienter dividitur status secundum incipientes, proficientes, & perfectos.

[* Art. 2. & 3.]

Sed contra est, quod Greg. dicit in Moral. [lib. 24. cap. 7. vel 13.] † *Tres sunt modi conversorum, inchoatio, medietas, atque perfectio.* Et super * Ezechiel. [homil. 15.] dicit quod *aliud sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio.*

[† De pæ. dist. 2. c. Cum solicita & c. Charitas.]

[* Ho. 15. in Ezech. non multum remotè à princ.]

### Conclusio.

*Status spiritualis servitutis, vel libertatis distinguitur secundum incipientes, proficientes, & perfectos.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà * dictum est [art. 1.] status libertatem respicit vel servitutem: Invenitur autem in rebus spiritualibus duplex servitus & duplex libertas. Una quidem est servitus peccati; altera verò est servitus justitiæ. Similiter etiam est duplex libertas, una quidem à peccato, alia verò à justitia, ut patet per Apost. qui dicit ad Rom. 6. *Cùm servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ. Nunc vero liberati à peccato, servi estis facti Deo.* Est autem servitus peccati vel justitiæ, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu justitiæ inclinatur ad bonum. Similiter etiam libertas à peccato est, cum aliquis ab inclinatione peccati non superatur. Libertas autem à justitia est, cum aliquis propter amorem justitiæ non retardatur à malo: Veruntamen, quia homo secundum naturalē rationem ad justitiā inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quod libertas à peccato, sit vera libertas, quæ conjungitur servituti justitiæ; quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi: Et similiter vera servitus est servitus peccati, cui conjungitur libertas à justitia; quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi. Hoc autem quod homo efficiatur servus justitiæ, vel peccati contingit per humanum studium; sicut Apost. dicit ibid. *Cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi ejus estis cui obedistis; sive peccati ad mortem, sive obeditionis ad justitiam.* In omni autem humano studio est accipere principium, medium & terminum: Et ideo consequens est quod status spiritualis servitutis, & libertatis, secundum tria distinguantur, scilicet secundum principium, ad quod pertinet *status incipientium*; & medium, ad quòd pertinet *status proficientium*; & terminum, ad quem pertinet *status perfectorum.*

[* Art. 1. huius q.]

Ad primum ergo dicendum, quòd libertas à peccato fit per charitatem, quæ *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur ad Rom. 5. Et inde est quod dicitur 2. ad Cor. 3. *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*: Et ideo eadem est divisio charitatis & statuum pertinentium ad spiritualem libertatem.

Ad secundum dicendum, quòd incipientes, proficientes & perfecti, secundum quod per hoc status diversi distinguuntur, dicuntur homines non secundum quodcunque studium, sed secundum studium eorum quæ pertinent ad spiritualem libertatem vel servitutem, ut * dictum est [art. 1.]

[* In corp. art. & art. 1. huius q.]

Ad tertium dicendum, quod sicut priùs † dictum est [art. 3. ad 3.] nihil prohibet in idem concurrere gradum & statum. Nam & in rebus mundanis illi qui sunt liberi, non solum sunt alterius status quàm servi, sed etiam sunt altioris gradus.

[* Art. præc. ad 3.]

## QUÆSTIO CLXXXIV.

*De pertinentibus ad statum perfectionis in communi, in octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de his, quæ pertinent ad statum perfectionis ad quem alij status ordinantur. Nam consideratio officiorum quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legispositores; quantum autem ad sacra mysteria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur.

¶ Circa statum autem perfectorū triplex consideratio occurrit:

Primò,

Primò, quidem, de statu perfectionis in communi; secundò, de his quæ pertinent ad perfectionem Episcoporum; tertiò, de his quæ pertinent ad perfectionem religiosorum.

¶ Circa primum quæruntur octo.

¶ Primò, utrum perfectio attendatur secundum charitatem.

¶ Secundò, utrum aliquis possit esse perfectus in hac vita.

¶ Tertiò, utrum perfectio hujus vitæ consistat principaliter in consiliis, vel in præceptis.

¶ Quartò, utrum quicunque est perfectus, sit in statu perfectionis.

¶ Quintò, utrum prælati & religiosi specialiter sint in statu perfectionis.

¶ Sextò, utrum omnes Prælati sint in statu perfectionis.

¶ Septimò, qui status sit perfectior, utrum Religiosorum, vel Episcoporum.

¶ Octavò, de comparatione Religiosorum ad plebanos & Archidiaconos.

## QUÆSTIONIS CLXXXIV.

### De iis, quæ ad statum perfectionis in communi pertinent,

In octo quæstiunculas divisæ,

AXIOMA.

1 *Christiana vitæ perfectio in [1] charitate, præceptorumque*
3 *[3] ad charitatem pertinentium, non autem in consiliorum*
*observatione primò & præcipuè sita est: quam tametsi*
2 *omnibus suis [2] numeris absolutam in præsenti sæculo*
*mortalis homo non consequatur, ad eam tamen ejus partem, quæ omnia illa peccata quæ Dei dilectioni repugnant, vitantur, divina adjuvante gratia, pertingere*
4 *potest. Porrò [4] tametsi magnam inter se cognationem*
*habeant, perfectionis status & ipsa perfectio, est tamen non parvum inter ipsa discrimen. Nam cùm in omni laudabili & honesto vitæ genere, aliqui perfecti esse pos-*
5 *sint, soli [5] Religiosi seu Monachi, & [6] Episcopi (subli-*
6 *mius [7] tamen hi quàm illi) in statu perfectionis exi-*
7 *stunt. Itaque [8] Religiosorum præsertim accedente digni-*
8 *tate sacerdotali, status potior eminentiorque est, Archidiaconorum & Presbyterorum etiam curam animarum gerentium, officio.*

ARTICULUS I.

*Utrum perfectio Christianæ vitæ attendatur specialiter secundum charitatem.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd perfectio Christianæ vitæ non attendatur specialiter secundum charitatem. Dicit enim Apostolus 1. ad Cor. 14. *Malitia parvuli estote, sensibus autem perfecti.* Sed charitas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum: Ergo videtur quod perfectio Christianæ vitæ non consistit principaliter in charitate.

[3. q. 46. a. 3 co. 1. & 1. cont. c. 135. & 1. & q. 3 a. 17. & op. 17. c. 6. & op. 18. cap. 2. & 3. & Phil. 3. le. 2. co. 3.]

¶ 2. Præterea, Ad Ephes. ult. dicitur: *Accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, & in omnibus perfecti stare.* De armatura autem Dei, subjungit dicens: *State succincti lumbos vestros in veritate, & induti loricam justitiæ, in omnibus sumentes scutum fidei.* Ergo perfectio Christianæ vitæ non solum attenditur secundum charitatem, sed etiam secundum alias virtutes.

¶ 3. Præterea, Virtutes specificantur per actus, sicut & alii habitus: Sed Iacob. 1. dicitur, quòd *patientia opus perfectum habet.* Ergo videtur quòd status perfectionis attendatur magis secundum patientiam.

SED CONTRA est, quod dicitur ad Col. 3. *Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis*; quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

CONCLUSIO.

*Omnis Christianæ vitæ perfectio, secundum charitatem attendenda est.*

RESPONDEO dicendum, quòd unumquodque dicitur esse perfectum, inquantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio: Charitas autem est quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis; quia *qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*, ut dicitur 1. Ioan. 4. Et ideo secundum charitatem specialiter attenditur perfectio Christianæ vitæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd perfectio humanorum sensuum præcipuè in hoc videtur consistere, ut in unitatem veritatis conveniant, secundum illud 1. ad Cor. 1. *Sitis perfecti in eodem sensu & in eadem sententia.* Hoc autem fit per charitatem, quæ consensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione charitatis consistit.

AD SECUNDUM dicendum, quòd dupliciter potest dici aliquis *perfectus*. Uno modo simpliciter; quæ quidem perfectio attenditur secundum id quod pertinet ad ipsam rei naturam, putà si dicatur animal *perfectum* quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, & aliis hujusmodi, quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid *perfectum* secundum quid, quæ quidem perfectio attenditur secundum aliquid exterius adjacens, putà in albedine vel nigredine, vel aliquo hujusmodi. Vita autem Christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo conjungitur. Unde dicitur. Ioan. 5. *Qui non diligit, manet in morte.* Et ideo secundum charitatem, attenditur simpliciter perfectio Christianæ vitæ; Sed secundum alias virtutes, secundum quid. Et quia id quod est simpliciter, est principalissimum & maximum respectu aliorum; inde est quòd perfectio charitatis est principalissima respectu perfectionis quæ attenditur secundum alias virtutes.

AD TERTIUM dicendum, quòd patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad charitatem, inquantum scilicet ex abundantia charitatis provenit quod aliquis patienter toleret adversa, secundum illud ad Rom. 8. *Quis nos separabit à charitate Dei, tribulatio, an angustia*, &c.

ARTICULUS II.

*Utrùm aliquis in hac vita possit esse perfectus.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quòd nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim Apost. 1. ad Cor. 13. *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est:* Sed in hac vita non evacuatur quod ex parte est; manent enim in hac vita fides & spes, quæ sunt ex parte: Ergo nullus in hac vita est perfectus.

[Sup. qu. 24. a. 8. 3. d. 29 q. 1. a. 8. q. 2. & ver. q. 2. a. 11. & Ephes. 6. le 4. col. 1. fin. & Phi. le. 2. 10. 2.]

¶ 2. Præterea, *Perfectum est cui nihil deest*, * ut dicitur in 3. Physic. (text. 6.) Sed nullus est in hac vita, cui non desit aliquid. Dicitur enim Iacob. 3. *in multis offendimus omnes.* Et in Psal. 138. dicitur, *Imperfectum meum viderunt oculi tui*: Ergo nullus est in hac vita perfectus. [* text 64. tom. 2.]

¶ 3. Præterea, Perfectio vitæ Christianæ, sicut † dictum est (a. 1.) attenditur secundum charitatem, quæ sub se comprehendit dilectionem Dei & proximi: Sed quantum ad dilectionem Dei non potest aliquis perfectam charitatem in hac vita habere; quia ut Greg. * dicit super Ezech. (homil. 14) *Amoris ignis qui hic ardere inchoat, cùm ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius amplius ignescit.* Neque etiam quantum ad dilectionem proximi; quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus. Dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo videtur quod nullus in hac vita possit esse perfectus. [† à præc.] [* Ho. 14. parum à med.]

SED CONTRA est, quia lex divina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem, secundum illud Matth. 5. *Estote perfecti, sicut & pater vester cælestis perfectus est.* Ergo videtur quod aliquis in hac vita possit esse perfectus.

CONCLUSIO.

*Quanquam nullus in hac vita ad divinæ dilectionis absolutam perfectionem pervenire possit, potest tamen homo ad tantam charitatis perfectionem pervenire, ut omnia quæ charitati sunt contraria, repudiet atque detestetur.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut * dictum est (a. 1.) perfectio vitæ Christianæ in charitate consistit. Importat autem perfectio quandam universalitatem; quia ut dicitur in 3. † Physic. (text. 64.) *perfectum est cui nihil deest.* Potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta, quæ attenditur non solum secundum totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur quantum diligibilis est. Et talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter & essentialiter invenitur. Alia autem est perfectio, quæ attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis, prout scilicet affectus secundum totum suum *posse* semper actualiter tendit in Deum; & talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria. Tertia autem est perfectio, quæ neque attenditur secundum totalitatem ex parte diligibilis, neque secundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quod semper actu feratur in Deum: Sed quantum ad hoc quòd excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum, sicut * August. dicit in libro 83. quæst. (q. 36.) quod *venenum charitatis est cupiditas; perfectio, nulla cupiditas.* Et talis perfectio potest in hac vita haberi. Et hoc dupliciter. Uno modo, inquantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur charitati, sicut est peccatum mortale. Et sine tali perfectione charitas esse non potest, unde est de necessitate salutis. Alio modo inquantum ab affectu hominis excluditur non solum illud quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum, sine qua perfectione charitas esse potest, putà in incipientibus & proficientibus. [* à præc.] [† text 64. tom. 2.] [* q. 6 non longè à pr. c. 4.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de perfectione patriæ, quæ non est in via possibilis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere secundum peccata venialia, quæ consequuntur ex infirmitate præsentis vitæ. Et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparationem ad perfectionem patriæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut status præsentis vitæ non patitur, ut homo semper actu feratur in Deum, ita etiam non patitur, quòd actu feratur in omnes proximos sigillatim: Sed sufficit quòd feratur communiter in omnes in universali, & in singulos habitualiter & secundum animi præparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut & circa dilectionem Dei. Una quidem, sine qua charitas esse non potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi. Alia autem, sine qua charitas inveniri potest, quæ quidem attenditur tripliciter. Primò quidem; secundum extensionem dilectioni, ut scilicet aliquis non solum diligat amicos & notos, sed etiam extraneos, & ulterius inimicos. Hoc enim, ut dicit * Aug. in Enchiridio (c. 73.) est *perfectorum filiorum Dei.* Secundò, secundum intentionem, quæ ostenditur ex his quæ homo propter proximum contemnit, ut scilicet homo contemnat non solum exteriora bona propter proximum, sed etiam afflictiones corporales, & ulterius mortem, secundum illud Ioan. 15. *Majorem dilectionem nemo habet, quàm ut animam suam ponat* [* cap 73. tom. 3.]

*quis pro amicis suis.* Tertiò, quantum ad effectum dilectionis, ut scilicet homo pro proximis impendat non solum temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, & ulterius seipsum, secundum illud Apostoli 2. ad Cor. 12. *Ego autem libentissimè impendam, & superimpendar ipse pro animabus vestris.*

ARTICULUS III.

*Utrum perfectio consistat in præceptis, an in consiliis.*

3. cont. c. 130. & q. 4. ar. 4. ad 2. & opusc. 1. cap. 6.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd perfectio vitæ non consistat in præceptis, sed in consiliis. Dicit enim Dominus Matt. 19. *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni sequere me.* Sed istud est consilium: Ergo perfectio attenditur secundum consilia, & non secundum præcepta.

¶ 2. Præterea, Ad observantiam præceptorum omnes tenentur, cum sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio Christianæ vitæ consistat in præceptis, sequitur quòd perfectio sit de necessitate salutis, & quòd omnes ad eam teneantur. Quod patet esse falsum.

¶ 3. Præterea, Perfectio Christianæ vitæ attenditur secundum charitatem, ut * dictum est (art. 1. & 2.) Sed perfectio charitatis non videtur consistere in observantia præceptorum; quia perfectionem charitatis præcedit & augmentum & inchoatio ipsius ut patet per † Aug. super Canonicam Ioan. (Tract. 9.) Non autem potest charitas inchoari ante observationem præceptorum; quia ut dicitur Ioan. 14. *Si quis diligit me sermonem meum servabit.* Ergo perfectio vitæ non attenditur secundum præcepta, sed secundum consilia.

[* a. 1. & 2. prec. † Tr. 9. decl. ad finem.]

SED CONTRA est, quod dicitur Deut. 6. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Et Levitic. 19. dicitur, *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Hæc autem sunt duo præcepta, de quibus Dominus dicit Matth. 22. *In his duobus præceptis, universa lex pendet & prophetæ.* Perfectio autem charitatis, secundum quam dicitur vita Christiana esse perfecta, attenditur secundum hoc, quòd Deum ex toto corde diligamus, & proximum sicut nosipsos: Ergo videtur quod perfectio consistat in observantia præceptorum.

CONCLUSIO.

*Charitatis perfectio principaliter & essentialiter consistit in præceptis: secundario autem, & instrumentaliter in consiliis.*

RESPONDEO dicendum, quòd perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter. Uno modo per se & essentialiter: Alio modo, secundariò & accidentaliter: Per se quidem & essentialiter consistit perfectio Christianæ vitæ in charitate; principaliter quidem secundum dilectionem Dei, secundariò autem, secundum dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia divinæ legis, ut dictum * est (q. 44. art. 2. & 3.) Non autem dilectio Dei, & proximi cadit sub præcepto secundum aliquam mensuram, ita quòd id quod est plus sub consilio remaneat; ut patet ex ipsa forma præcepti, quæ perfectionem demonstrat; ut cum dicitur, *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*: Totum enim & perfectum idem sunt secundum Philos. in 3. † Physicor. (text. 64.) Et cùm dicitur, *Diliges proximum tuum sicut teipsum*: Unusquisque enim seipsum maximè diligit: Et hoc ideo est, quia *finis præcepti charitas est*, ut Apostol. dicit 1. ad Timoth. 1. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solum in his quæ sunt ad finem, ut Philosoph. dicit in 1. * Politic. sicut medicus non adhibet mensuram quantum sanet, sed quanta medicina vel dieta utatur ad sanandum. Et sic patet quod perfectio essentialiter consistit in præceptis. Unde † Aug. dicit in lib. de perfectione justitiæ (ratiocinat. 17.) *Cur ergo non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat?* Secundario autem & instrumentaliter perfectio consistit in consiliis: quæ omnia sicut & præcepta ordinantur ad charitatem, sed aliter & aliter. Nam præcepta alia à præceptis charitatis ordinantur ad removendum ea quæ sunt charitati contraria; cum quibus scilicet charitas esse non potest; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus charitatis, quæ tamen charitati non contrariantur; sicut est matrimonium, occupatio negotiorum sæcularium, & alia hujusmodi. Unde August. * dicit in Enchir. (cap. 121.) *Quæcunque mandat Deus, ex quibus unum est*, non mœchaberis: *& quæcunque non jubentur, sed spirituali consilio monentur, ex quibus unum est*, Bonum est homini mulierem non tangere: *tunc rectè fiunt cum referuntur ad diligendum Deum, & proximum propter Deum, & in hoc sæculo, & in futuro.* Et inde est quòd in collationibus Patrum dicit Abbas Moyses (collat. 1. cap. 7.) † *Iejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum; non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt*; quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa pervenitur ad finem. Et supra præmisit quod ad perfectionem charitatis istis gradibus ascendere nitimur.

[* q. 44. a. 2. & 3. † text. 64. tom. 2. * ca 6. à med. 1. 5. † ante med. lib. tom. 7. * 121 tom. 3. † Collat. c. 7. à me.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd in illis verbis Domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem, hoc scilicet quod dicitur: *Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus.* Aliud autem subditur in quo perfectio consistit scilicet quòd dicit: *Et sequere me.* Unde Hieronymus * dicit super Matth. quòd *quia non sufficit tantum relinquere, Petrus adjungit quod perfectum est, & secuti sumus te*: Ambr. † autem super illud Luc. 5 *Sequere me*, dicit, *Sequi jubet, non corporis gressu, sed mentis affectu*, quod fit per charitatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet, quòd consilia sunt quædam instrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur: *Si vis perfectus esse, vade, vende*, &c. quasi dicat. *Hoc faciendo ad hunc finem pervenies.*

[* Sup. hæc ver. Mat. c. 16. & 6. † ca 5 in titul. de misl. vocat. publicani super. 6. 5.]

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut Aug. * dicit in lib. de perfectione justitiæ (ut sup.) *perfectio charitatis, homini in hac vita præcipitur; quia non rectè curritur, si quò currendum est, nescia-tur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur? Cùm autem id quod cadit sub præcepto, diversimodè possit impleri, non efficitur transgressor præcepti aliquis ex hoc, quòd non optimo modo implet, sed sufficit quod qualicunque modo impleat illud.* Perfectio autem divinæ dilectionis universaliter quidem cadit sub præcepto, ita quòd etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, ut dicit * August. sed transgressionem præcepti evadit, qui quocunque modo perfectionem divinæ dilectionis attingit. Est autem infimus divinæ dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur: A quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum. Est autem alius gradus perfectæ dilectionis qui non potest impleri in via, ut † dictum est, (a. 2.) à quo qui deficit, manifestum est quod non est transgressor præcepti; & similiter non est transgressor præcepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus; dummodo attingat ad infimum.

[* ant. me. lib 1. 7. * in l. de perf. justitiæ ante med. 17. † a. prec.]

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut homo habet quandam perfectionem suæ naturæ statim cùm nascitur, quæ pertinet ad rationem speciei, est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur, ita etiam perfectio charitatis pertinens ad ipsam speciem charitatis, ut scilicet Deus super omnia diligatur, & nihil contra eum ametur. Est autem alia perfectio charitatis etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit; putà cùm homo etiam à rebus licitis abstinet, ut liberiùs divinis obsequiis vacet.

ARTICULUS IV.

*Utrum quicunque est perfectus, sit in statu perfectionis.*

Quodl. 3. a. 14. c. 1 & op. 18. c. 18.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd quicunque est perfectus, sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem; ita per augmentum spirituale pervenitur ad perfectionem spiritualem, ut * dictum est (art. 3. ad 3.) Sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectæ ætatis: Ergo etiam videtur quod post augmentum spirituale, cùm quis jam adeptus est perfectionem, sit in statu perfectionis.

[* ar. prec.]

¶ 2. Præterea, Eadem ratione qua aliquid movetur de contrario in contrarium, movetur etiam aliquid de minori ad majus, ut dicitur in 5. † Physic. (text. 19.) Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpæ à statu gratiæ. Ergo videtur quod pari ratione cùm aliquis proficit de minori gratia ad majorem, quousque perveniat ad perfectum quod adipiscatur perfectionis statum.

[† tex. 19. tom. 2.]

¶ 3. Præterea, Statum adipiscitur aliquis ex hoc quòd à servitute liberatur: Sed per charitatem aliquis liberatur à servitute peccati, quia *universa delicta operit charitas*, ut dicitur Prov. 10. Sed perfectus dicitur aliquis secundum charitatem, ut * dictum est (art. 1.) Ergo videtur quod quicunque habet perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

[* Ar. 1. hujus q.]

SED CONTRA est, quod aliqui sunt in statu perfectionis qui omnino charitate & gratia carent; sicut mali Episcopi aut mali religiosi: Ergo videtur quod è contrario aliqui habent perfectionem vitæ, qui tamen non habent perfectionis statum.

CONCLUSIO.

*Nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui in statu perfectionis nimimè sunt, & aliquos esse in statu perfectionis, qui perfecti nequaquam sunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà * dictum est (q. 183. art. 1.) status propriè pertinet ad conditionem libertatis vel servitutis. Spiritualis autem libertas vel servitus, potest in homine attendi dupliciter. Uno modo secundum id quod interius agitur. Alio modo secundum id quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur 1. Regum 16. *Homines vident ea quæ patent, sed Deus intuetur cor*; inde est quòd secundùm interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis status in homine per comparationem ad judicium divinum. Secundum autem ea quæ exterius aguntur, accipitur spiritualis status in homine, per comparationem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur; prout scilicet ex diversitate statuum quædam Ecclesiæ pulchritudo consurgit. Est autem considerandum, quod quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur primo quidem obligatio aliqua vel absolutio. Non enim ex hoc quod aliquis servit alicui, efficitur servus; quia etiam liberi serviunt, secundum illud ad Gal. 5. *Per charitatem spiritus servite invicem*: Neque etiam ex hoc quod aliquis desinit servire, efficitur liber, sicut patet de servis fugitivis: Sed ille propriè est servus, qui obligatur ad serviendum, & ille est liber, qui à servitute absolvitur. Secundò requiritur quòd obligatio prædicta cum aliqua solemnitate fiat, sicut & cæteris quæ inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quædam solemnitas adhibetur. Sic ergo & in statu perfectionis propriè dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quod obligat se perpetuò cum aliqua solemnitate ad ea quæ sunt perfectionis: Contingit etiam quod aliqui se obligant ad id quod non servant, & aliqui implent ad quod se non obligaverunt, ut patet Matth. 21. de duobus filiis, quorum unus patri dicenti, *Operare in vinea*, respondit: *Nolo*. & postea abiit, alter autem respondens ait: *Eo*, & non ivit. Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis; & aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti.

[* q. prec. art. 1.]

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd per augmentum corporale proficit aliquis in his quæ pertinent ad naturam, & ideo adipiscitur naturæ statum, præsertim quia *quod est secundum naturam*

ram

*ram quodammodo immutabile est*; inquantum natura determinatur ad unum. Et similiter per augmentum spirituale, interius aliquis adipiscitur statum perfectionis quantum ad divinum judicium: Sed quantum ad distinctiones Ecclesiasticorum statuum, non adipiscitur aliquis statum perfectionis, nisi per augmentum in his quæ exterius aguntur.

AD SECUNDUM dicendum, quòd illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum: Et tamen cum aliquis transit de peccato in gratiam, transit de servitute ad libertatem; quod non contingit per simplicem profectum gratiæ, nisi cum aliquis obligat se ad ea quæ sunt gratiæ.

AD TERTIUM dicendum, quòd illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen licet charitas variet conditionem spiritualis servitutis & libertatis; hoc tamen non facit charitatis augmentum.

ARTICULUS V.

*Vtrum religiosi & prælati sint in statu perfectionis.*

Opusc 18. cap. 16.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd prælati & religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium & proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel etiam incipientium: Ergo videtur quod nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

¶ 2. Præterea, Status exterior debet interiori statui respondere, alioquin incurritur mendacium, quod non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus, ut Ambr. dicit in quodam sermone.* Sed multi sunt prælati vel religiosi, qui non habent interiorem perfectionem charitatis. Si ergo omnes religiosi & prælati sint in statu perfectionis, sequitur quod quicunque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali; tanquam simulatores & mendaces.

* De Abraham, & refertur in decretis 22. qu. 5. ca. Cavete.

¶ 3. Præterea, Perfectio secundum charitatem attenditur, ut † supra habitum est (art. 1.) sed perfectissima charitas videtur esse in martyribus, secundum illud Ioannis decimoquinto: *Majorem dilectionem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*: Et super illud ad Hebr. 12. *Nondum enim usque ad sanguinem*, &c. dicit † Gloss. *Perfectior in hac vita nulla dilectio est ea, ad quam sancti Martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt*: Ergo videtur quod magis debeat perfectionis status attribui martyribus, quam religiosis & Episcopis.

† Art. 1. hujus q.

† Aug in ser. 17. de ver. Ap. tom. 10.

SED CONTRA est, quòd * Dionys. in 5. cap. Ecclesiast. hierarch. attribuit perfectionem Episcopis tanquam *perfectioribus*. Et in 6. † c. ejusdem libri attribuit perfectionem religiosis, quos vocat *monachos* vel *therapeutas*, id est, *Deo famulantes*, tanquam *perfectis*.

* c. 5 eccles. hier. in tit. de Sacerd. perfect.

† c. 6 eccles. hier. p. 1. non procul à fine.

CONCLUSIO.

*Religiosi ac prælati sunt in statu perfectionis, non quasi seipsos profitentes perfectos, sed se ad perfectionem tendere.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum * est, (art. 4.) ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis cum aliqua solemnitate. Vtrumque autem horum competit & religiosis & Episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod à rebus secularibus se abstineant, quibus licitè uti poterant ad hoc quod liberius Deo vacent, in quo consistit perfectio præsentis vitæ. Vnde Dionys. † dicit 6. cap. Eccles. Hierarch de religiosis loquens: *Alij quidem* therapeutas (id est, Dei famulos) *ex puro Dei servitio & famulatu: Alij vero* monachos *ipsos nominant, ex indivisibili & singulari vita uniente ipsos ex indivisibilium sanctis convolutionibus* (id est contemplationibus) *ad Deiformem unitatem & amabilem Deo perfectionem*. Horum etiam obligatio fit cum quadam solemnitate professionis & benedictionis. Vnde & ibidem subdit Dion. * *Propter quod perfectissimam ipsis donans gratiam sancta legislatio, quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione.* Similiter etiam episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, pastorale assumentes officium, ad quod pertinet ut animam suam ponat pastor pro ovibus suis; sicut dicitur Ioannis 10. Vnde Apost. dicit 1. ad Tim. ult. *Confessus bonam confessionem coram multis testibus*, id est, *in sua ordinatione*, ut Gloss. ibid. † dicit: Adhibetur etiam quædam solemnitas, consecrationis simul cum professione prædicta, secundum illud 2. ad Tim. 1. *Resuscites gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuum mearum*; quod Gloss. exponit de gratia Episcopali. Et † Dionys. dicit 5. c. Ecclesiast. Hierarch. quòd *summus sacerdos*, id est, Episcopus, *in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem, ut significetur quod ipse est participativus integræ totius hierarchicæ virtutis, & quod ipse non solum sit illuminativus omnium, quod pertinet ad sanctas locutiones, & actiones; sed quod etiam hoc aliis tradat.*

* art. præc.

† p. 1. non procul à fin.

* Ibid.

† Gl. interl. ibid.

† Ibi non remotè à fine.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd inchoatio & augmentum non quæritur propter se, sed propter perfectionem. Et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione & solemnitate assumuntur.

AD SECUNDUM dicendum, quod homines statum perfectionis assumunt non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere. Vnde & Apost. dicit ad Philiph. 3. *Non quod jam comprehenderim, aut jam perfectus sim: sequor autem si quo modo comprehendam.* Et postea subdit: *Quicunque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Vnde non committit aliquis mendacium; vel simulationem ex hoc quod aliquis non est perfectus qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quod ab intentione perfectionis animum revocat.

AD TERTIUM dicendum, quòd martyrium in statu perfectissimo charitatis consistit. Actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, ut * dictum est (art. 4.)

* Art. 4. hujus q.

ARTICULUS VI.

*Vtrum omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis.*

Op. 18. c. 22 & 24. 25 & 29.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim † Hieron. super epistolam ad Titum: *Olim idem presbyter qui & episcopus.* Et postea subdit: *Sicut ergo presbyteri sciunt se Ecclesiæ consuetudine ei qui sibi præpositus fuerit, esse subditos; ita Episcopi noverint se magis consuetudine, quam dispositionis Dominicæ veritate, presbyteris esse majores, & in commune debere Ecclesiam regere.* Sed Episcopi sunt in statu perfectionis: Ergo & præsbyteri habentes curam animarum.

† Epi. 1. Constitutas per civitates presbyteros 1. 9.

¶ 2. Præterea, Sicut Episcopi suscipiunt curam animarum cum consecratione, ita etiam presbyteri curati, & archidiaconi, de quibus super illud Actuum sexto: *Considerate, fratres viros boni testimonij septem*, &c. dicit * Gloss. *Hic discernebant Apostoli per Ecclesiam constitui septem diaconos qui essent sublimioris gradus, & quasi columnæ, proximi circa aram.* Ergo videtur quod ipsi *etiam sint in statu perfectionis.*

* Gl. Bedæ hoc loco 1. 2.

¶ 3. Præterea, Sicut Episcopi obligantur ad hoc quod animam suam ponant pro ovibus suis, ita & presbyteri curati, & archidiaconi: Sed hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ut * supra dictum est (cap. 2.) Ergo videtur quod etiam presbyteri curati, & archidiaconi sint in statu perfectionis.

* Art. 2. hujus q. ad 3.

SED CONTRA est, quòd † Dionys. dicit in quinto capite Ecclesiasticæ hierarchiæ. *Pontificum quidem ordo consummativus est & perfectivus; Sacerdotum autem illuminativus & lucidativus, Ministrantium vero purgativus & discretivus.* Ex quo patet quod perfectio solis Episcopis attribuitur.

† p. 1. in titul. de Sacerd. perf. à tit. Contemplatio circa med.

CONCLUSIO.

*Non omnes prælati, sed soli Episcopi in statu perfectionis sunt.*

RESPONDEO dicendum, quod in presbyteris & in diaconis curam habentibus animarum, duo possunt considerari scilicet ordo & cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quendam actum in divinis officiis. Vnde * suprà dictũ est [q. 183. a. 3. ad 3.] quod distinctio ordinũ sub distinctione officiorum continetur. Unde per hoc quod aliqui suscipiunt sacrum ordinem, accipiunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi. Non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenus apud Occidentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentiæ votum, quod est unum eorum quæ ad perfectionem pertinent, ut infra dicetur (qu. 186. art. 4.) * Vnde patet quod ex hoc quod aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis, quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne hujusmodi actus exerceat. Similiter etiam nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis: Non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant, sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem, etiam absque licentia Episcopi, ut habetur in decretis, decimanona causa, quæstione 2.* vel etiam cum licentia Episcopi potest aliquis archidiaconus, archidiaconatum vel parochiam dimittere, & simplicem præbendam accipere sine cura, quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis. *Nemo enim mittens manum ad aratrum & respiciens retro, aptus est regno Dei*, ut dicitur Lucæ 9. Episcopi autem quia sunt in statu perfectionis; non nisi auctoritate summi Pontificis (ad quem etiam solum pertinet in votis perpetuis dispensare) possunt episcopalem curam deserere, & ex certis causis, ut † infra dicetur. Vnde manifestum est, quod non omnes prælati sunt in statu perfectionis, sed soli Episcopi.

* q. præc. a. ad 3.

* q. 186. art. 4.

* c. Duo sunt, in fin.

† q. 185. art. 4.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod de presbytero & Episcopo dupliciter loqui possumus. Vno modo, quantum ad nomen: Et sic olim non distinguebantur Episcopi & presbyteri. Nam *Episcopi* dicuntur ex eo quod superintendunt, sicut dicit * Aug. 19. de Civ. (cap. 19.) *Presbyteri* autem in Græco dicuntur quasi *seniores*. Unde & Apostolus communiter utitur nomine *Presbyterorum*, quantum ad utrosque, cum dicit primæ ad Timotheum quinto: *Qui bene præsunt presbyteri duplici honore digni habeantur*; & similiter etiam nomine *Episcoporum*: Vnde dicit Act. 20. presbyteris Ephesinæ Ecclesiæ loquens; *Attendite vobis & universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit Episcopos regere Ecclesiam Dei.* Sed secundum rem semper inter eos fuit distinctio etiam tempore Apostolorum, ut patet per † Dionys. 5. cap. Eccle. Hierarch. Et Luc. 10. super illud. *Post hæc autem designavit Dominus*, &c. dicit * Gloss. *Sicut in Apostolis forma est Episcoporum, sic in septuaginta duobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis, post modum tamen ad schisma vitandum*, necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet majores dicerentur *Episcopi*, minores autem *presbyteri*. Dicere autem presbyteros non differre ab Episcopis inter dogmata hæretica numerat Aug. * in lib. de hæresib. (heres. 53.) Vbi dicit quod Ariani dicebant *presbyterum ab Episcopo nulla differentia discerni.*

* c. 19. à med. 1. 5.

† p. 1. in titul. de Sacerd. perf.

* ex Beda in pr. ca. 3. in Lucam 1. 2.

* in tit. Ariani, & est c. 53. 1. 6.

AD SECUNDUM dicendum, quod Episcopi principaliter habent curam ovium suæ diœcesis: Presbyteri autem curati, & archidiaconi, habent aliquas subministrationes sub Episcopis. Unde super illud 1. ad Corinth. 12. *Alij opitulationes, alij gubernationes*, dicit Gloss. * *opitulationes, id est, eos qui majoribus ferunt opem; ut Titus Apostolo, vel Archidiaconi Episcopis; Gubernationes, scilicet minorum personarum prælationes; ut presbyteri sunt, qui plebi documento sunt.* Et Dion. dicit 5. cap. Ecclesiasticæ † Hierarchiæ

* Gl. interl. ibid.

† in tit. sacerdot. perfect.

Hierarchiæ quod *sicut universam Hierarchiam videmus in Iesu terminatam, ita unamquamque functionem in proprio divino hierarcha, id est, Episcopo.* Et 16. q. 1. dicitur *. *Omnibus presbyteris & diaconis attendendum est, ut nihil absque proprij Episcopi licentia agant.* Ex ipso patet quod ita se habent ad Episcopum, sicut Balivi vel præpositi ad Regem: Et propter hoc sicut in mundanis potestatibus solus Rex benedictionem solemnem accipit, alii vero per simplicem commissionem instituuntur; ita etiam in Ecclesia, cura Episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur; cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici injunctione: Consecrantur tamen in susceptione ordinis, etiam antequam curam habeant.

** 1. Cura-ctatis 37.*

AD TERTIUM dicendum, quod sicut Plebani & archidiaconi, non habent principaliter curam, sed administrationem quandam secundum quod eis ab Episcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam pro ovibus, sed inquantum participant de cura. Unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obtineant perfectionis statum.

ARTICULUS VII.

*Utrum status religiosorum sit perfectior quam status prælatorum.*

*Inf. q. 85. ar. 8 cor. Et quodl. 3. art. 17. co. Et op. 18. c. 17. 18. & 19. Et Matt. 19. v. co. 12. * 1. 2. 7. 1. c. Epist.*

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quod status religiosorum sit perfectior, quam status prælatorum. Dominus enim dicit Matth. 19. *Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus*; quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur Episcopi. Dicitur enim * 12. quæst. 1. *Episcopi de rebus propriis vel acquisitis, vel quidquid de proprio habent; hæredibus suis si voluerint derelinquant.* Ergo religiosi sunt in perfectiori statu, quam Episcopi.

¶ 2. Præterea, Perfectio principalius consistit in dilectione Dei quàm in dilectione proximi; sed status religiosorum directè ordinatur ad dilectionem Dei: Unde & ex Dei servitio & famulatu nominantur, ut Dion. dicit 6. cap. Eccl. Hierarc. † Status autem Episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cujus curæ superintendunt; unde & nominantur; ut patet per Aug. 19. de Civit. Dei (c. 19.) *: Ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior, quam status Episcoporum.

*† non procul. a fin.* ** c. 19 à med. to. 5*

¶ 3. Præterea, Status religiosorum ordinatur ad vitam contemplativam, quæ potior est quam vita activa; ad quam ordinatur status Episcoporum: Dicit enim Greg. in Pastor. (art 6. 1. cap. 7.) * quod *per vitam activam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit; per contemplativam vero Hieremias, amori Conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit* ergo videtur quod status religiosorum sit perfectior, quam status Episcoporum.

** p. 1. c. 7. paulo a princip.*

SED CONTRA, Nulli licet à majori statu ad minorem transire: Hoc enim esset retro aspicere. Sed potest aliquis à statu religionis transire ad statum ad Episcopalem. Dicitur enim causa 18. q. 1. *statutum est* * quod *sacra ordinatio de monacho Episcopum facit*: Ergo status Episcoporum est perfectior quam status religiosorum.

** c. Statutum fi*

CONCLUSIO.

*Potior & perfectior est status perfectionis, in prælatis & Episcopis, quam in religiosis.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut August. * dicit 12. super Gen. ad literam (cap. 16.) *Semper agens præstantius est patiente*: In genere autem perfectionis, secundum Dion. † Episcopi se habent *ut perfectores*, religiosi autem *ut perfecti*; quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est quod status perfectionis potior est in Episcopis, quam in religiosis.

** c. 16. in med. t. 3* *† c. 5. 6. Eccles. Hierarc.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd abrenunciatio propriarum facultatum dupliciter considerari potest. Uno modo secundum quod est in actu: Et sic in ea non consistit essentialiter perfectio: Sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut suprà dictum est (art. 3.) * Et ideo nihil prohibet statum perfectionis esse sine abrenunciatione propriorum, sicut etiam dicendum est de aliis exterioribus observantiis. Alio modo potest considerari secundum præparationem; ut scilicet homo sit paratus, si fuerit opus, omnia dimittere vel distribuere. Et hoc pertinet directè ad perfectionem. Unde Aug. dicit in lib. de Quæstionibus Evangel. (lib. 2. cap. 11.) * *Ostendit Dominus filios sapientiæ intelligere, non in abstinendo, nec in manducando esse justitiam, sed in æquanimitate tolerandi inopiam.* Unde & Apost. dicit (ad Philip. 4.) *Scio & abundare, & penuriam pati.* Ad hoc autem maxime tenentur Episcopi, quod omnia sua pro honore Dei & salute sui gregis contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo.

** Art. 3. hujus q.* ** lib. 2. c. 11 paulo à princ. tom 4*

AD SECUNDUM dicendum, quod hoc ipsum quod Episcopi intendunt his, quæ pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinæ. Unde Dominus primo à Petro quæsivit, an eum diligeret; & postea ei sui gregis curam commisit. Et Gregor. dicit in Pastorali (part. 1. cap. 3.) * *Si dilectionis est testimonium cura pastoralis, quisquis virtutibus pollens, gregem Dei renuit pascere, Pastorem summum convincitur non amare.* Hoc autem est majoris dilectionis signum, ut homo propter amicum etiam aliis serviat, quam si soli amico velit servire.

** p. 1. c. 5. parum ante me.*

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut Greg. dicit in pastorali (part. 2. cap. 1.) †: *Sit præsul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus*; quia ad ipsos pertinet, non solum propter seipsos, sed propter instructionem aliorum contemplari. Unde Gregorius dicit super Ezech. (hom. 5.) * quod de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur Ps. 44. *Memoriam suavitatis tuæ eructabunt.*

*† in 2. p. c. 1 parum ante me.* ** Ho. 5. med. lib. 1*

ARTICULUS VIII.

*Utrum presbyteri curati, & archidiaconi, sint majoris perfectionis, quam religiosi.*

*Quodl. 3. a. 14 ad 2. Et q. 3. a. 17. Et op. 18. ca. 20. & 21. & Matt. 15. co. 11. * l. 6. de Sac. in princ. & me. c. 5. † Ibid. * Ibid.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod etiam presbyteri curati, & archidiaconi, sint majoris perfectionis, quam religiosi. Dicit enim Chrysostom. * in suo dialogo. *Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis ut secundum exaggerationem dicam, Helias fuit, non tamen comparandus est ei qui traditus populis & multorum peccata ferre compulsus, immobilis perseverat & fortis.* Et paulo post dicit †. *Si quis mihi proponeret optionem, ubi mallem placere in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum; sine comparatione eligerem illud quod prius dixi.* Et in eodem libro dicit *, *Si quis bene administrato sacerdotio illius propositi* (scilicet monachalis,) *sudores conferat; tantum eos distare reperies, quantum inter privatum distat & regem.* Ergo videtur quod sacerdotes habentes curam animarum sint perfectiores religiosis.

¶ 2. Præterea, Aug. dicit in epist. ad Valerium (epist. 143.) †: *Cogitet religiosa prudentia tua, nihil esse in hac vita (& maximè hoc tempore) difficilius, laboriosius, periculosius episcopi, aut presbyteri, aut diaconi officio. Sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur, quo noster imperator jubet.* Non ergo religiosi sunt perfectiores presbyteris aut diaconis.

*† Epist. 143. in pr. t. 2.*

¶ 3. Præterea, Aug. dicit ad Aurelium (epist. 76.) † *Nimis dolendum est, si ad tam ruinosam superbiam monachos surrigamus, & tam gravi contumelia clericos dignos putamus* [ut scilicet dicatur quod malus monachus bonus clericus est] *cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat.* Et paulo ante præmittit * *non esse viam dandam servis Dei* (id est, monachis) *ut se facilius putent eligi ad aliquid melius*, scilicet clericatum, *si facti fuerint deteriores*, scilicet abjecto monachatu. Ergo videtur quod illi qui sunt in statu clericali, sint perfectiores religiosis.

*† Ep. 76. in med. tom. 2.* ** Ibid.*

¶ 4. Præterea, Non licet de statu majori ad minorem transire. Sed de statu monastico transire licet ad officium presbyteri curam habentis ut patet 16. quæst. 1. ex decreto Gelasii Papæ *, qui dicit: *Si quis monachus fuerit, qui venerabilis vitæ merito, sacerdotio dignus videatur, & Abbas, sub cujus imperio regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit, ab Episcopo debet eligi & in loco quo judicaverit ordinari.* Et Hieronym. dicit ad Rusticum † monachum: *Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis.* Ergo Presbyteri curati, & archidiaconi, sunt perfectiores religiosis.

** 16 q. 1. ca. si quis monach.* *† De vivendi forma a mo. tom. 1.*

¶ 5. Præterea, Episcopi sunt in statu perfectiori, quam religiosi, ut ex supradictis patet *. Sed presbyteri curati, & archidiaconi ex eo quod habent curam animarum, similiores sunt Episcopis, quam religiosi: Ergo sunt majoris perfectionis.

** a. præc.*

¶ 6. Præterea. *Virtus consistit circa difficile & bonum*, ut dicitur in 2. Ethic. * sed difficilius est quòd aliquis benè vivat in officio presbyteri curati, vel archidiaconi, quam in statu religionis. Ergo presbyteri curati, vel archidiaconi, sunt perfectioris virtutis, quam religiosi.

** c. 3. in. f. t. 5.*

SED CONTRA est, quod dicitur 19. qu. 2. canone: *Duæ* (ex Urbano 2.) † *Si quis in Ecclesia sua sub Episcopo proprium retinet, & sæculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto, in aliquo monasterio vel regula canonica salvare se voluerit: quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit, ut lege publica constringatur.* Sed non ducitur aliquis à lege Spiritus sancti, quæ ibi dicitur *lex privata*, nisi in aliquid perfectius. Ergo videtur quod religiosi sint perfectiores quam archidiaconi, vel presbyteri curati.

*† 19. q. 2. can. Duæ sunt, a med.*

CONCLUSIO.

*Quamquam religiosorum status, qui totam vitam suam Deo consecraverunt, secundum bonitatem excellentior sit, quam status presbyteri curati, ac archidiaconi; secundum difficultatem tamen exercendi animarum curam, longe perfectior est status presbyteri curati, ac archidiaconi.*

RESPONDEO dicendum, quòd comparatio supereminentiæ non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In presbyteris autem curatis, & archidiaconis, tria est considerare, scilicet *statum*, *ordinem & officium.* Ad statum pertinet quod sæculares sint; ad ordinem, quod sint sacerdotes vel diaconi, ad officium, quod curam animarum habeant sibi commissam. Si ergo ex alia parte ponamus statum religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem; sicut plerique monachi & canonici regulares habent; in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus à primo statu & officio, conveniat autem ordine, sicut sunt religiosi sacerdotes, & diaconi, curam animarum non habentes; manifestum est, quod secundus primo erit statu quidem excellentior, officio autem minor, ordine verò æqualis. Est ergo considerandum quæ præeminentia potior sit, utrum status vel officii. Circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas & difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic præfertur status religionis officio presbyteri curati vel archidiaconi, quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium, Presbyter autem curatus, vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut Episcopus; nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut Episcopo: Sed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet (art. 6. ad 2.) * Et ideo comparatio status religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare, & sicut holocausti ad sacrificium quod est minus holocausto; ut patet per Gregorium super Ezechielem. (hom. 20.)

** Art. 6. ad 2.*

(hom. 20.) † Unde & 19. causâ q. 1. dicitur (ex concilio Toletano 4. cap. 49.) *Clerici qui monachorum propositum appetunt, (quia meliorem vitam sequi cupiunt) liberos eis ab Episcopis in monasteriis oportet largiri ingressus.* Sed hæc comparatio intelligenda est secundum genus operis. Nam secundum charitatem operantis contingit quandoque quòd opus ex genere suo minus existens, magis sit meritorium; scilicet si ex majori charitate fiat. Si verò attendatur difficultas benè conversandi in religione & in officio habentis curam animarum: Sic difficilius est bene conversari cum cura animarum propter exteriora pericula; quamvis conversatio religionis sit difficilior quantum ad ipsum genus operis, propter arctitudinem observantiæ regularis. Si verò religiosus etiam ordine careat (sicut patet de conversis religionum) sic manifestum est excellere præeminentiam ordinis quantum ad dignitatem, quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris, ad quod requiritur major sanctitas interior, quam requirat etiam religionis status; quia sicut Dio. dicit 6. c. Ecclesiast. Hierarc.* *Monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, & ad eorum imitationem ad divina ascendere.* Unde gravius peccat, cæteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus qui non habet ordinem sacrum, quamvis laicus religiosus teneatur ad observantias regulares; ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus, non tenentur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ad illas auctoritates Chrysostomi breviter responderi potest, quod non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de Episcopo, qui dicitur summus sacerdos. Et hoc convenit intentioni illius libri, in quo consolatur se & Basilium de hoc quod erant in Episcopos electi: Sed hoc prætermisso dicendum est, quod loquitur quantum ad difficultatem. Præmittit enim †, *cùm fuerit gubernator in mediis fluctibus, & de tempestate navem liberare potuerit, tunc meritò testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur.* Et post concludit quod supra positum est de monacho *, *qui non comparandus est illi, qui traditus populis, immobilis perseverat:* Et subdit causam: † *Quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum.* Ex quo nihil aliud ostendi potest, nisi quod periculosior est status habentis curam animarum, quam monachi. In majori autem periculo innocentem se servare est majoris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet, quod aliquis vitet pericula, religionem intrando. Unde non dicit quod *mallet esse in officio sacerdotali, quàm in solitudine monachorum*, sed quod *mallet placere in hoc, quam in illo*, quia in hoc est majoris virtutis argumentum.

AD SECUNDUM dicendum, quod etiam illa auctoritas Augustini manifestè loquitur quantum ad difficultatem, quæ ostendit magnitudinem virtutis in his, qui benè conservantur, sicut dictum * est (ad 1.)

AD TERTIUM dicendum, quòd Aug. ibi comparat monachos clericis, quantum ad distantiam ordinis, non quantum ad distantiam religionis & sæcularis vitæ.

AD QUARTUM dicendum, quòd illi qui à statu religionis assumuntur ad curam animarum, cum prius essent in sacris ordinibus constituti, assequuntur aliquid quod prius non habebant, scilicet officium curæ: Non autem deponunt quod prius habebant, scilicet religionis statum. Dicitur enim in decretis decimasexta quæst. 1. *de monachis* *, *qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere.* Sed presbyteri curati, vel archidiaconi quando religionem ingrediuntur, curam deponunt, ut adipiscantur perfectionem statum. Unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis, ostenditur. In hoc autem quod religiosi laici assumuntur in clericatum & ad sacros ordines, manifestè promoventur ad melius, sicut suprà dictum * est. Et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi, cùm Hieronym. dicit †. *Sic in monasterio vive, ut clericus esse merearis.*

AD QUINTUM dicendum, quòd presbyteri curati, & archidiaconi sunt similiores Episcopis, quàm religiosi quantum ad aliquid, scilicet quantum ad curam animarum, quam secundario habent; sed quantum ad perpetuam obligationem, quæ requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt Episcopo religiosi ut ex suprà dictis patet (art. 5. & 6) †.

AD SEXTUM dicendum, quod difficultas quæ est ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis: Difficultas autem quæ provenit ex exterioribus impedimentis, quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis; puta, cùm aliquis non tantum virtutem amat ut impedimenta virtutis declinare velit, secundum illud Ap. 1. ad Cor. 9. *Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet.* Quandoque verò est signum perfectioris virtutis; puta cum alicui ex inopinato, vel ex necessaria causa, impedimenta virtutis occurrunt, propter quæ tamen à virtute non declinat, in statu autem religionis est major difficultas ex arduitate operum. Sed in his qui in sæculo vivunt qualitercumque, est major difficultas ex impedimentis virtutis quæ religiosi per omnia providè vitaverunt.



## QUÆSTIO CLXXXV.

*De pertinentibus ad statum Episcoporum, in octo articulos divisa.*

DEinde considerandum est de his, quæ pertinent ad statum Episcoporum.

¶ Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, utrum liceat Episcopatum appetere.

¶ Secundò, utrum liceat Episcopatum finaliter recusare.

¶ Tertiò, utrum oporteat ad Episcopatum eligere meliorem.

¶ Quartò, utrum Episcopus possit ad religionem transire.

¶ Quintò, utrum liceat ei corporaliter subditos suos deserere.

¶ Sextò, utrum possit habere proprium.

¶ Septimò, utrum peccet mortaliter bona Ecclesiastica pauperibus non erogando.

¶ Octavo, utrum religiosi qui ad Episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

## QUÆSTIONIS CLXXXV,

De iis quæ ad Episcoporum statum pertinent,
In octo Quæstiunculas divisæ.

### AXIOMA.

3 *Ad dignitatem Episcopalem non sanctissimus, sed ad hæc munus maximè idoneus est assumendus. Quam tamet si nulli nisi necessitate urgente, & salutis subdito-*
1 *rum promovendæ intentione, appetere, liceat; peccaret tamen & quia eam à legitimo superiore mandatam per-*
2 *tinaciter, recusaret, & qui subditis * adhuc utilis eam*
4 *semel susceptam, vel monastici instituti suscipiendi causa, vel etiam alia de causa deponere vellet; secus verò si propter ætatem ingravescentem vel aliam similem causam, Episcopi persona jam suis subditis inutilis esse in-*
5 *ciperet. 5 Peccaret quoque qui post susceptam ejusmodi dignitatem, vel propter aliquod privatum commodum, vel vitæ periculum, propriæ imminens personæ suum gregem (nisi aliunde gregi sufficienter esset pro-*
6 *spectum) desereret. Quanquam 6 autem Episcopis propria bona possidere liceat, quia tamen ipsi Ecclesiasticorum bonorum non domini sed dispensatores duntaxat*
7 *existunt, non modo sub pœna peccati 7 lethalis, sed etiam sub pœna restitutionis faciendæ, illa bona justè*
8 *atque fideliter distribuere tenentur. Porrò 8 quod ad Monachos, qui ad Episcopatum eveхuntur, attinet, id certum est, hanc dignitatem proprij instituti monastici obligationem non relaxare, nisi quantum ad ea, quæ Episcopali dignitati adversantur.*

### ARTICULUS PRIMUS.

*Utrùm liceat Episcopatum appetere.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd liceat Episcopatum appetere. Dicit enim Apostolus 1. ad Timoth. 3. *Qui Episcopatum desiderat, bonum opus desiderat:* Sed licitum est & laudabile bonum opus desiderare: Ergo etiam laudabile est desiderare Episcopatum.

¶ 2. Præterea, Status Episcoporum est perfectior, quàm religiosorum status, ut suprà habitum est (q. 184. art. 7.) * sed laudabile est, quod aliquis desideret ad statum religionis transire: Ergo etiam laudabile est, quod aliquis appetat ad Episcopatum promoveri.

¶ 3. Præterea, Proverb. 11. dicitur: *Qui abscondit frumenta maledicetur in populis; benedictio autem super caput vendentium.* Sed ille qui est idoneus, & vita & scientia ad Episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere, si se ab Episcopatu subtrahat: Per hoc autem quod Episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi: Ergo videtur quod laudabile sit Episcopatum appetere, & vituperabile, ipsum refugere.

¶ 4. Præterea, Facta sanctorum, quæ in sacra scriptura narrantur nobis proponuntur in exemplum, secundum illud ad Rom. 15. *Quæcunque scripta sunt ad nostram doctrinam scripta sunt.* Sed legitur Isa. 6. quod Isaias se obtulit ad officium prædicationis, quod præcipuè competit Episcopis: Ergo videtur quod appetere Episcopatum sit laudabile.

SED CONTRA est, quod Augustinus dicit 19. de Civit. Dei (cap. 19) *Locus superior sine quo populus regi non potest, etsi ita administretur ut decet, tamen indecenter appetitur.*

### CONCLUSIO.

*Episcopatum appetere, & bonum & malum esse potest: bonum quidem, si in eo spiritualis utilitas quæratur; malum vero, si aut opulentia, aut temporalis dignitas in Episcopatu concupiscatur.*

RESPONDEO dicendum, quòd in Episcopatu tria possunt considerari. Quorum unum est principale & finale, scilicet Episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intenditur; secundum illud Ioan. ult. *Pasce oves meas.* Aliud autem est altitudo gradus; quia Episcopus super alios constituitur, secundum illud Matt. 25. *Fidelis servus & prudens, quem constituit Dominus super familiam suam.* Tertium autem est, quod consequenter se habet ad ista, scilicet reverentia, & honor, & sufficientia temporalium; secundum illud 1. ad Tim. 5. *Qui bene præsunt presbyteri duplici honore digni habeantur.* Appetere ergo Episcopatum ratione hujusmodi circumstantiarum bonorum, manifestum est quod est illicitum, & pertinet ad cupiditatem vel ambitionem. Unde contra Pharisæos Dominus dicit Matth. 23. *Amant primos recubitus in cœnis, & primas cathedras in synagogis, & salutationes in foro, & vocari ab hominibus Rabbi.* Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradus, appetere Episcopatum est præsumptuosum. Unde Dominus Matt. 20. arguit discipulos primatum quærentes, dicens: *Scitis quia principes Gentium dominantur*

Quodl. 1. ar. 11. Et quodl. 3. ar. 9. cor. Et quodl. 5. ar. 22. cor. & quodl. 12. ar. 18. & opusc. 18. c. 19 & 1 Tim. 3. col. 1. & 2. — * q. prec. art. 7.

*nantur eorum.* Ubi Chrysost. dicit (Hom. 66. in Matth.) †, quod *per hoc ostendit, quod gentile est primatus cupere; & sic, Gentium comparatione eorum animum æstuantem convertit.* Sed appetere proximis prodesse, est secundum se laudabile & virtuosum: Verum quia prout est Episcopalis actus, habet annexum gradus celsitudinem; præsumptuosum videtur quod aliquis præesse appetat ad hoc quod subditis prosit, nisi manifesta necessitate imminente; sicut Gregor. dicit in Pastorali (part. 1. cap. 8.) * quod *tunc laudabile erat, Episcopatum quærere quando per hunc quemquam dubium non erat ad supplicia graviora pervenire.* Unde non de facili inveniebatur qui hoc onus assumeret, præsertim cùm aliquis charitatis zelo divinitus ad hoc incitatur; sicut Greg. dicit in Pastorali † (part. 1. cap. 7.) quod *Isaias prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium prædicationis appetiit.* Potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse, vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda; ita quod opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Vnde Chrys. dicit super Matth. * *Opus quidem desiderare bonum, bonum est; primatum autem honoris concupiscere, vanitas est. Primatus enim fugientem se desiderat, desiderantem se horret.*

† Ho. 66. in Matt. ante. c. 2. — * p. 1. c. 8 circ. me. — † p. 1. c. 7. paulo a princip. — * Ho. 35. in Matt. om. med. & fin. in oper. imp. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Greg. dicit in Pastorali † (part. 1. cap. 8.) *illo tempore hoc dixit Apostolus, quo ille qui plebibus præerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur*; & sic nihil aliud erat quod in Episcopatu appeti posset nisi bonum opus. Vnde Aug. dicit 19. de Civ. Dei (cap. 19.) *, quod *Apost. dicens*: Qui Episcopatum desiderat, bonum opus desiderat; *exponere voluit quid sit Episcopatus, quia nomen operis est, non honoris. Græcum est enim; epi quippè super, scopus verò intentio est. Ergo episcopein Græcè si velimus, Latinè superintendere, possumus dicere; ut intelligat non se esse Episcopum qui præesse dilexerit, non prodesse*; ut enim paulum ante præmisit: *in actione † non amandus est honor in hac vita, sive potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole: Sed opus ipsum quod per eundem honorem vel potentiam fit.* Et tamen (ut Greg. dicit in Pastor.) † (part. 1 cap. 8.) *Apostolus laudans desiderium*, scilicet boni operis, *in pavorem vertit protinus quod laudavit*; cum subjungit: *Oportet autem Episcopum irreprehensibilem esse*, quasi dicat, *Laudo quod quæritis, sed prius discite quid quæratis.*

† p. 1. c. 8. circa me. — * c. 19. a med. t. 5. — † Ibid. — * p. 1. c. 8. in princ.

Ad secundum dicendum, quòd non est eadem ratio de statu religionis, & de statu Episcopali, propter duo. Primo quidem quia ad statum Episcopalem præexigitur vitæ perfectio; ut patet per hoc, quod Dominus à Petro quæsivit, si plus eum cæteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium: Sed ad statum religionis non præexigitur perfectio, sed est via in perfectionem: Vnde & Dominus Matth. 19. non dixit: *Si es perfectus, vade, vende omnia quæ habes*: Sed *si vis perfectus esse*. Et hujus differentiæ ratio est; quia secundum Dion. (5. cap. Eccles. Hierar.) * perfectio pertinet active ad Episcopum, sicut ad perfectorem: ad monachum autem passive, sicut ad perfectum. Requiritur autem, quòd sit perfectus aliquis ad hoc quod possit alios ad perfectionem adducere; quod non præexigitur ab eo, qui debet ad perfectionem adduci. Est autem præsumptuosum quod aliquis perfectum se reputet; non autem quod aliquis ad perfectionem tendat. Secundò quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subjicit ad spiritualia capienda; & hoc cuilibet licet. Vnde Aug. 19. de civ. Dei (cap. 19.) dicit * *A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur; quod ad laudabile otium pertinet.* Sed ille qui transit ad statum Episcopalem, sublimatur ad hoc quod aliis provideat. Et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere; secundum illud ad Hebr. 5. *Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur à Deo.* Et Chrysostom. dicit super Matt. * *Primatum Ecclesiæ concupiscere, neque justum est, neque utile. Quis enim sapiens vult ultrò se subjicere servituti, & periculo tali, ut det rationem pro omni Ecclesia, nisi fortè qui non timet Dei judicium, abutens primatu Ecclesiastico sæculariter, ut scilicet convertat ipsum in sæcularem.*

* c. 6. Eccle. Hier. — * l. 19. c. 19. a medio t. 5. — * Ho. 35. in op. imperfecto, pag. ante med. t. 2.

Ad tertium dicendum, quod dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundum arbitrium cujuslibet, sed principaliter quidem secundum arbitrium & dispositionem Dei: secundariò autem secundum arbitrium superiorum Prælatorum, ex quorum persona dicitur 1 ad Corinth. 4. *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi & dispensatores mysteriorum Dei.* Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia: cui non competit ex officio, nec ei à superiori injungitur, si ab aliorum correctione aut gubernatione desistat: Sed solùm tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat, cùm ei ex officio incumbit: vel si officium, cum ei injungitur, pertinaciter recipere renuat. Vnde Aug. dicit 19. de Civit. Dei (cap. 19.) * *Otium sanctum quærit charitas veritatis; negotium justum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem.*

* lib. 19. cap. 19. circa fin.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Gregorius dicit in Pastoral. (part. 1. cap. 7.) * *Isaias qui mitti voluit ante per altaris calculum se purgatum vidit; ne non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat. Quia ergo valde difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, prædicationis officium tutius declinatur.*

* Part. 1. cap. 7. a med.

## Articulus II.

*Vtrùm liceat Episcopatum injunctum omnino recusare.*

Quodl. 5. art. 22.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd liceat Episcopatum injunctum omnino recusare. Vt enim Gregor. dicit in Pastorali (part. 1. cap. 7.) † *Per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit: Per contemplativam verò Hieremias amori conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit.* Nullus autem peccat si meliora nolit deserere, ut minus bonis inhæreat. Cùm ergo amor Dei præemineat dilectioni proximi, & vita contemplativa præferatur vitæ activæ, ut ex supradictis patet *, videtur quod non peccat ille qui omnino Episcopatum recusat.

† Part. 1. c. 7. paulo a pr. — * q. 26. a. 2. & qu. 182. a. 1. 2. & 3. q. 7. a. 6. & 4.

¶ 2. Præterea, Sicut Gregorius dicit (ubi sup.) † *valde difficile est, ut aliquis purgatum se possit cognoscere: nec debet aliquis non purgatus sacra ministeria adire.* Si ergo aliquis non sentiat se esse purgatum, quantumcunque sibi episcopale injungatur officium, non debet illud suscipere.

¶ 3. Præterea, De beato Marco Hieronymus dicit in prologo super Marcum †, quod *amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur.* Et similiter aliqui votum emittunt, ut nunquam Episcopatum accipiant. Sed ejusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, & omnino recusare illud: Ergo videtur quòd absque peccato possit aliquis omnino Episcopatum recusare.

† Habetur in Evangel. in glos. ordinaria princip. Evang. Marci.

Sed contra est, quod August. dicit ad Eudoxium [epist. 81.] * *Si quam operam vestram mater Ecclesia desideraverit: nec elatione avida suscipiatis, nec blandiente desidia respuatis.* Postea subdit: *Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis; cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis.*

* Ep. 81. parum ante med. tom. 2.

### Conclusio.

*Sicut Episcopatus celsitudinem concupiscere malum est, ita Episcopatum à superiore demandatum, animo obstinate recusare peccatum est charitati & humilitati repugnans.*

Respondeo dicendum, quòd in assumptione Episcopatus duo sunt consideranda. Primò quidem, quid deceat hominem appetere secundum propriam voluntatem. Secundò, quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantum ergo ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter insistere propriæ saluti: Sed quod aliorum saluti intendat, hoc convenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis, ut ex supradictis patet †: Vnde sicut ad inordinationem voluntatis pertinet, quod aliquis proprio motu feratur in hoc quod aliorum gubernationi præficiatur: ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet, quod aliquis omnino contra superioris injunctionem, prædictum gubernationis officium finaliter recuset, propter duo. Primò quidem, quia hoc repugnat charitati proximorum, quorum utilitati se aliquis debet exponere pro loco & tempore. Vnde Aug. 19. de Civitate Dei dicit [ut sup.] * quod *negotium justum suscipit necessitas charitatis.* Secundò, quia hoc repugnat humilitati, per quam aliquis superiorum mandatis se subjicit. Vnde Gregor. dicit in pastorali † [part. 1. cap. 6.] *tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cum ad respuendum hoc quod utiliter subire præcipitur, pertinax non est.*

† A. 1. præc. ad 3. — * l. 19. c. 19. circa fin. t. 5. — † Part. 1. c. 6. circa princip.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis simpliciter & absolutè loquendo, vita contemplativa potior sit, quàm activa, & amor Dei, quàm dilectio proximi: Tamen ex alia parte bonum multitudinis præferendum est bono unius. Vnde August. * dicit in verbis præmissis: *Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis*, præsertim quia & hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet quod aliquis ovibus Christi curam Pastoralem impendat. Vnde super illud Ioan. ult. *Pasce oves meas*, dicit Aug. [Tract. 123.] † *Sit amoris officium pascere Dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium, negare pastorem.* Similiter etiam prælati non sic transferuntur ad vitam activam, ut contemplativam deserant. Vnde August. dicit 19. de Civit. Dei [ut sup.] * quod *si imponatur sarcina pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis*, quæ scilicet in contemplatione habetur.

* In arg. Sed contra. — † Tract. 123. in Ioan. parum ante med. t. 9. — * lib. 19. cap. 19. in fine tom. 5.

Ad secundum dicendum, quod nullus tenetur obedire prælato ad aliquod illicitum, sicut patet ex his * quæ suprà dicta sunt de obedientia [q. 104. art. 5.] Potest ergo contingere quòd ille cui injungitur prælationis officium, in se aliquid sentiat, propter quod non liceat ei prælationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri potest per ipsummet, cui pastoralis cura injungitur: putà, si habeat peccandi propositum quod potest deserere: Et propter hoc non excusatur, quin finaliter teneatur obedire Prælato injungenti. Quandoque verò impedimentum, ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse removere, sed Prælatus qui injungit; putà, si sit irregularis vel excommunicatus. Et tunc debet defectum suum Prælato injungenti ostendere, qui si impedimentum removere noluerit, tenetur humiliter obedire. Vnde Exod. 4 cùm Moyses dixisset, *Obsecro Domine, non sum eloquens ab heri & nudiustertius*: Dominus respondit ad eum: *Ego ero in ore tuo, docebóque te quid loquaris.* Quandoque verò non potest removeri impedimentum nec per injungentem, nec per eum, cui injungitur, sicut si Archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare. Vnde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum Episcopatum, vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

* q. 104. art. 5.

Ad tertium dicendum, quod accipere Episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium ex superioris præcepto. His autem quæ sic sunt necessaria ad salutem potest aliquis impedimentum licitè apponere, antequam fiat præceptum, alioquin non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc impediretur à susceptione Episcopatus vel sacri ordinis: non autem hoc liceret in his quæ per se sunt de necessitate salutis. Vnde *beatus Marcus* non contra præceptum egit, sibi digitum amputando,

quamvis

quamvis eum credibile sit hoc ex instinctu Spiritus sancti fecisse sine quo non licet alicui sibi manum injicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo Episcopatu; si per hoc intendat se obligare ad hoc quod nec per obedientiam superioris Prælati accipiat, illicitè vovet. Si autem intendit ad hoc se obligare, ut quantum est de se Episcopatum non quærat, nec suscipiat, nisi imminente necessitate, licitum est votum; quia vovet se facturum id quod hominem facere decet.

## ARTICULUS III.

*Utrùm oporteat eum qui ad Episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd oporteat eum qui ad Episcopatum assumitur, esse cæteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium examinavit, si se diligeret plus cæteris: Sed ex hoc aliquis melior est quod Deum plus diligit: Ergo videtur quod ad Episcopatum non sit assumendus, nisi ille, qui est cæteris melior.

* Habetur 1. q. 1. c. vilissimus ese. c. 45.

¶ 2. Præterea, Symmachus Papa * dicit (causa 1. q. 1.) *Vilissimus computandus est, nisi scientia & sanctitate præcellat; qui est dignitate præstantior:* Sed ille qui præcellit scientia & sanctitate, est melior: Ergo non debet aliquis ad Episcopatum assumi, nisi sit cæteris melior.

* lib. 3. c. 4. t. 3.

¶ 3. Præterea, In quolibet genere minora per majora reguntur, sicut corporalia reguntur per spiritualia, & inferiora corpora per superiora: ut Aug. dicit in 3. * de Trinitate (c. 4.) Sed Episcopus assumitur ad regimen aliorum: Ergo debet esse cæteris melior.

† In decr. l. 1. tit. 6 c. cùm in cunctis & est 7. in ordin.

SED CONTRA est, quod Decretalis dicit, † quod *sufficit eligere bonum, neque oportet eligere meliorem.*

CONCLUSIO.

*Qui quemquam ad Episcopatum eligit, non simpliciter cæteris meliorem tenetur eligere, sed quem cæteris magis idoneum ad animarum regimen novit: Ei verò qui eligitur, sat fuerit ut nihil in se animadvertat, ob quod tali munere se indignum existimet.*

RESPONDEO dicendum, quòd circa assumptionem alicujus ad Episcopatum, aliquid considerandum est ex parte ejus qui assumitur. & aliquid ex parte ejus qui assumit. Ex parte enim ejus qui assumit, vel eligendo, vel providendo, requiritur quod talem eligat, qui fideliter divina mysteria dispenset, quæ quidem dispensari debent ad utilitatem Ecclesiæ: secundum illud 1. ad Cor. 14. *Ad ædificationem Ecclesiæ quærite, ut abundetis.* Non autem divina ministeria hominibus committuntur propter eorum remunerationem: quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui debet aliquem eligere in Episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est, secundum charitatem, sed meliorem quoad regimen Ecclesiæ; qui scilicet possit Ecclesiam & instruere, & defendere, & pacificè gubernare. Unde contra quosdam Hier. dicit [ad Titum 1.] * quod *quidam non quærunt eos in Ecclesia columnas erigere, quos plus cognoscunt Ecclesiæ prodesse: Sed quos plus ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti vel deliti, vel pro quibus majorum quispiam rogaverit: & (ut deteriora taceam) qui ut clerici fierent, muneribus impetrarunt.* Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quæ in talibus est grave peccatum. Unde super illud Iac. 2. *Fratres mei nolite in personarum acceptione*, & cætera: dicit Gloss. Aug. [ex epist. 29] † *Si hanc distantiam sedendi, & standi ad honores Ecclesiasticos referamus, non est putandum leve esse peccatum in personarum acceptione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiæ contempto paupere instructiore & sanctiore:* Ex parte autem ejus qui assumitur, non requiritur quod reputet se aliis meliorem [hoc enim esset superbum & præsumptuosum] sed sufficit quod nihil in se inveniat, per quod illicitum ei reddatur assumere prælationis officium. Unde licet Petrus interrogatus esset, an Dominum plus cæteris diligeret, in sua responsione non se prætulit cæteris, sed simpliciter respondit, quòd Christum amaret.

* Super illud ad Titum: & constituas per civitates presbyteros

† gloss. ordin. ex Aug. in ep. 29. ad Hier. declarando ad finem illum c. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem, etiam quantum ad alia gubernandi Ecclesiam. Et ideo eum de ampliori dilectione examinavit: ad ostendendum quòd ubi aliàs invenitur homo idoneus ad Ecclesiæ regimen, præcipuè attendi debet in ipso eminentia divinæ dilectionis.

AD SECUNDUM dicendum, quòd auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius, qui in dignitate constitutus est. Debet enim ad hoc intendere, ut talem se exhibeat, ut cæteros & scientia & sanctitate præcellat. Unde Greg. dicit in pastor. [part. 2. cap. 1.] * *Tantum debet actionem populi actio transcendere præsulis, quantum distare solet à grege vita pastoris.* Non autem ei imputandum est, si ante prælationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

* p. 2. c. 1. in princ.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut dicitur 1. ad Cor. 12. *Divisiones gratiarum & ministrationum & operationum sunt*: Unde nihil prohibet aliquem magis esse idoneum ad officium regiminis qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine naturalis ordinis, in quo id quod est superius ordine naturæ, ex hoc ipso habet majorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

## ARTICULUS IV.

*Utrum Episcopus possit licitè curam Episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat.*

Supra q. 184. a. 6. cor. & Et infr. q. 1. 189. a. 7. cor.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd Episcopus non possit licitè curam Episcopalem deserere, ut ad religionem se transferat. Nulli enim licet de statu perfectiori ad minus perfectum statum transire. Hoc enim est retrò respicere, quod est damnabile, secundum Domini sententiam dicentis Lucæ nono. *Nemo mittens manum ad aratrum, & respiciens retrò, aptus est regno Dei.* Sed status Episcopalis est perfectior quàm status religionis, ut suprà habitum est [q. 184. art. 7.] * Ergo sicut non licet de statu religionis redire ad sæculum, ita non licet de statu Episcopali ad religionem transire.

* q. 184. art. 7.

¶ 2. Præterea, Ordo gratiæ est decentior, quàm ordo naturæ, sed secundum naturam non movetur idem ad contraria, putà, si lapis naturaliter deorsum movetur, non potest naturaliter à deorsum redire in sursum. Sed secundum ordinem gratiæ licet transire de statu religionis ad statum Episcopalem: Ergo non licet è converso de statu Episcopali redire ad statum religionis.

¶ 3. Præterea, Nihil in operibus gratiæ debet esse otiosum: Sed ille qui est semel in Episcopum consecratus, perpetuò retinet spiritualem potestatem conferendi ordines, & alia hujusmodi faciendi, quæ ad episcopale officium pertinent; quæ quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui curam Episcopalem dimittit: Ergo videtur quòd Episcopus non possit curam Episcopalem dimittere, & ad religionem transire.

SED CONTRA. Nullus cogitur ad id quod est secundum se illicitum: Sed illi qui petunt cessionem à cura Episcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet extra * de Renunciatione, capitulo, *Quidam*: Ergo videtur quòd deserere curam Episcopalem, non sit illicitum.

* in l. 1. decret. tit. 9. c. 12 quidam.

CONCLUSIO.

*Non licet Episcopo ut ad religionem transeat, Episcopatum dimittere, nisi ex legitima causa & summi Pontificis auctoritate.*

RESPONDEO dicendum, quod perfectio Episcopalis status in hoc consistit, quod aliquis ex divina dilectione se obligat ad hoc quod saluti proximorum insistat. Et ideò tandiu obligatur ad hoc quod curam pastoralem retineat, quandiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem. Quam quidem negligere non debet, neque propter divinæ contemplationis quietem [cum Apostolus propter necessitatem subditorum etiam à contemplatione futuræ vitæ se differri patienter toleraret, secundum illud ad Philippenses primo: *Ecce, quid eligam ignoro: Coarctor autem è duobus, desiderium habens dissolvi, & esse cum Christo, multo magis melius: permanere autem in carne necessarium est propter vos & hoc confidens, scio quia manebo*] neque propter quæcunque adversa vitanda vel lucra conquirenda; quia sicut dicitur Ioannis 10. *Bonus pastor ponit animam suam pro ovibus suis.* Contingit tamen quandoque quod Episcopus impeditur procurare subditorum salutem multipliciter: Quandoque quidem propter defectum proprium vel conscientiæ, sicut si sit homicida vel simoniacus; vel etiam corporis, putà si sit senex vel infirmus. vel etiam scientiæ, quæ sufficiat ad curam regiminis: vel etiam irregularitatis, putà si sit bigamus: Quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere. Unde Greg. * dicit in lib. 2. dialog. [c. 3.] *Ibi æquanimiter portandi sunt mali ubi inveniuntur aliqui qui adjuventur boni, ubi autem omnino fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuus. Unde sæpè agitur in animo perfectorum, quod cum laborem suum sine fructu esse considerant, in locum alium ad laborem cum fructu migrant:* Quandoque autem contingit ex parte aliorum, putà cùm de prælatione alicujus scandalum suscitatur: Nam ut Ap. dicit 1. ad Cor. 8. *Si esca scandalizat fratrem meum non manducabo carnes in æternum.* Dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorum, volentium fidem aut justitiam Ecclesiæ conculcare. Propter hujusmodi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundum illud Matth. 15. *Sinite illos*, [scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinæ Christi] *cæci sunt duces cæcorum.* Oportet tamen quòd sicut curam regiminis assumit aliquis per providentiam superioris prælati, ita etiam per ejus auctoritatem ex causis prædictis deserat susceptam. Unde extra de renuntiatione [cap. *Nisi cum pridem*] ad Episcopum quendam dicit Innocentius tertius * *Et si pennas habeas, quibus satagas in solitudinem avolare, ita tamen astrictæ sunt nexibus præceptorum, ut liberum non habeas absque nostra permissione, volatum.* Soli enim Papæ licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum astrinxit, Episcopatum suscipiens.

* l. 2. c. 3. a med. illius.

* In decret. l. 1. tit. 6. c. 10. in fi. incipit, hoc c. nisi cum. pridem.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd perfectio religiosorum & Episcoporum secundum diversa attenditur. Nam ad perfectionem religionis pertinet studium quod quis adhibet ad propriam salutem: Ad perfectionem autem Episcopalis status pertinet adhibere studium ad proximorum salutem. Et ideo quandiu potest esse aliquis utilis proximorum saluti, retrocederet, si ad statum religionis vellet transire, ut solum suæ saluti insisteret, qui se obligavit ad hoc quod non solum suam salutem, sed etiam aliorum procuraret. Unde Innocentius III. † dicit in Decretali prædicta, quod *facilius indulgetur, ut monachus ad præsulatum ascendat, quam præsul ad monachatum descendat*: Sed si salutem aliorum procurare non possit, conveniens est ut suæ saluti intendat.

† ibid.

AD SECUNDUM dicendum, quod propter nullum impedimentum debet homo prætermittere studium suæ salutis; quod pertinet ad religionis statum: Potest autem esse aliquod impedimentum procurandæ salutis alienæ. Et ideo monachus potest ad statum Episcopatus assumi, in quo etiam suæ salutis curam agere potest. Potest etiam Episcopus si impedimentum alienæ salutis procurandæ interveniat, ad religionem transire, & impedimento cessante potest iteratò ad Episcopatum assumi; putà per correctionem subditorum, vel per sedationem scandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulsa ignorantia per instructionem sufficientem, vel etiam si simoniacè sit promotus eo ignorante, si se ad regularem vitam Episcopatu dimisso transtulerit, poterit iteratò ad alium Episcopatum promoveri. Si verò aliquis propter culpam sit ab Episcopatu



patu

patu depositus, & in monasterium detrusus ad pœnitentiam peragendam, non potest iteratò ad Episcopatum revocari. Unde dicitur causâ 7. q. 1.* *Præcipit sancta synodus, ut quicunque de pontificali dignitate ad monachorum vitam & pœnitentiæ descenderit locum, nequaquam ad pontificatum resurgat.*

** 7. qu. 1. c. hoc nequaquam.*

Ad tertium dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus propter impedimentum superveniens potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis; & ita etiam non est inconveniens si propter impedimentum superveniens, potestas Episcopalis remaneat absque actu.

## Articulus V.

*Vtrum liceat Episcopo propter aliquam persecutionem corporalem deserere gregem sibi commissum.*

*Opusc. 18. c. 19. & 20. Et Ioan. 10. lect. 3. et c. 3. Et 1. Cor. 1. & 2. Cor. 12. fin.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd non liceat Episcopo propter aliquam persecutionem temporalem corporaliter deserere gregem sibi commissum. Dicit enim Dominus Ioan. 10. quod *ille est mercenarius & non verè pastor, qui videt lupum venientem, & dimittit oves & fugit.* Dicit autem Greg. in Hom.* quod *lupus super oves venit, cum quilibet injustus & raptor fideles quosque atque humiles opprimit.* Si ergo propter persecutionem alicujus tyranni Episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quod sit mercenarius & non pastor.

** Homil. 14 in Evang. in tr. princ. & med.*

¶ 2. Præterea, Prov. 6. dicitur: *Fili, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam.* Et postea subdit, Discurre, festina, suscita amicum tuum. Quod exponens Greg. in Pastorali (part. 3. admonit. 5.) dicit,† *Spondere pro amico est animam alienam in periculo suæ conversationis accipere. Quisquis autem ad vivendum aliis in exemplum præponitur, non solum ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur:* Sed hoc non posset facere, si corporaliter deserat gregem: Ergo videtur quod Episcopus non debeat causa persecutionis, corporaliter suum gregem deserere.

*† Past. c. 5. ante me.*

¶ 3. Præterea, Ad perfectionem Episcopalis status pertinet, quod proximis curam impendat; sed non licet ei qui est statum perfectionis professus, ut omnino deserat ea quæ sunt perfectionis: Ergo videtur, quod non liceat Episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officii, nisi fortè, ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

Sed contra est, quod Apostolis, quorum successores sunt Episcopi, mandavit Dominus Matt. 10. *Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.*

### Conclusio.

*Dum subditorum salus, Episcopi vel alterius pastoris præsentiam exigit; non licet Episcopo vel pastori suum gregem deserere, cessante verò ista necessitate, licet Episcopo & alij pastori propter corporalem persecutionem à suo grege abesse.*

Respondeo dicendum, quòd in qualibet obligatione præcipuè attendi debet obligationis finis. Obligant autem se Episcopi ad exequendum pastorale officium, propter subditorum salutem. Et ideo ubi subditorum salus exigit personæ pastoris præsentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cùm bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis. Si verò subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium provideri, tunc licet pastori, vel propter aliquod Ecclesiæ commodum, vel propter personæ periculum, corporaliter gregem deserere. Unde Aug. dicit in epist. ad Honoratum (epist. 180.)* *Fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quispiam specialiter à persecutoribus quæritur; ut ab aliis qui non ita requiruntur, non deseratur Ecclesia. Cùm autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent. Si enim perniciosum est, prorètam in tranquillitate navem deserere; quantò magis in fluctibus;* ut dicit Nic. Papa,* & habetur 7. q. 1.

** ep. 180. non multum remotè à prin. t. 2.*

** 7. q. 1. Sciscitaris.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ille tanquam mercenarius fugit, qui commodum temporale, vel etiam salutem corporalem, spirituali saluti proximorum præponit. Unde Greg. dicit in Hom. (14 super Evang.)† *Stare in periculo ovium non potest, qui in eo quod ovibus præest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quærit. Et ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit, amittat.* Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tanquam mercenarius fugit.

*† Homil. 14 in Evang. circ. med.*

Ad secundum dicendum, quod ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Unde prælatus si habet impedimentum, propter quod non possit personaliter curæ subditorum intendere, suæ sponsioni satisfacit si per alium provideat.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui ad Episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus, à quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire. Imminet tamen ipsi necessitas, ut animum retineat intendendi proximorum saluti, si opportunitas adsit, & necessitas requirat.

## Articulus VI.

*Vtrum liceat Episcopo aliquid proprium habere.*

*Infr. qu. 186 a. 3. ad 5. Et opusc. 18. c. 17. & 18.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Episcopo non liceat aliquid proprium possidere. Dominus enim dicit Matth. 19. *Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, & sequere me.* Ex quo videtur, quòd voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur: Sed Episcopi assumuntur ad statum perfectionis. Ergo videtur quod non liceat eis proprium possidere.

¶ 2. Præterea, Episcopi in Ecclesia tenent locum Apostolorum ut dicit Gloss.* Lucæ 10. & jam supra ex Beda notatum est) Sed Apostolis Dominus præcipit, ut nihil proprium possiderent, secundum illud Matth. 10. *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris.* Unde & Petrus pro se & pro aliis Apostolis dicit, *Ecce nos reliquimus omnia, & secuti sumus te* Matt. 19. Ergo videtur quod Episcopi teneantur ad hujusmodi mandati observandam, ut nihil proprium possideant.

** Est gl. Bedæ. c. 10. in Luc. circa princ. a prs. 2.*

¶ 3. Præterea, Hier. dicit ad Nepotianum (epist. 2.)† *Cleros Græcè, Latinè sors appellatur, propter quod clerici dicuntur, vel quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors, id est, pars clericorum est. Qui autem Dominum possidet, nihil extra eum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam supellectilem habet, cum istis partibus non dignatur Dominus fieri pars ejus:* Ergo videtur quòd non solùm Episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

*† Tom. 1. & refertur 12. q. 1. cap. de clericis.*

Sed contra est, quod dicitur 12. qu. 1.* *Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quidquid de proprio habent, hæredibus suis si voluerint, derelinquant.*

** 12. q. 1. c. Episcopi.*

### Conclusio.

*Episcopi ex sui muneris ratione, propria bona habere non vetantur.*

Respondeo dicendum, quod ad ea quæ sunt supererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat. Unde Aug. dicit* in epistola ad Paulinam & Armentarium (epist. 45.) *Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti; aliud tibi facere non licet: Priusquam esses voti reus, liberum fuit quo esses inferior:* Manifestum est autem quod vivere absque proprio, supererogationis est: Non enim cadit sub præcepto, sed sub consilio. Unde Matthæi 19. cùm dixisset Dominus adolescenti: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, postea superaddendo subdidit: *Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus.* Non autem Episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligant, ut absque proprio vivant, neque etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur Episcopi ad hoc quod sine proprio vivant.

** ep. 45. non multum remotè à fine t. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà habitum est (q. 184. a. 3.)* perfectio Christianæ vitæ non consistit essentialiter in voluntaria paupertate: Sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitæ. Unde non oportet quòd ubi major paupertas est, ibi sit major perfectio; quinimo potest esse summa perfectio cum magna opulentia. Nam Abraham cui dictum est Genes. 17. *Ambula coram me, & esto perfectus* legitur fuisse dives.

** q. 184. art. 3.*

Ad secundum dicendum, quòd verba illa Domini possunt tripliciter intelligi. Uno modo mysticè, *ut non possideamus, neque aurum neque argentum*, id est *ut prædicatores non innitantur principaliter sapientiæ & eloquentiæ temporali*, ut Hier.* exponit. Alio modo, sicut Aug.† exponit in lib. de consensu Evangelistarum (lib. 2. c. 30.) *ut intelligatur hoc Dominum non præcipiendo, sed magis permittendo, dixisse.* Permisit enim eis, ut absque auro & argento & aliis sumptibus ad prædicandum irent, accepturi sumptus vitæ ab his quibus prædicabant. Unde subdit, *Dignus est enim operarius cibo suo.* Ita tamen quod si aliquis propriis sumptibus uteretur in prædicatione Evangelii, ad supererogationem pertineret, sicut Paulus de seipso dicit 1. ad Cor. 9. Tertio modo secundum quod Chrysost. exponit,* *ut intelligatur illa Dominum præcepisse discipulis, quantum ad illam missionem, qua mittebantur ad prædicandum Iudæis, ut per hoc excitarentur ad confitendum de virtute ipsius, qui eis absque sumptibus provideret.* Ex quo tamen non obligabantur ipsi vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium prædicarent. Nam & de Paulo legitur 2. ad Cor. 11. quod ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad prædicandum Corinthiis. Et sic patet quod aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere quod tot sancti Pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius & Augustinus, illa præcepta transgressi fuissent, si ad ea servanda se crederent obligari.

** Super illud Matt. 10. tom. 6.*

*† lib. 2. c. 30. à me. tom 4.*

** In Hom. super illud Pauli, Salutate Priscillā & Aquilam, ant. med. Et habetur immediate post expositionem epist. ad Rom. t. 4.*

Ad tertium dicendum, quòd omnis pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cujus studium diminuitur circa ea quæ sunt Dei; dum intendit his quæ sunt mundi. Sic autem non debent, nec Episcopi, nec clerici proprium possidere, ut dum curant propria, defectum faciant in his quæ pertinent ad cultum divinum.

## Articulus VII.

*Vtrum Episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur.*

*Quodl. 6. art. 12.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd Episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambr.* exponens illud Luc. 12. *Hominis cujusdam divitis uberes fructus ager attulit* (in serm. 64.) *Proprium nemo dicat quod è communi plus quam sufficiat sumptum, & violenter obtentum est.* † Et Postea subdit. *Neque minus est criminis habenti tollere, quam cum possis & abundas, indigentibus denegare.* Sed violenter tollere alienum, est peccatum mortale. Ergo Episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis supersunt, pauperibus non largiantur.

** In ser. 8. de decimando ad fin. t. 3.*

*† Eodem loco nunc dicto.*

¶ 2. Præterea. Super illud Isa. 3. *Rapina pauperum in domo vestra.* dicit Gloss.* Hier. quod *bona Ecclesiastica sunt pauperum.* Sed quicunque id quod est alterius, sibi reservat, aut aliis dat; peccat mortaliter, & tenetur ad restitutionem. Ergo si episcopi bona ecclesiastica, quæ eis superfluunt, sibi retineant vel consanguineis, vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad restitutionem.

** in hunc locum Esa. 10. 5.*

¶ 3. Præterea, Multo magis aliquis potest de rebus Ecclesiæ ea quæ sibi sunt necessaria, accipere, quam superflua congregare: Sed

Hier.

*Habetur 1. q. 2. c. clericos & 16. q. 1. c. quoniam.*

Hier. dicit in Epist. ad Damasum Papam, * *Clericos illos convenit stipendiis Ecclesiæ sustentari, quibus parentum & propinquorum bona nulla suffragantur: Qui autem bonis parentum & opibus propriis sustentari possunt, si quod pauperum est, accipiunt, sacrilegium committunt & incurrunt*: Unde & Apostolus dicit 1. ad Tim. 5. *Si quis fidelis habet viduas, subministret illis, & non gravetur Ecclesia, ut his quæ verè viduæ sunt sufficiat.* Ergo multo magis Episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis superfluunt de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

Sed contra est, quòd plures Episcopi ea quæ superfluunt non largiuntur pauperibus, sed expendere videtur laudabiliter ad reditus Ecclesiæ ampliandos.

Conclusio.

*Peccant Episcopi si ecclesiastica bona ab ipsis obtenta & procurata ac pauperibus, seu clericis deputata illis subtraxerint, vel in proprium & suorum converterint usum, & ad restitutionem tenentur; secus autem de propriis bonis, ad quorum restitutionem non tenentur.*

Respondeo dicendum, quòd aliter est dicendum de propriis bonis quæ Episcopi possidere possunt, & de bonis ecclesiasticis. Nam propriorum bonorum verum dominium habent: Unde ex ipsa rerum conditione non obligantur, ut ea aliis conferant, sed possunt vel ea sibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri. Possunt tamen in eorum dispensatione peccare propter inordinationem affectus, per quam contingit, quod vel sibi plura conferant, quam oporteat, vel etiam aliis non subveniant, secundum quod requirit debitum charitatis. Non tamen tenentur ad restitutionem, quia hujusmodi res sunt eorum dominio deputatæ. Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores. Dicit enim Aug. ad Bonifacium (epist. 50.) * *Si privatim possidemus quæ nobis sufficiant, non sunt illa nostra, sed pauperum quorum procurationem quodammodo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vendicamus.* Ad dispensationem autem requiritur bona fides; secundum illud 1. ad Cor. 4. *Hic jam quæritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur.* Sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum & necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur 12. q. * 2. *De reditibus Ecclesiæ vel oblatione fidelium sola Episcopo ex his una portio remittatur, quæ Ecclesiasticis fabricis & erogationi pauperum profutura, à Lonagro presbytero, sub periculo sui ordinis ministretur, ultima clericis, pro singulorum meritis dividatur.* Si ergo distincta sint bona quæ debent in usum Episcopi cedere ab his quæ sunt pauperibus & ministris & cultui Ecclesiæ eroganda, & aliquid sibi retinuerit Episcopus de his quæ sunt pauperibus eroganda, vel etiam in usum ministrorum aut in cultum divinum expendenda, non est dubium quin contra fidem dispensationis agat, & mortaliter peccet, & ad restitutionem teneatur. De his autem quæ sunt specialiter suo usui deputata videtur esse eadem ratio quæ est de propriis bonis; ut scilicet propter immoderatum affectum & usum, peccet quidem, si immoderatè sibi retineat, & aliis non subveniat sicut requirit debitum charitatis. Si verò non sint prædicta bona distincta, eorum distributio fidei ejus committitur. Et si quidem in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonæ fidei detrimento, quia non potest homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet. Si verò sit multus excessus, non potest latere. Unde videtur bonæ fidei repugnare, & ideo non est absque peccato mortali. Dicitur enim Matt. 24. quod *si dixerit malus servus in corde suo: Moram facit Dominus meus venire* (quod pertinet ad divini judicis contemptum,) *& cœperit percutere conservos suos* (quod pertinet ad superbiam) *manducet autem & bibat cum ebriosis* (quod pertinet ad luxuriam) *veniet dominus servi illius in die qua non sperat, & dividet eum* (scilicet à societate bonorum) *& partem ejus ponet cum hypocritis* (scilicet in inferno.)

*Epist. 50. inter me. & fi.*

*12. q. 2. cap. de reditibus Ecclesiæ.*

*Glos. ord. & interlin. ibid.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Ambrosii non solùm est referendum ad dispensationem rerum Ecclesiasticarum, sed quorumcunque bonorum, ex quibus teneatur aliquis debito charitatis providere necessitatem patientibus. Non autem potest determinari, quando sit ista necessitas quæ ad peccatum mortale obliget, sicut nec cætera particularia quæ in humanis actibus considerantur. Horum enim determinatio relinquitur humanæ prudentiæ.

Ad secundum dicendum, quod bona Ecclesiarum non sunt solum expendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est. * Et ideò si de eo quod usui Episcopi vel alicujus clerici est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere, & consanguineis vel aliis dare, non peccat, dummodo illud faciat moderatè, id est, ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambr. dicit in lib. 1. de Offic. (c. 30) *Hæc est approbanda liberalitas ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas; non tamen, ut illos ditiores fieri velis ex eo, quod tu potes conferre inopibus.*

*In cor. art.*

*†lib. 1. c. 30. parum ante med. item 1. Et habetur in decret. d. 86. c. est probanda.*

Ad tertium dicendum, quòd non omnia bona Ecclesiarum sunt pauperibus largienda, nisi fortè in articulo necessitatis, in quo pro redemptione captivorum & aliis necessitatibus pauperum, etiam vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambrosius dicit. * Et in tali necessitate peccaret clericus, si vellet de rebus Ecclesiæ vivere, dummodo haberet patrimonialia bona de quibus vivere posset.

*l. 2. de offic. cap. 28. parum. Et habetur 12. q. 2. c. Aurum.*

Ad quartum dicendum, quòd bona Ecclesiarum usibus pauperum deservire debent: Et ideo si quis necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quæ superfluunt ex proventibus Ecclesiæ, possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum, utilitati Ecclesiæ & necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si verò necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est & inordinata ut aliquis in futurum conservet. Quod Dominus prohibet Matth. 6. dicens. *Nolite solliciti esse in crastinum.*

Articulus VIII.

*Utrum religiosi qui promoventur in Episcopos, teneantur ad observantias regulares.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod religiosi qui promoventur in Episcopos, non teneantur ad observantias regulares. Dicitur enim * 18. quæst. 1. quod *monachum canonica electio à jugo regulæ monasticæ professionis absolvit, & sacra ordinatio de monacho Episcopum facit*, sed observantiæ regulares pertinent ad jugum regulæ: Ergo religiosi, qui in Episcopos assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

*Sup. q. 88. ar. 11. ad 4. Et 4. d. 38. q. 1. ar. 4. q. 1. ad 5.*

*18. q. 1. c. Statuimus.*

¶ 2. Præterea, Ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit non videtur teneri ad ea quæ sunt inferioris gradus; sicut supra dictum est (q. 88. a. 12. ad 1.) † quod religiosus non tenetur ad observanda vota quæ in sæculo fecit: Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum ascendit ad aliquid majus, ut supra habitum est * (q. 184. a. 7.) Ergo videtur, quod non obligetur Episcopus ad ea quæ tenebatur observare in statu religionis.

*† q. 88. a. 12. ad 1.*

*qu. 184. art. 7.*

¶ 3. Præterea, Maximè religiosi obligati videntur ad obedientiam, & ad hoc quod absque proprio vivant, sed religiosi qui assumuntur ad Episcopatum non tenentur obedire prælatis suarum religionum, quia sunt eis superiores; nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia sicut in decreto supra * inducto dicitur, quem *sacra ordinatio de monacho Episcopum facit, velut legitimus hæres paternam sibi hæreditatem jure vindicandi potestatem habeat.* Interdum etiam conceduntur eis testamenta conficere: Ergo multo minus tenentur ad alias observantias regulares.

*Art. 1. hujus q.*

Sed contra est, quod dicitur in decretis causâ 16. qu. prima, ex epistola 2. Innocentii primi ad Victricium cap. 10.) *De monachis, qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere.*

*16. q. 1. cap. 3. de Mon.*

Conclusio.

*Religiosi, qui in Episcopos promoventur, ad omnia suæ religionis tenentur servanda, quæ suo Episcopali statui non repugnant.*

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (q. 184. a. 7) * status religionis ad perfectionem pertinet, quasi quædam via in perfectionem tendendi: Status autem Episcopalis ad perfectionem pertinet; tanquam quoddam perfectionis magisterium. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem sicut disciplina ad magisterium, & dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur perfectione adveniente, nisi fortè quantum ad id in quo perfectioni repugnat. Quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur, sicut discipulo; cum ad magisterium pervenerit non congruit quod sit auditor, congruit tamen ipsi quod legat & meditetur etiam magis, quam ante. Sic ergo dicendum est, quod si qua sunt in regularibus observantiis, quæ non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam sicut est continentia, paupertas, & alia hujusmodi; ad hæc remanet religiosus, etiam factus Episcopus, obligatus & per consequens ad portandum habitum suæ religionis, qui est hujus obligationis signum. Si qua verò sunt in observantiis regularibus quæ officio pontificali repugnant, sicut est solitudo, silentium, & aliquæ abstinentiæ vel vigiliæ graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad hujusmodi observanda non tenetur. In aliis autem potest dispensatione uti, secundum quod requirit necessitas personæ, vel officii, & conditio hominum cum quibus vivit per modum quo etiam prælati religionum in talibus secum dispensant.

*q. prec. art. 7.*

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui fit de monacho Episcopus absolvitur à jugo monasticæ professionis, non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quæ officio pontificali repugnant, ut dictum est *

*In cor. art.*

Ad secundum dicendum, quòd vota sæcularis vitæ se habent ad vota religionis sicut particulare ad universale, ut suprà habitum est (q. 88. a. 12.) * Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem, sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit habito universali; sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtenta.

*q. 88. a. 12. ad 1.*

Ad tertium dicendum, quòd hoc est per accidens, quod Episcopi religiosi obedire prælatis suarum religionum non tenentur, quia scilicet subditi esse desierunt, sicut & ipsi prælati religionum; manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter, ita scilicet quod si eis legitimè aliquis præficeretur, obedire tenerentur, inquantum tenentur obedire statutis regulæ per modum prædictum, & suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim paternam hæreditatem vendicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiæ debitam: Unde ibid. * subditur, quod *postquam Episcopus ordinatur ad altare, ad quod sanctificatur & intitulatur, secundum sacros canones, quod acquirere poterit, restituat.* Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola ei dispensatio committitur rerum Ecclesiasticarum, quæ morte finitur. Ex qua incipit testamentum valere, ut Apost. dicit ad Hebr. 9. si tamen ex concessione Papæ testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum, sed Apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suæ dispensationis, ut ejus dispensatio possit valere post mortem.

*18. q. 1. Statuimus in fine.*

patu depositus, & in monasterium detrusus ad pœnitentiam peragendam, non potest iteratò ad Episcopatum revocari. Vnde dicitur causâ 7. q. 1. * *Præcipit sancta synodus, ut quicunque de pontificali dignitate ad monachorum vitam & pœnitentiæ descenderit locum, nequaquam ad pontificatum resurgat.*

* 7. qu. 1. c. hoc nequaquam.

Ad tertium dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus propter impedimentum superveniens potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis; & ita etiam non est inconveniens si propter impedimentum superveniens, potestas Episcopalis remaneat absque actu.

## Articulus V.

*Vtrum liceat Episcopo propter aliquam persecutionem corporalem deserere gregem sibi commissum.*

Opusc. 18. c. 19. & 20. Et Ioan. 10. lect. 3. co. 3. Et 1. Cor. 1. & 2. Co. 11. fi.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd non liceat Episcopo propter aliquam persecutionem temporalem corporaliter deserere gregem sibi commissum. Dicit enim Dominus Ioan. 10. quod *ille est mercenarius & non verè pastor, qui videt lupum venientem, & dimittit oves, & fugit.* Dicit autem Greg. in Hom.* quod *lupus super oves venit, cum quilibet injustus & raptor fideles quosque atque humiles opprimit.* Si ergo propter persecutionem alicujus tyranni Episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quod sit mercenarius & non pastor.

* Homil. 14 in Evang. in princ. & med.

¶ 2. Præterea, Prov. 6. dicitur: *Fili, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam.* Et postea subdit: *Discurre, festina, suscita amicum tuum.* Quod exponens Greg. in Pastorali (part. 3. admonit. 5.) dicit,† *Spondere pro amico est animam alienam in periculo suæ conversationis accipere. Quisquis autem ad vivendum aliis in exemplum proponitur, non solum ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur:* Sed hoc non posset facere, si corporaliter deserat gregem: Ergo videtur quod Episcopus non debeat causa persecutionis, corporaliter suum gregem deserere.

† Po. c. 5. ante me.

¶ 3. Præterea, Ad perfectionem Episcopalis status pertinet, quod proximis curam impendat; sed non licet ei qui est statum perfectionis professus, ut omnino deserat ea quæ sunt perfectionis: Ergo videtur, quod non liceat Episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officii, nisi fortè, ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

Sed contra est, quod Apostolis, quorum successores sunt Episcopi, mandavit Dominus Matt. 10. *Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.*

### Conclusio.

*Dum subditorum salus, Episcopi vel alterius pastoris præsentiam exigit; non licet Episcopo vel pastori suum gregem deserere, cessante verò ista necessitate, licet Episcopo & alii pastori propter corporalem persecutionem à suo grege abesse.*

Respondeo dicendum, quòd in qualibet obligatione præcipuè attendi debet obligationis finis. Obligant autem se Episcopi ad exequendum pastorale officium, propter subditorum salutem. Et ideo ubi subditorum salus exigit personæ pastoris præsentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cùm bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis. Si verò subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium provideri, tunc licet pastori, vel propter aliquod Ecclesiæ commodum, vel propter personæ periculum, corporaliter gregem deserere. Vnde Aug. dicit in epist. ad Honoratum (epist. 180)* *Fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quispiam specialiter à persecutoribus quæritur, ut ab aliis qui non ita requiruntur, non deseratur Ecclesia. Cùm autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent. Si enim perniciosum est, proretam in tranquillitate navem deserere; quantò magis in fluctibus;* ut dicit Nic. Papa,* & habetur 7. q. 1.

* to. 1. 80. non multum remotè à prin. t. 2.

* 7 q. 1. Scitista-tu.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille tanquam mercenarius fugit, qui commodum temporale, vel etiam salutem corporalem, spirituali saluti proximorum præponit. Vnde Greg. dicit in Hom. (14 super Evang.)† *Stare in periculo ovium non potest, qui in eo quod ovibus præest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quærit. Et ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit, amittat.* Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tanquam mercenarius fugit.

† Homil. 14 in Evang. circ. med.

Ad secundum dicendum, quod ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Vnde prælatus si habet impedimentum, propter quod non possit personaliter curæ subditorum intendere, suæ sponsioni satisfacit si per alium provideat.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui ad Episcopatum assumitur, assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus; à quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire. Imminet tamen ipsi necessitas, ut animum retineat intendendi proximorum saluti, si opportunitas adsit, & necessitas requirat.

## Articulus VI.

*Vtrum liceat Episcopo aliquid proprium habere.*

Infr. qu. 186 a. 3 ad 5. Et opusc. 18. c. 17. & 18.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod Episcopo non liceat aliquid proprium possidere. Dominus enim dicit Matth. 19. *Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, & sequere me.* Ex quo videtur, quòd voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur: Sed Episcopi assumuntur ad statum perfectionis. Ergo videtur quod non liceat eis proprium possidere.

¶ 2. Præterea, Episcopi in Ecclesia tenent locum Apostolorum ut dicit Gloss.* Lucæ 10. & jam supra ex Beda notatum est) Sed Apostolis Dominus præcepit, ut nihil proprium possiderent, secundum illud Matth. 10. *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris.* Unde & Petrus pro se & pro aliis Apostolis dicit, *Ecce nos reliquimus omnia, & secuti sumus te* Matt. 19. Ergo videtur quod Episcopi teneantur ad hujusmodi mandati observandam, ut nihil proprium possideant.

* Est gl. Bedæ. c. 10. in Luc. circumaom. long. e à prin. 2.

¶ 3. Præterea, Hier. dicit ad Nepotianum (epist. 2.) † *Clerus Græcè, Latinè sors appellatur, propter quod clerici dicuntur, vel quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors, id est, pars clericorum est. Qui autem Dominum possidet, nihil extra eum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam supellectilem habet, cum istis partibus non dignatur Dominus fieri pars ejus.* Ergo videtur quòd non solùm Episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

† To. 1. et refertur 12. q. 1. cap. de clericis.

Sed contra est, quod dicitur 12. qu. 1. * *Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quidquid de proprio habent, hæredibus suis si voluerint, derelinquant.*

* 12. q. 1. c. Episcopi.

### Conclusio.

*Episcopi ex sui muneris ratione, propria bona habere non vetantur.*

Respondeo dicendum, quod ad ea quæ sunt supererogationis, nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat. Vnde Aug. dicit * in epistola ad Paulinam & Armentarium (epist. 45.) *Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti; aliud tibi facere non licet: Priusquam esses voti reus, liberum fuit quo esses inferior.* Manifestum est autem quod vivere absque proprio, supererogationis est: Non enim cadit sub præcepto, sed sub consilio. Vnde Matthæi 19. cùm dixisset Dominus adolescenti: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata,* postea superaddendo subdidit: *Si vis perfectus esse, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus.* Non autem Episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligarunt, ut absque proprio vivant, neque etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur Episcopi ad hoc quod sine proprio vivant.

* ep. 45. non multum remotè à fine to.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà habitum est (q. 184. a. 3.)* perfectio Christianæ vitæ non consistit essentialiter in voluntaria paupertate: Sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitæ. Vnde non oportet quòd ubi major paupertas est, ibi sit major perfectio; quinimo potest esse summa perfectio cum magna opulentia. Nam Abraham cui dictum est Genes. 17. *Ambula coram me, & esto perfectus* legitur fuisse dives.

* q. 184. art. 3.

Ad secundum dicendum, quòd verba illa Domini possunt tripliciter intelligi. Vno modo mysticè, *ut non possideamus, neque aurum neque argentum,* id est, *ut prædicatores non innitantur principaliter sapientiæ & eloquentiæ temporali,* ut Hier.* exponit. Alio modo, sicut Aug.† exponit in lib. de consensu Evangelistarum (lib. 2. c. 30.) *ut intelligatur hoc Dominum non præcipiendo, sed magis permittendo, dixisse.* Permisit enim eis, ut absque auro & argento & aliis sumptibus ad prædicandum irent, accepturi sumptus vitæ ab his quibus prædicabant. Vnde subdit, *Dignus est enim operarius cibo suo.* Ita tamen quod si aliquis propriis sumptibus uteretur in prædicatione Evangelii, ad supererogationem pertineret, sicut Paulus de seipso dicit 1. ad Cor. 9. Tertio modo secundum quod Chrysost. exponit, * *ut intelligatur illa Dominum præcepisse discipulis, quantum ad illam missionem, qua mittebantur ad prædicandum Iudæis, ut per hoc exercitarentur ad confitendum de virtute ipsius, qui eis absque sumptibus provideret.* Ex quo tamen non obligabantur ipsi vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium prædicarent. Nam & de Paulo legitur 2. ad Cor. 11. quod ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad prædicandum Corinthiis. Et sic patet quod aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere quod tot sancti Pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius & Augustinus, illa præcepta transgressi fuissent, si ad ea servanda se crederent obligati.

* Super illud Matt. 10. tom. 6.
† lib. 2. c. 30. à me. tom 4.
* In Ho. super illud Pauli, Salutate Priscillã & Aquilam, &c. med. Et habetur immediate post expositionem epist. ad Rom. 6. 4.

Ad tertium dicendum, quòd omnis pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cujus studium diminuitur circa ea quæ sunt Dei; dum intendit his quæ sunt mundi. Sic autem non debent, nec Episcopi, nec clerici proprium possidere, ut dum curant propria, defectum faciant in his quæ pertinent ad cultum divinum.

## Articulus VII.

*Vtrum Episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur.*

Quodl. 6. art. 12.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd Episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambr. * exponens illud Luc. 12. *Hominis cujusdam divitis uberes fructus ager attulit* (in serm. 64.) *Proprium nemo dicat quod è communi plus quàm sufficiat sumptum, & violenter obtentum est.* † Et postea subdit. *Neque minus est criminis habenti tollere, quàm cum possis & abundas, indigentibus denegare.* Sed violenter tollere alienum, est peccatum mortale. Ergo Episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis supersunt, pauperibus non largiantur.

* In ser. 81. de tempore circa medium ad fi. to. 1.
† Eodem loco unde dicto.

¶ 2. Præterea, Super illud Isa. 3. *Rapina pauperum in domo vestra* dicit Gloss.* Hier. quod *bona Ecclesiastica sunt pauperum.* Sed quicunque id quod est alterius, sibi reservat, aut aliis dat; peccat mortaliter, & tenetur ad restitutionem. Ergo si episcopi bona ecclesiastica, quæ eis superfluunt, sibi retineant vel consanguineis, vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad restitutionem.

* In hunc locum Esa. 10. 3.

¶ 3. Præterea, Multo magis aliquis potest de rebus Ecclesiæ ea quæ sibi sunt necessaria, accipere, quam superflua congregare: Sed Hier.

Hier. dicit in Epist. ad Damasum Papam, * *Clericos illos convenit stipendiis Ecclesiæ sustentari, quibus parentum & propinquorum bona nulla suffragantur: Qui autem bonis parentum & opibus propriis sustentari possunt, si quod pauperum est, accipiunt, sacrilegium committunt & incurrunt*: Unde & Apostolus dicit 1. ad Tim. 5. *Si quis fidelis habet viduas, subministret illis, & non gravetur Ecclesia, ut his quæ verè viduæ sunt sufficiat.* Ergo multo magis Episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis superfluunt de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

*Habetur 1. q. 2. c. clericos. Et 16. q. 1. c. quoniam.

SED CONTRA est, quòd plures Episcopi ea quæ supersunt non largiuntur pauperibus, sed expendere videtur laudabiliter ad reditus Ecclesiæ ampliandos.

CONCLUSIO.

*Peccant Episcopi si ecclesiastica bona ab ipsis obtenta & procurata ac pauperibus, seu clericis deputata illis subtraxerint, vel in proprium & suorum converterint usum, & ad restitutionem tenentur; secus autem de propriis bonis, ad quorum restitutionem non tenentur.*

RESPONDEO dicendum, quòd aliter est dicendum de propriis bonis quæ Episcopi possidere possunt, & de bonis ecclesiasticis. Nam propriorum bonorum verum dominium habent: Unde ex ipsa rerum conditione non obligantur, ut ea aliis conferant, sed possunt vel ea sibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri. Possunt tamen in eorum dispensatione peccare propter inordinationem affectus, per quam contingit, quod vel sibi plura conferant, quam oporteat, vel etiam aliis non subveniant, quod requirit debitum charitatis. Non tamen tenentur ad restitutionem, quia hujusmodi res sunt eorum dominio deputatæ. Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores. Dicit enim Aug. ad Bonifacium (epist. 50.) * *Si privatim possidemus quæ nobis sufficiant, non sunt illa nostra, sed pauperum quorum procurationem quodammodo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vendicamus.* Ad dispensationem autem requiritur bona fides; secundum illud 1. ad Cor. 4. *Hic jam quæritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur.* Sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum & necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur 12. q. * 2. *De reditibus Ecclesiæ vel oblatione fidelium sola Episcopo ex his una portio remittatur, quæ Ecclesiasticis fabricis & erogationi pauperum profutura, à Lonagro presbytero, sub periculo sui ordinis ministrentur; ultima clericis, pro singulorum meritis dividatur.* Si ergo distincta sint bona quæ debent in usum Episcopi cedere ab his quæ sunt pauperibus & ministris & cultui Ecclesiæ eroganda, & aliquid sibi retinuerit Episcopus de his quæ sunt pauperibus eroganda, vel etiam in usum ministrorum aut in cultum divinum expendenda, non est dubium quin contra fidem dispensationis agat, & mortaliter peccet, & ad restitutionem teneatur. De his autem quæ sunt specialiter suo usui deputata videtur esse eadem ratio quæ est de propriis bonis; ut scilicet propter immoderatum affectum & usum, peccet quidem, si immoderatè sibi retineat, & aliis non subveniat sicut requirit debitum charitatis. Si verò non sint prædicta bona distincta, eorum distributio fidei ejus committitur. Et si quidem in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonæ fidei detrimento, quia non potest homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet. Si verò sit multus excessus, non potest latere. Unde videtur bonæ fidei repugnare, & ideo non est absque peccato mortali. Dicitur enim Matt. 24. quod *si dixerit malus servus in corde suo: Moram facit Dominus meus venire* (quod pertinet ad divini judicii contemptum,) *& cœperit percutere conservos suos* (quod pertinet ad superbiam) *manducet autem & bibat cum ebriosis* (quod pertinet ad luxuriam) *veniet dominus servi illius in die qua non sperat, & dividet eum* (scilicet à societate bonorum) *& partem ejus ponet cum hypocritis* (scilicet in inferno.)

* Epist. 50. inter me. & fi.

* 12. q. 2. cap. de reditibus Ecclesiæ.

Gl. ord. & interl. ibid.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud Ambrosii non solùm est referendum ad dispensationem rerum Ecclesiasticarum, sed quorumcunque bonorum, ex quibus teneatur aliquis debito charitatis providere necessitatem patientibus. Non autem potest determinari, quando sit ista necessitas quæ ad peccatum mortale obliget, sicut nec cætera particularia quæ in humanis actibus considerantur. Horum enim determinatio relinquitur humanæ prudentiæ.

AD SECUNDUM dicendum, quod bona Ecclesiarum non sunt solum expendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est. * Et ideò si de eo quod usui Episcopi vel alicujus clerici est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere, & consanguineis vel aliis dare, non peccat, dummodo illud faciat moderatè, id est, ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambr. dicit in lib. 1. de Offic. (c. 30) *Hæc est approbanda liberalitas ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas; non tamen, ut illos ditiores fieri velis ex eo, quod tu potes conferre inopibus.*

* In cor. art.

† lib. 1. c. 30. circa med. Et habetur in decret. d. 86. c. est probanda.

AD TERTIUM dicendum, quòd non omnia bona Ecclesiarum sunt pauperibus largienda, nisi fortè in articulo necessitatis, in quo pro redemptione captivorum & aliis necessitatibus pauperum, etiam vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambrosius dicit. * Et in tali necessitate peccaret clericus, si vellet de rebus Ecclesiæ vivere, dummodo haberet patrimonialia bona de quibus vivere posset.

* l. 2. de off. cap. 28. & 2. Et habetur 12. q. 2. c. Aurum.

AD QUARTUM dicendum, quòd bona Ecclesiarum usibus pauperum deservire debent: Et ideò si quis necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quæ superfluunt ex proventibus Ecclesiæ, possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum, utilitati Ecclesiæ & necessitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si verò necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est & inordinata ut aliquis in futurum conservet. Quod Dominus prohibet Matth. 6. dicens. *Nolite solliciti esse in crastinum.*

ARTICULUS VIII.

*Utrum religiosi qui promoventur in Episcopos, teneantur ad observantias regulares.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quod religiosi qui promoventur in Episcopos, non teneantur ad observantias regulares. Dicitur enim * 18. quæst. 1. quod *monachum canonica electio à jugo regulæ monasticæ professionis absolvit, & sacra ordinatio de monacho Episcopum facit*, sed observantiæ regulares pertinent ad jugum regulæ: Ergo religiosi, qui in Episcopos assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

Sup. q. 88. ar. 11. ad 4. Et 4. d. 38. q. 1. ar. 4. q. 1. ad 4.

* 18. q. 1. c. Statutum.

¶ 2. Præterea, Ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit non videtur teneri ad ea quæ sunt inferioris gradus; sicut supra dictum est (q. 88. a. 12. ad 1.) † quod religiosus non tenetur ad observanda vota quæ in sæculo fecit: Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum ascendit ad aliquid majus, ut supra habitum est * (q. 184. a. 7.) Ergo videtur, quod non obligetur Episcopus ad ea quæ tenebatur observare in statu religionis.

† q. 88. a. 12. ad 1.

* qu. 184. art. 7.

¶ 3. Præterea, Maximè religiosi obligari videntur ad obedientiam, & ad hoc quod absque proprio vivant; sed religiosi qui assumuntur ad Episcopatum, non tenentur obedire prælatis suarum religionum, quia sunt eis superiores; nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia sicut in decreto supra * inducto dicitur, quem *sacra ordinatio de monacho Episcopum facit, velut legitimus hæres paternam sibi hæreditatem jure vindicandi, potestatem habeat.* Interdum etiam conceditur eis testamenta conficere. Ergo multo minus tenentur ad alias observantias regulares.

* Art. 1. hujus q.

SED CONTRA est, quod dicitur, in decretis causâ 16. qu. prima, ex epistola 2. Innocentii primi ad Victricium cap. 10.) *De monachis, qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatus ordinem pervenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere.*

* 16. q. 1. cap. 3. de Mon.

CONCLUSIO.

*Religiosi, qui in Episcopos promoventur, ad omnia sua religionis tenentur servanda, quæ suo Episcopali statui non repugnant.*

RESPONDEO dicendum, quod sicut suprà dictum est (q. 184. a. 7) * status religionis ad perfectionem pertinet, quasi quædam via in perfectionem tendendi: Status autem Episcopalis ad perfectionem pertinet, tanquam quoddam perfectionis magisterium. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem sicut disciplina ad magisterium, & dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur perfectione adveniente, nisi fortè quantum ad id in quo perfectioni repugnat. Quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur, sicut discipulo; cum ad magisterium pervenerit non congruit quod sit auditor, congruit tamen ipsi quod legat & meditetur etiam magis, quam ante. Sic ergo dicendum est, quod si qua sunt in regularibus observantiis, quæ non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam sicut est continentia, paupertas, & alia hujusmodi; ad hæc remanet religiosus, etiam factus Episcopus, obligatus & per consequens ad portandum habitum suæ religionis, qui est hujus obligationis signum. Si qua verò sunt in observantiis regularibus quæ officio pontificali repugnant, sicut est solitudo, silentium, & aliquæ abstinentiæ vel vigiliæ graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad hujusmodi observanda non tenetur. In aliis autem potest dispensatione uti, secundum quod requirit necessitas personæ, vel officii, & conditio hominum cum quibus vivit per modum quo etiam prælati religionum in talibus secum dispensant.

* q. præc. art. 7.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ille qui fit de monacho Episcopus absolvitur à jugo monasticæ professionis, non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quæ officio pontificali repugnant, ut dictum est *

* In cor. art.

AD SECUNDUM dicendum, quòd vota sæcularis vitæ se habent ad vota religionis sicut particulare ad universale, ut suprà habitum est (q. 88. a. 12.) * Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem, sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit habito universali; sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtenta.

* q. 88. a. 12. ad 1.

AD TERTIUM dicendum, quòd hoc est per accidens; quod Episcopi religiosi obedire prælatis suarum religionum non tenentur, quia scilicet subditi esse desierunt, sicut & ipsi prælati religionum, manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter, ita scilicet quod si legitimè aliquis præficeretur, obedire tenerentur, inquantum tenentur obedire statutis regulæ per modum prædictum, & suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt. Non enim paternam hæreditatem vendicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiæ debitam: Unde ibid. * subditur, quod *postquam Episcopus ordinatur ad altare, ad quod sanctificatur & intitulatur, secundum sacros canones, quod acquirere poterit, restituat.* Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola ei dispensatio committitur rerum Ecclesiasticarum, quæ morte finitur. Ex qua incipit testamentum valere, ut Apost. dicit ad Hebr. 9. si tamen ex concessione Papæ testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum, sed Apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suæ dispensationis, ut ejus dispensatio possit valere post mortem.

* 18. q. 1. Statutum in fine.

## QUÆSTIO CLXXXVI.

*De iis in quibus religionis status propriè consistit, in decem articulos divisa.*

DEinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio. Quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status. Secunda, de his quæ religiosis licitè convenire possunt. Tertia, de distinctione religionum. Quarta, de religionis ingressu.

¶ Et circa primum quæruntur decem.
¶ Primò, utrum religiosorum status sit perfectus.
¶ Secundò, utrum religiosi teneantur ad omnia consilia.
¶ Tertiò, utrum paupertas voluntaria requiratur ad religionem.
¶ Quartò, utrum requiratur continentia.
¶ Quintò, utrum requiratur obedientia.
¶ Sextò, utrum requiratur quod hæc cadant sub voto.
¶ Septimò, de sufficientia horum votorum.
¶ Octavò, de comparatione eorum adinvicem.
¶ Nonò, utrum religiosus semper mortaliter peccet, quando transgreditur statutum suæ regulæ.
¶ Decimò, utrum cæteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus quam sæcularis.

## QUÆSTIONIS CLXXXVI,

De iis, in quibus præcipuè consistit religiosorum status, In decem Quæstiunculas divisæ,

AXIOMA.

1 *Religionis, nomine, secundum receptam apud Ecclesiasticos scriptores loquendi consuetudinem, quidam perfe-*
2 *ctionis status designatur, ad quem tametsi non, omnia charitatis cultum provehentia consilia sint necessaria, ad*
3 *eum tamen paupertas voluntaria, continentia perpe-*
4 *tua, & obedientia, ita necessaria sunt ut ex eorum vo-*
5 *tis, cistius status natura consistet atque integretur. Quo-*
6 *rum quidem votorum tametsi singula seorsum spectata,*
7 *illustri quadam excellentia emineant, si tamen inter se*
8 *conferantur, obedientiæ votum cæteris duobus longè est præferendum. Porro quod ad religiosorum peccata attinet, quanquam religiosi omnes tam divinas, quàm humanas leges ad suæ professionis institutum pertinentes, diligenter & solicitè observare debeant, ab humanis tamen*
9 *præscriptionibus quæ suæ regulæ ultra communia præcepta sunt annexa sine contemptu deflectentes, non in letha-*
10 *lem, sed in venialem tantum culpam incurrunt, & tametsi monachi in eodem genere peccati, quum propter voti obligationem, tum propter scandali magnitudinem, ferè gravius, quam sæculares peccent; accidere tamen potest, ut etiam in eadem peccati specie, levius sit monachi, quàm sæcularis hominis peccatum.*

ARTICULUS I.

*Utrum religio importet statum perfectionis.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd religio non importat statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis non videtur ad statum perfectionis pertinere: Sed religio est de necessitate salutis, quia per eam uni omnipotenti Deo religamur sicut Aug.* dicit in lib. de vera relig. (versus finem) vel *religio dicitur ex eo quod Deum reeligimus quem amiseramus negligentes*, ut Aug. dicit in 10. † de Civ. Dei (c. 4.) Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

¶ 2. Præterea, Religio secundum Tullium est (lib. 2. de inv.) est *quæ naturæ divinæ cultum cæremoniamque affert*: Sed afferre Deo cultum & cæremoniam magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum, quam ad diversitatem statuum, ut ex supradictis patet (q. 81. art. 2. ad 3.) † Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis statum.

¶ 3. Præterea, Status perfectionis distinguitur contra statum incipientium & proficientium: Sed etiam in religione sunt aliqui incipientes, & aliqui proficientes: Ergo religio non nominat perfectionis statum.

¶ 4. Præterea, Religio videtur esse pœnitentiæ locus: Dicitur enim in Decretis 7.* q. 1. (c. *Hoc nequaquam* ut supra q. 185. a. 4.) *Præcipit sancta Synodus, ut quicunque de Pontificali dignitate dignitate ad monachorum vitam & pœnitentiæ descenderit locum, nunquam ad pontificatum resurgat.* Sed locus pœnitentiæ opponitur statui perfectionis. Unde Dionys. in 6. † c. Eccl. Hierarchiæ; ponit pœnitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos: Ergo videtur quod religio non sit status perfectionis.

SED CONTRA est, quod in collationibus Patrum dicit (collat. 1. c. 7.) * Abbas Moyses de religiosis loquens. *Jejuniorum inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem, cæterásque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut ad perfectionem charitatis istis gradibus possimus ascendere.* Sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem & nomen recipiunt: Ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dion. etiam 6. * Eccles. Hierarch. dicit *eos, qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro servitio & famulatu uniri ad amabilem perfectionem.*

CONCLUSIO.

*Religio, quum sit status in quo homo se totum & sua omnia ad divinum cultum consecrat, & quasi immolat, perfectionis sine dubio status est.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex supra dictis patet (q. 141. a. 2.) *, id quod communiter multis convenit, antonomasticè attribuitur ei, cui per excellentiam convenit, sicut nomen fortitudinis vendicat sibi illa virtus, quæ circa difficillima firmitatem animi servat, & Temperantiæ nomen vendicat sibi illa virtus quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, ut supra habitum est (q. 81. a. 1.) † est quædam virtus per quam aliquis ad Dei servitium & cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomasticè *religiosi* dicuntur illi, qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Greg. † dicit super Ezech. (hom. 20.) *Sunt quidam, qui nihil sibimetipsis reservant, sed sensum, linguam, vitam atque substantiam, quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant.* In hoc autem perfectio hominis consistit, quod totaliter Deo inhæreat, sicut ex supra dictis patet (q. 184. a. 2.) * Et secundum hoc religio perfectionis statum nominat.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd exhibere aliquid ad cultum Dei, est de necessitate salutis: Sed quod aliquis se totaliter & sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut suprà dictum est (q. 81. a. 1. ad 1. & a. 4. ad 1. & 2.) * cum de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solum oblationes sacrificiorum, & alia hujusmodi, quæ sunt religioni propria; sed etiam actus omnium virtutum, secundum quod referuntur ad Dei servitium & honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundum hoc, si aliquis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita ipsius ad religionem pertinebit. Et secundum hoc ex vita religiosa quam ducunt, *religiosi* dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut dictum est (sup.) * religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quod quicunque est in religione, jam sit perfectus, sed quod ad perfectionem tendat. Unde super illud Matth. 19. *Si vis perfectus esse*, & cætera, dicit * Origenes (Tr. 8. in Matth.) quod *ille qui mutavit pro divitiis paupertatem, ut fiat perfectus, non in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus: sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes.* Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam *incipientes*, quidam *proficientes*.

AD QUARTUM dicendum, quòd religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quædam exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectæ charitatis. Sublatis autem impedimentis perfectæ charitatis, multo magis exciduntur occasiones peccati per quod totaliter tollitur charitas. Unde cum ad pœnitentiam pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti, status religionis est convenientissimus pœnitentiæ locus. Unde in Decr. 33. q. 2. * canone, *Admonere*, consulitur cuidam, qui uxorem occiderat, ut potius monasterium ingrediatur, quod dicitur esse melius & levius, quam quod pœnitentiā publicā agat remanēdo in sæculo.

ARTICULUS II.

*Utrum quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicunque enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea quæ illi statui conveniunt: Sed quilibet religiosus profitetur statum perfectionis: Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia, quæ ad perfectionis statū pertinent.

¶ 2. Præterea, Greg. * dicit super Ezech. (hom. 20.) quod *ille qui præsens sæculum deserit, & agit bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelicta, sacrificium præbet in eremo*; sed deserere sæculum, specialiter pertinet ad religiosos: Ergo etiam eorum est agere omnia bona quæ valent. Et ita videtur quod quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

¶ 3. Præterea, Si non requiritur ad statum perfectionis, quod aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur, si quædam consilia impleat: Sed hoc falsum est, quia multi in sæculari vita existentes aliqua consilia implent, ut patet de his qui continentiam servant. Ergo videtur quod quilibet religiosus; [qui est in statu perfectionis] teneatur ad omnia quæ sunt perfectionis: Hujusmodi autem sunt omnia consilia.

SED CONTRA, Ad ea quæ sunt supererogationis, non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione: Sed non quilibet religiosus obligat se ad omnia, sed ad aliqua determinata; quidam ad hæc, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

CONCLUSIO.

*Tametsi religiosus ea duntaxat consilia, quæ sibi definitè secundum suæ professionis regulam taxata sunt, implere teneatur, tamen etiam ad alia implenda, intendere debet.*

RESPONDEO dicendum, quòd ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter. Uno modo, *essentialiter*. Et sic, sicut suprà dictum est [q. 184. a. 3.] *, ad perfectionem pertinet perfecta observantia præceptorum charitatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid *consequenter*; sicut illa quæ consequuntur ex perfectione charitatis, puta, quod aliquis maledicenti benedicat, & alia hujusmodi impleat, quæ etsi secundum præparationem animi sint in præcepto; ut scilicet impleantur quando necessitas requirit; tamen ex superabundantia charitatis procedit, quod etiam præter necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo, pertinet aliquid ad perfectionem *instrumentaliter & dispositivè*, sicut paupertas continentia, abstinentia, & alia hujusmodi. Dictum est autem [art. 1.] † quod ipsa perfectio charitatis est finis status religionis. Status autem religionis est quædam disciplina vel exercitium ad perfectionem

Margin notes (left): Quodl. 5. ar. 11 c. Et opusc. 18 c. 1. — * paulo ante fin. c. 55. to. 1. — † l. 10 c. 4. ante med. to. 5. — * l. 2. de Invent. in fi. ante fin. in l. b. — † qu. 81. a. 2. ad 3. — * 7. q. 1. cap. 45. Hoc nequaquā. — † C. 6. non longè a princ. — * In collatione 1. c. 8. circa princ. — * c. 6. p. 1. non procul a fin.

Margin notes (right): * 2. 141. a. 2. & 2. 2. q. 65. art. 1. — † q. 81. art. 1. — † Ho. 20. inter me. & fin. — * q. 184. art. 2. — * q. 81. a. 1. ad 1. & art. 4. ad 1. & 2. — * q. 184. art. 5. — * tract. 8. in Matth. aliquantulum a med. 2. — * 33. q. 2. c. 8. Admonere, in med. — q. 4. d. 1 q. 2. ar. 1 q. 2. ad 3. — * Ho. 20. a med. — * q. 184. art. 3. — † Artic. praced.

ctionē perveniendi, ad quā quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis, sicut etiā medicus ad sanandū uti potest diversis medicamentis. Manifestū est autē quod illi qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quod jam assecutus sit finem, sed requiritur quod per aliquā viam tendat ad finē: Et ideo, ille qui statū religionis assumit, nō tenetur habere perfectā charitatē; sed tenetur ad hoc tendere & operā dare, ut habeat charitatem perfectam. Et eadem ratione non tenetur ad hoc quod illa impleat quæ ad perfectionem charitatis consequuntur: Tenetur autem ut ad ea implenda intendat contra quod facit contemnens. Unde non peccat si ea prætermittat, sed si ea contemnat. Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia, quibus ad perfectionem pervenitur; sed ad illa quæ determinate sunt ei taxata secundum regulam quam professus est.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ille qui transit ad religionem non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam. Sicut etiam ille qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam. Unde sicut Aug. dicit in 8.* de Civit. Dei (c.2.) Pythagoras noluit se *sapientem* profiteri: Sed *sapientia amatorem*. Et ideo religiosus non est transgressor professionis, si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

* lib. 8. c. non multum a princip.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua totalitas perfectionis quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem quæ sine peccato prætermittitur, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est* (q.184. a.2. ad 3.) ita etiā omnes tam religiosi quā sæculares tenentur aliqualiter facere quicquid boni possunt: Omnibus enim communiter dicitur Eccl.9. *Quodcumque facere potest manus tua instanter operare.* Est tamen aliquis modus hoc præceptum implēdi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status, dummodo contemptus non adsit agēdi meliora per quem animus firmatur contra spiritualem profectum.

* q.184. a.2. ad 3.

AD TERTIUM dicendum, quòd quædam consilia sunt, quæ si prætermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis sæcularibus, puta, si quis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid hujusmodi faceret, quod pertinet ad essentialia vota religionis. Et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur. Sunt autem quædam consilia de quibusdam melioribus particularibus actibus; quæ prætermitti possunt absque hoc quod vita hominis sæcularibus actibus implicetur. Unde non oportet, quòd ad omnia talia religiosi teneantur.

## ARTICULUS III.

*Utrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis.*

* Infr. art. 4 cor & ad 1. & opusc. c.7. & 8.

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd paupertas non requiratur ad perfectionē religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicitè fit: Sed quod homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum, Apost. enim 2. ad Cor. 8. dat formam fidelibus eleemosynas faciendi dicens: *Si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est*, id est, ut necessaria retineatis. Et postea subdit. *Non enim ut aliis sit remissio, vobis autē tribulatio.* Gloss. id est, *paupertas*. Et super illud 1. ad Tim 6. *Habētes alimenta, & quibus tegamur*, dicit Gloss. *Etsi nihil intulerimus vel ablaturi simus, non tamen omnino abjicienda sunt hæc temporalia*: Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

¶ 2. Præterea, Quicunque se exponit periculo, peccat: Sed ille qui omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo, & spirituali; secundum illud Prov. 30. *Ne fortè egestate compulsus furer, & perjurem nomen Dei mei*; & Eccl. 7. *Propter inopiam multi deliquerunt*, & etiam corporali. Dicitur enim Eccl. 7. *Sicut protegit sapientia, sic protegit & pecunia*; & Phil. dicit in 4.* Eth. (c.1.) quod *videtur quædam perditio ipsius hominis esse, corruptio divitiarum; quia per eas homo vivit.* Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosæ vitæ.

* lib. 4. c. 1 paulo a princ. tom. 5.

¶ 3. Præterea, *Virtus in medio consistit*, ut dicitur in 2. Eth. (c.5. sive 6.) † Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo: Ergo non agit virtuosè. Et ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem.

† l. 2. c. 6. tom. 5.

¶ 4. Præterea. Ultima perfectio hominis in beatitudine consistit: Sed divitiæ conferunt ad beatitudinem. Dicitur enim Eccl. 31. *Beatus dives qui inventus est sine macula*, & Phil. dicit in 1.* Eth. (c. 14. vel 10.) quod *organicè divitiæ deserviunt ad felicitatem*: Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

* l. 1. c. 5. circa fin. & l. 10. c. 7. & 8.

¶ 5. Præterea, Status Episcoporum est perfectior, quàm status religionis: Sed Episcopi possunt proprium habere, ut supra † habitum est (q.185. art. 6.) Ergo & religiosi.

† q. præc. art. 6.

¶ 6. Præterea, Dare eleemosynam, est opus maximè Deo acceptum, & sicut Chrysost. dicit [hom. 9. in epist. ad Hebr.]* *medicamentum, quod maximè in pœnitentia operatur*: Sed paupertas excludit eleemosynarum largitatem: Ergo videtur quod paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

* Hom. 9. in cap. 6. ad Hebr. post. med. tom. 2.

SED CONTRA est, quod Gregor. dicit 8. † Moralium. *Sunt nonnulli justorum, qui ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinquunt*: Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis, propriè pertinet ad religiosos, ut dictum est [art. 1. & a. 2.]*: Ergo eis competit ut per voluntariam paupertatem cuncta exteriùs derelinquant.

† lib. 8. c. 27. de elimanda ad fin.

* Art. 1. & 2.

CONCLUSIO.

*Ad perfectionem charitatis & religionis necessaria est paupertas voluntaria.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est (a.2.)* status religionis est quoddam exercitium, & disciplina, per quam pervenitur ad perfectionem charitatis. Ad quod quidem necessarium est, quod aliquis affectum suum totaliter abstrahat à rebus mundanis. Dicit enim Aug. in 10.* Conf. (c.9.) ad Deum loquens. *Minus te amat, qui tecum aliquid amat quod non propter te amat.* Unde & in lib. 83. † q. (q.36.) dicit Aug. quod *nutrimentum charitatis est imminutio cupiditatis; perfectio nulla cupiditas.* Ex hoc autem quod aliquis res mundanas possidet, allicitur animus ejus ad earum amorem. Unde August. dicit in epist. ad Paulinum * & Therasiam (epist. 34.) quod *terrena diliguntur arctius adepta, quam concupita. Nam unde juvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas divitias habebat? Aliud est enim nolle incorporare quæ desunt, aliud jam incorporata divellere. Illa enim velut extranea repudiantur, ista verò velut membra præsciduntur.* Et Chrysost. dicit † super Matth. (epist. 64.) quod *appositio divitiarum majorem accendit flammam, & vehementior fit cupido.* Et inde est quod ad perfectionem charitatis acquirendam, primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente Domino, Matth. 19. *Si vis perfectus esse vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, sequere me.*

* Art. præced.

* l. 10 c. 9 tom. 1.
† In l. 83 q. 36. circa princ. tom. 4.
* Ep. 34. à med. ad ultimum.
† Hom. 64 in Matt. ant. med. tom. 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd sicut Gloss.* ibid. subdit, *non ideo dixit Apost.* scilicet ut vobis non sit tribulatio, id est, paupertas, *quin melius esset omnia dare, sed infirmis timet, quos sic dare monet, ut egestatem non patiantur.* Unde similiter etiam ex Gloss. alia non est intelligendum quod non liceat omnia temporalia abjicere, sed quod hoc non ex necessitate requiritur. Unde & Ambros. dicit in 1. * de Offic. (cap. 30.) *Dominus non vult* (scilicet ex necessitate præcepti) *simul effundi opes, sed dispensari; nisi forte, ut Helisæus boves suos occidit & pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica.*

* Gloss. interlin. ibid.

* lib. 1. cap. 30. tom. 1.

AD SECUNDUM dicendum, quòd ille qui omnia sua dimittit propter Christum non exponit se periculo, neque spirituali, neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate provenit, quando non est voluntaria; quia ex affectu congregandi pecunias, quem patiuntur illi qui involuntariè sunt pauperes, incidit homo in multa peccata secundum illud 1. ad Tim. ult. *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem & in laqueum diaboli.* Hic autem effectus deponitur ab his qui voluntariam paupertatem sequuntur. Magis autem dominatur in his qui divitias possident, ut ex supra dictis patet. * Corporale etiam periculum non imminet illis, qui intentione sequendi Christum, omnia sua relinquunt, divinæ providentiæ se committentes. Unde Aug. dicit in lib † de Sermone Domini in monte (lib. 2. cap. 23.) *Quærentibus primum regnum Dei & justitiam ejus non debet subesse sollicitudo, ne necessaria desint.*

* In cor. art.
† lib. 2 c. 25 paulo à princ. tom. 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd *medium virtutis* secundum Philos. in 2. * Ethic. [ut prius] accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quicquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem præter rationem rectam, si quis omnia sua consumeret per intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundum rationem rectam, quod aliquis divitias abjiciat, ut contemplationi sapientiæ vacet; quod etiam Philosophi quidam leguntur fecisse. Dicit etiam Hier.* in epist. ad Paulinum. *Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abjecit; nec putavit se posse simul virtutes & divitias possidere.* Unde multo magis secundum rationem rectam est, ut homo omnia sua relinquat ad hoc quod Christum perfectè sequatur. Unde Hier. dicit * in epist. ad Rusticum monachum, *nudum Christum nudus sequere.*

* l. 2. c. 6. tom. 5.

* Ep. 13. tom. 1.

* Epist. 4.

AD QUARTUM dicendum, quòd duplex est beatitudo sive felicitas. Una quidē perfecta, quā expectamus in futura vita: Alia verò imperfecta secundum quam aliqui dicuntur in hac vita *beati*. Vitæ autem præsentis felicitas est duplex. Una quidem secundum vitam activā: alia verò secundum vitā contemplativam, ut patet per Phil. in 10.* Eth. (c.7. ac deinceps.) Ad felicitatem autem vitæ activæ, quæ consistit in exterioribus operationibus instrumentaliter divitiæ coadjuvant; quia, ut Phil. dicit in 1. † Eth. *Multa operamur per amicos, per divitias, & per civilem potentiam, sicut per quædam organa.* Ad felicitatem autem contemplativæ vitæ non multum operantur, sed magis impediunt, inquantum sua sollicitudine impediunt animi quietem, quæ maximè necessaria est contemplanti. Et hoc est quod Phil. dicit in 10. * Eth. quod *ad actiones multis est opus, speculanti verò nullo talium*, (scilicet exteriorum bonorum) *ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem.*

* lib. 10. c. 7. & 8. tom. 5.
† Ibid.

* Ibid.

Ad futuram vero beatitudinem ordinatur aliquis per charitatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam charitatem, ideo multum valet ad cœlestem beatitudinē consequendā. Unde & Dominus Matth. 19. dicit, *Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & habebis thesaurum in cœlo.* Divitiæ autē habitæ, per se quidē natæ sunt perfectionē charitatis impedire, principaliter alliciēdo animū & distrahendo. Unde dicitur Mat. 13. quod *sollicitudo sæculi, & fallacia divitiarū suffocat verbū Dei*; quia, ut Greg. * dicit [hom. 15. in Evang.] *dū bonū desiderium ad cor intrare non sinūt, quasi aditū flatus vitalis necāt.* Et ideo difficile est charitatē inter divitias cōservare. Unde Dominus dicit Mat. 19. quod *dives difficile intrabit in regnū cœlorū.* Quod quidē intelligēdū est de eo qui actu habet divitias. Nā de eo qui affectū in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile secūdū expositionē Chrys. (ho. 64. in Mat.) * cum subdit. *Facilius est camelum per foramen acus transire, quam divitem intrare in regnum cælorum.* Et ideo non simpliciter dives dicitur

* Ho. 15. in Evang. in med.

* Ho. 64. in Matt. tom. 2.

dicitur esse beatus, sed *qui inventus est sine macula, & post aurum non abiit.* Et hoc ideo, quia rem difficilem fecit: Unde subditur. *Quis est hic, & laudabimus eum? Fecit enim mirabilia in vita sua,* ut scilicet inter divitias positus, divitias non amaret.

Ad quintum dicendum, quòd status Episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius ut ex perfectione quam quis habet, alios gubernet, non solùm ministrando spiritualia sed etiam temporalia quod pertinet ad vitam activam, in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est (art. 4.) † Et ideo ab Episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur ut proprio careant, sicut exigitur à religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendæ.

† In sol. ad 4 arg. in pr.

Ad sextum dicendum, quòd abrenuntiatio propriarũ divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem, sicut universale ad particulare, & holocaustum ad sacrificium. Unde Greg. * dicit super Ezech. (hom. 20.) quod *illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quæ faciunt, sacrificium offerunt; quia aliquid Deo immolant, & aliquid sibi reservant. Qui verò nihil sibi reservant, offerunt holocaustum* quod est majus sacrificio. Unde etiam Hier. * contra Vigilantium dicit: *Quod autem asseris eos melius facere, qui utuntur rebus suis; & paulatim fructus possessionum suarum pauperibus dividunt; non à me tibi, sed à Domino respondetur. Si vis perfectus esse, &c.* Et postea subdit, *iste quem tu laudas, secundus & tertius gradus est; quem & nos recipimus; dummodo sciamus prima secundis & tertiis præferenda.* Et ideo ad excludendum errorem Vigilantii dicitur in lib. de Eccles. † dogmatibus (c. 71.) *Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare, melius est pro intentione sequendi Dominum insimul donare & absolutum à sollicitudine, cum Christo egere.*

* Ho. 20. à med.

* Non multum remoti à fine, in epist. hac epistola Ms. in orbe monstrat. 3.

† C. 71. habetur hic lib. inter opera Aug. tom. 3.

ARTICULUS IV.

*Utrùm perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis.*

Supra q. 88. a. 13. corp. Et opusc. 18. cap. 9. & opusc. 19. c. 1. & in prolog. lib. ... a. ... 1.

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim vitæ Christianæ perfectio ab Apostolis Christi cœpit: Sed Apostoli continentiam non videntur servasse; ut patet de Petro, qui socrum legitur habuisse, Matth. 8. Ergo videtur quod ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

¶ 2. Præterea, Primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dixit Genes. 17. *Ambula coram me; & esto perfectus.* Sed exemplatum non oportet quod excedat exemplar: Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

¶ 3. Præterea, Illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in omni religione invenitur. Sunt autem aliqui religiosi, qui uxoribus utuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

Sed contra est, quod Apostol. 2. ad Corinth. 7. dicit: *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis & spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei.* Sed munditia carnis & spiritus conservatur per continentiam: Dicitur enim 1. Corinth. 7. *Mulier innupta & virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta & corpore & spiritu:* Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

CONCLUSIO.

*Votum perpetuæ continentiæ requiritur ad religionis perfectionem, sicut voluntaria paupertas.*

Respondeo dicendum, quòd ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quæ homo impeditur, ne feratur totaliter in Dei servitium. Usus autem carnalis copulæ retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium dupliciter. Uno modo, propter vehementiam delectationis, ex cujus frequenti experientia augetur concupiscentia; ut etiam Philosoph. dicit in 3. * Ethic. (c. 11.) Et inde est, quod usus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quod Aug. dicit in 1. † Soliloquiorum (c. 10.) *Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quàm blandimenta fœminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest.* Alio modo propter sollicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione uxoris, & filiorum & rerum temporalium quæ ad eorum sustentationem sufficiant. Unde Apost. dicit, quòd *qui sine uxore est, sollicitus est quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo. Qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, & quomodo placeat uxori.* Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut & voluntaria paupertas. Unde, sicut damnatus est Vigilantius, qui adæquavit divitias paupertati; ita damnatus est Iovinianus, qui adæquavit matrimonium virginitati.

* Lib. 3. c. 11. à 5.

† Lib. 1. c. 10. ante med. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd perfectio non solùm paupertatis, sed etiam continentiæ, introducta est per Christum, qui dicit Matth. 19. *Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum cœlorum.* Et postea subdit: *Qui potest capere, capiat.* Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur; assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio junctos. Non autem poterat absque injuria fieri, quòd viri uxores desererent, sicut absque injuria fiebat, quòd omnes divitias relinquerent. Et ideò Petrum, quem invenit matrimonio junctum, non separavit ab uxore: Ioannem tamen volentem nubere, à nuptiis revocavit.

Ad secundum dicendum, quòd sicut August. dicit in lib. * de Bono conjugali (cap. 22.) *melior est castitas cœlibum, quàm castitas nuptiarum; quarum Abraham unam habebat in usu, ambas in habitu; castè quippe conjugaliter vixit: Esse autem castus sine conjugio potuit, sed tunc non oportuit.* Nec tamen quia antiqui patres perfectionem animi simul cum divitiis & matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat; propter hoc infirmiores quique non debent præsumere se tantæ esse virtutis, ut cum divitiis & matrimonio possint ad perfectionem pervenire; sicut nec aliquis præsumit hostes inermis invadere, quia Samson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi patres, si tempus fuisset continentiæ & paupertatis servandæ, studiosiùs hoc implessent.

* Ca. 22. inter pr. & med. tom. 6.

Ad tertium dicendum, quòd illi modi vivendi, secundum quos homines matrimonio utuntur, nõ sunt simpliciter, & absolutè loquendo, *religiones*, sed secundum quid; inquantum scilicet in aliquo participant quædam quæ ad statum religionis pertinent.

ARTICULUS V.

*Utrùm obedientia pertineat ad perfectionem religionis.*

Opusc. 18. c. 10. Et opusc. 19. c. 1.

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd obedientia non pertineat ad perfectionem religionis: Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere, quæ sunt supererogationis, ad quæ non omnes tenentur: Sed ad obediendum Prælatis suis omnes tenentur; secundum illud Apostoli ad Hebr. ult. *Obedite præpositis vestris, & subjacete eis:* Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

¶ 2. Præterea, Obedientia pertinere videtur propriè ad eos qui debent regi sensu alieno, quod est indiscretorum: Sed Apostolus dicit ad Hebr. 5. quòd *perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni & mali:* Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

¶ 3. Præterea, Si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quòd omnibus religiosis conveniret. Non autem omnibus convenit. Sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores, quibus obediant: Prælati etiam religiosorum ad obedientiam non videntur teneri: Ergo obedientia non videtur pertinere ad religionis perfectionem.

¶ 4. Præterea, Si votum obedientiæ ad religionem requireretur, consequens esset, quod religiosi tenerentur Prælatis suis in omnibus obedire; sicut & per votum continentiæ tenentur ab omnibus venereis abstinere: Sed non tenentur Prælatis suis obedire in omnibus, ut supra habitum est (q. 104. art. 5.) *, cùm de virtute obedientiæ ageretur: Ergo votum obedientiæ non requiritur ad religionem. * q. 104. art. 5.

¶ 5. Præterea, Illa servitia sunt Deo maximè accepta, quæ liberaliter & non ex necessitate fiunt; secundum illud 2. ad Corinth. 9. *Non ex tristitia aut ex necessitate:* Sed illa quæ fiunt ex obedientia, fiunt ex necessitate præcepti: Ergo laudabilius fiunt bona opera quæ quis propria sponte facit: Votum ergo obedientiæ non competit religioni, per quam homines quærunt ad meliora pervenire.

Sed contra, Perfectio religionis maximè consistit in imitatione Christi; secundum illud Matth. 19. *Si vis perfectus esse, &c. Sequere me:* Sed in Christo maximè commendatur obedientia secundum illud ad Philipp. 2. *Factus est obediens usque ad mortem:* Ergo videtur quòd obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

CONCLUSIO.

*Obedientia necessaria est ad religionis perfectionem.*

Respondeo dicendum, quod sicut suprà dictum est *, status religionis est quædam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicunque autem instruuntur vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicujus sequantur, secundum cujus arbitrium instruantur vel exercitentur, ut perveniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro: Et ideo oportet quòd religiosi in his quæ pertinent ad religiosam vitam, alicujus instructioni & imperio subdantur. Unde & 7. * q. 1. dicitur: *Monachorum vita subjectionis habet verbum & discipulatus:* Imperio autem & alterius instructioni subjicitur homo per obedientiam. Et ideò obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

* Art. 2. & 3. hujus q.

* 7. q. 1. cap. Hic nequaquam est 45.

Ad primum ergo dicendum, quod obedire Prælatis in his quæ pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune. Sed obedire in his quæ pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet propriè ad religiosos: Et comparatur ista obedientia ad aliam: sicut universale ad particulare. Illi enim qui in sæculo vivunt, aliquid sibi retinent, & aliquid Deo largiuntur; & secundum hoc obedientiæ Prælatorum subduntur. Illi verò qui vivunt in religione, totaliter se & sua tribuunt Deo, ut ex supradictis * patet (a. 3. ad 6.) unde obedientia eorum est universalis.

* Art. 3. ad 6.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in 2. † Eth. (c. 1. & 2.) *homines exercitantes se in operibus, perveniunt ad aliquos habitus; quos cum acquisierint, eosdem actus maximè possunt operari.* Sic ergo, obediendo, illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt. Illi autem qui jam sunt perfectionem adepti, maximè prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam, sed quasi per hoc se conservantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

† Lib. 2. c. 1. & 2. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quòd subjectio religiosorum principaliter attenditur ad Episcopos, qui comparantur ad eos sicut perfectores ad perfectos: ut patet per Dionys. 6. * cap. Ecclesiast. Hierarch. Ubi etiam dicit, quod *Monachorum ordo Pontificum consummativis virtutibus mancipatur, & divinis eorũ illuminationibus edocetur.* Unde ab Episcoporum obedientia, nec eremitæ, nec

* Cap. 6. Eccles. Hierarc. part. 1. à med.

nec etiam Prælati religionum excusantur. Et, si à diœcesanis Episcopis totaliter vel ex parte sint exempti, obligantur tamen ad obediendum summo Pontifici, non solum in his, quæ sunt communia aliis, sed etiam in his quæ specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

Ad quartum dicendum, quòd votum obedientiæ ad religionem pertinens, se extendit ad dispositionem totius humanæ vitæ: Et secundum hoc votum obedientiæ habet quandam universalitatem, licet non se extendat ad omnes particulares actus: quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei, & proximi; sicut confricatio barbæ, vel levatio festucæ de terra, & similia, quæ non cadunt sub voto, nec sub obedientia. Quidam verò etiam cōtrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiæ, per quam excluduntur actus omninò perfectioni religionis contrarij.

Ad quintum dicendum, quòd necessitas coactionis facit *involuntarium*, & ideo excludit rationem laudis & meriti: sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberæ voluntatis, inquantum homo vult obedire, licet fortè non vellet id quod mandatur, secundum se consideratum implere: Et ideo quia necessitati aliqua faciendi quæ secundum se non placent, per votum obedientiæ homo se subjicit, propter Deum, ex hoc ipso ea quæ facit sunt Deo magis accepta, etiamsi sint minora; quia nihil majus potest homo Deo dare, quam quod propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subjiciat. Unde in collationibus * Patrum dicitur, *deterrimum genus monachorum esse Sarabaitas, quia suas necessitates curantes, absoluti à seniorum jugo habent libertatem agendi quid libitum fuerit, & tamen magis quàm hi qui in cœnobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur.*

* In coll. 18. cap. 7. parum à princip.

ARTICULUS VI.

*Utrum requiratur ad perfectionem religionis, quòd paupertas, continentia, & obedientia cadant sub voto.*

1. 2. qu. 108. art. 4. cor. Et 3. sent. d. 110. Et opusc. 18. c. 11. & 15. Et opusc. 19. cap. 5. cap. Cum ad monasterium, de statu Reg.

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd non requiratur ad perfectionem religionis, quòd prædicta tria, scilicet paupertas, continentia, & obedientia cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendæ ex traditione Domini, est accepta: Sed Dominus dans formam perfectionis Matth. 19. dicit: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus*: nulla mentione facta de voto: Ergo videtur quod votum non requiratur ad disciplinam religionis.

¶ 2. Præterea, Votum consistit in quadam promissione Deo facta. Unde Ecclesiastes 5. cum dixisset Sapiens: *Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere*, statim subdit: *Displicet enim ei infidelis & stulta promissio*: Sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio: Ergo sufficit ad perfectionem religionis, quòd aliquis servet paupertatem, continentiam, & obedientiam, absque voto.

¶ 3. Præterea, Aug. * dicit ad Pollentium de adulterinis conjugiis (lib. 1. cap. 14.) *Ea sunt in nostris officiis gratiora, quæ cùm liceret nobis non impendere, tamen causa dilectionis impendimus*: Sed ea quæ fiunt sine voto, licet non impendere; quòd non licet de his quæ fiunt cum voto: Ergo videtur gratius esse Deo, si quis paupertatem, continentiam, & obedientiam, absque voto servaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

* lib. 1. c. 14. in pr. t. 6.

Sed contra est, quod in veteri lege Nazaræi cum voto sanctificabantur; secundum illud Num. 6. *Vir sive mulier cùm fecerint votum ut sanctificentur, & se voluerint Domino consecrare*: &c. Per eos autem significantur illi qui ad perfectionis formam pertingunt, ut dicit Gloss. Gregor. * ibid. Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

* Gloss. ord. ibid. ex Greg. l. 2. mor. cap. 19. tom. 1.

CONCLUSIO.

*Necessarium est, ut quicunque religionis perfectionem profitentur, voto obligent se ad perpetuam obedientiam, continentiam, atque paupertatem.*

Respondeo dicendum, quòd ad religiosos pertinet quod sint in statu perfectionis; sicut ex supradictis patet [qu. 185. art. 5.] * Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis: Quæ quidem Deo fit per votum. Manifestum est † autem ex præmissis [art. 3. ad 5.] quòd ad perfectionem Christianæ vitæ pertinet paupertas, continentia, & obedientia. Et ideo religionis status requirit, ut ad hæc tria aliquis voto obligetur. Unde Greg. * dicit super Ezech. [homil. 20.] *Cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est.* Quod quidem pertinere postea dicit ad eos, qui præsens sæculum d[illegible]erunt.

* q. 184. art. 5. † Art. 3. & 4. * Ho. 20. inter me. & fin.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad perfectionem vitæ Dominus pertinere dixit, quod aliquis eum sequatur, non qualitercunque, sed ut ulterius retrò non abeat. Unde & ipse dicit Lucæ 9. *Nemo mittens manum ad aratrum, & respiciens retrò, aptus est regno Dei.* Et quamvis quidam de discipulis ejus retrorsum abierint, tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti, *nunquid & vos vultis abire*? Respondit: *Domine ad quem ibimus*? unde & Aug. [illegible] dicit in lib. * de con[illegible]su Evangelistarum [lib. 2. cap. 17.] [illegible] *sicut Matthæus & Marcus narrant, Petrus & Andreas, no[illegible] ad terram navibus tanquam [illegible] redeundi, secuti sunt [illegible] tanquam jubentem ut sequerentur.* Hæc autem immobilit[illegible] Christi [illegible]atur per votu[illegible]. Et ideo votum requiritur ad p[illegible]tionem religionis.

* lib. 2. c. 17. in fin. t. 4.

Ad secundum dicendum, [illegible]quòd perfectio religionis requi[illegible], sicut Greg. * dicit, ut aliquis [illegible] quod vivit Deo, exhibe[illegible] sed homo non potest totam vitam [illegible] Deo actu exhibere, quia non est tota simul, sed successive agit[illegible] [illegible] non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere, nisi per voti obligationem.

* Ho. 20. in Ezech. inter me. & fin.

Ad tertium dicendum, quòd inter alia quæ licet nobis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo cæteris rebus chariorem habet. Unde cùm aliquis propria sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his quæ ad Dei servitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Unde Augustinus dicit in epistola * ad Armentarium & Paulinam [ut sup. epist. 45.] *Non te vovisse pœniteat, imò gaude jam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset; Felix necessitas, quæ in meliora compellit.*

* Ep. 45. tom. 2.

ARTICULUS VII.

*Utrum convenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem.*

Infr. qu. 188. art. 1. ad 2. & art. 2. ad 1. Et verb. q. 2. ar. 11. ad 5. Et opusc. 18. c. 11. Et opusc. 19. c. 1.

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter dicatur, in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitæ magis consistit in interioribus, quàm in exterioribus actibus; secundum illud ad Rom. 14. *Non est regnum Dei esca & potus, sed justitia & pax, & gaudium in Spiritu sancto.* Sed per votum religionis aliqui obligantur ad ea quæ sunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum; putà contemplationis, dilectionis Dei & proximi, & aliorum hujusmodi, quàm votum paupertatis, continentiæ, & obedientiæ, quæ pertinent ad exteriores actus.

¶ 2. Præterea, Prædicta tria cadunt sub voto religionis, inquantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem: Sed multa alia sunt, in quibus religiosi exercitantur; sicut abstinentia, & vigiliæ, & alia hujusmodi: Ergo videtur quod inconvenienter ista tria vota dicuntur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

¶ 3. Præterea, Per votum obedientiæ aliquis obligatur ad omnia implenda, secundum præceptum superioris, quæ ad exercitium perfectionis pertinent: Ergo sufficit votum obedientiæ absque aliis duobus votis.

¶ 4. Præterea, Ad exteriora bona pertinent non solum divitiæ, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas divitias abdicant, oportet esse etiam aliud votum per quod honores mundanos contemnant.

Sed contra est, quod dicitur extra, de statu * monachorum, quòd *custodia castitatis, & abdicatio proprietatis sunt annexa regulæ monachali.*

* In decret. l. 3. tit. 35. c. 6. Cum ad monasterium in fin.

CONCLUSIO.

*Religionis status quatenus est quoddam holocaustum, quo quis se totum Deo offert, & quasi immolat, ex tribus votis obedientiæ videlicet, continentiæ & paupertatis integratur, in iisque votis religionis perfectio consistit.*

Respondeo dicendum, quòd religionis status potest considerari tripliciter. Uno modo, secundum quod est quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis. Alio modo, secundum quod quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus; secundum illud 1. ad Cor. 7. *Volo vos sine sollicitudine esse.* Tertiò modo, secundum quod est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se & sua offert Deo. Et secundum hæc, ex his tribus votis integratur religionis status. Primò enim quantum ad exercitium perfectionis, requiritur quod aliquis à se removeat illa per quæ posset impediri, ne totaliter ejus affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio charitatis. Hujusmodi autem sunt tria. Primum quidem, cupiditas exteriorum bonorum, quæ tollitur per *votum paupertatis.* Secundum autem, est concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas præcellunt delectationes venereæ, quæ excluduntur per *votum continentiæ.* Tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ, quæ excluditur per *votum obedientiæ.* Similiter autem sollicitudinis sæcularis inquietudo præcipuè ingeritur homini circa tria. Primò quidem, circa dispensationem exteriorum rerum, & hæc sollicitudo per *votum paupertatis* homini aufertur. Secundò, circa gubernationem uxoris & filiorum, quæ amputatur per *votum continentiæ.* Tertiò, circa dispositionem propriorum actuum: quæ amputatur per *votum obedientiæ*, quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam *holocaustum est, cum aliquis totum quod habet, offert Deo*; ut Greg. dicit super Ezech. [homil. 20. ut sup.] * Habet autem homo triplex bonum, secundum Philosophum in 1. Ethic. [cap. 12. vel 7.] * Primò quidem, exteriorum rerum; quas quidem aliquis Deo offert per votum voluntariæ paupertatis. Secundò autem bonum proprij corporis, quod aliquis præcipuè offert Deo per votum continentiæ, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis. Tertium autem bonum est animæ, quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem; per quam homo utitur omnibus potentiis & habitibus animæ. Et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur.

* Ho. 20. à med. illius. * l. 1. c. 8. & lib. 7. c. 13.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est * (a. 1.) status religionis ordinatur, sicut in finem, ad perfectionem charitatis; ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas; secundum illud 1. ad Cor. 13. *Charitas patiens est, benigna est*, &c. Et ideo interiores actus virtutum, putà humilitatis, patientiæ, & hujusmodi, non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

* Art. 2. hujus q.

Ad secundum dicendum, quòd omnes aliæ religionum observantiæ ordinantur ad prædicta tria principalia vota. Nam si quæ sunt instituta in religionibus ad procurandum victum; putà, labor, mendicitas, vel alia hujusmodi referuntur ad paupertatem, ad cujus conservationem religiosi per hos modos victum sibi procurant. Alia verò, quibus corpus maceratur, sicut vigiliæ,

giliæ, jejunia, & si qua sunt hujusmodi directè ordinantur ad votum continentiæ observandum. Si qua verò in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei & proximi. (putà, lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud est hujusmodi) comprehenduntur sub voto obedientiæ; quod pertinet ad voluntatem, quæ secundum dispositionem alterius, suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota tanquam signum obligationis. Vnde habitus regularis simul datur vel benedicitur cum professione.

**Ad tertium** dicendum, quòd per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem; cui etsi subjiciantur omnia humana, quædam tamen sunt quæ specialiter ipsi tantum subduntur, scilicet actiones humanæ: Nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitivum: Et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum, & exteriorum appetibilium, impedientes perfectionem vitæ, necessarium fuit votum continentiæ & paupertatis: Sed ad disponendum actiones proprias, secundum quod requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiæ.

* l. 4. c. 3. tom. 5.

**Ad quartum** dicendum, quòd sicut Phil. dicit in 4. * Ethicorum, *honor propriè & secundum veritatem non debetur nisi virtuti*: Sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus virtutum; ex consequenti etiam eorum excellentiæ honor aliquis exhibetur, & præcipuè à vulgo, quòd solam excellentiam exteriorem recognoscit. Honori ergo qui Deo & sanctis omnibus exhibetur propter virtutem (ut in Psalm. 138. *Mihi autem nimis honorati sunt amici tui Deus*) abrenunciare non competit religiosis qui ad perfectionem virtutis tendunt: Honori autem qui exhibetur exteriori excellentiæ, abrenunciant ex hoc ipso, quod sæcularem vitam derelinquunt. Vnde ad hoc non requiritur speciale votum.

## Articulus VIII.

*Vtrum votum obedientiæ sit potissimum inter tria vota religionis.*

Inf. q. 88. art. 7. ad 1.

**Ad octavum** sic proceditur. Videtur quòd votum obedientiæ non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosæ vitæ à Christo sumpsit exordium: Sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate; non autem invenitur dedisse consilium de obedientia: Ergo votum paupertatis est potius quàm votum obedientiæ.

¶ 2. Præterea, Eccl. 26. dicitur, quòd *omnis ponderatio non est digna continentis animæ*: Sed votum dignioris rei est eminentius: Ergo votum continentiæ est eminentius, quàm votum obedientiæ.

¶ 3. Præterea, Quantò aliquod votum est potius, tanto videtur esse magis indispensabile: sed vota paupertatis & continentiæ sunt *adeò annexa regulæ monachali, ut contra ea nec Summus Pontifex possit licentiã indulgere*, sicut dicit quædã decretalis Extra * De statu monachorum; qui tamen potest indulgere, ut religiosus non obediat suo Prælato: Ergo videtur quod votum obedientiæ sit minus voto paupertatis & continentiæ.

* In decret. l. 3. tit. 35. c. 6. in fin.

**Sed contra** est, quod Greg. dicit in 35. † Moral. *Obedientia victimis jure præponitur, quia per victimas aliena caro, per obedientiam verò voluntas propria mactatur*: Sed vota religionis sunt quædam holocausta, sicut suprà dictum est (a. 1. & 3. ad 6.) * Ergo votum obedientiæ est præcipuum inter omnia religionis vota.

† lib. ult. c. 11. ante med.
* Art. 1. & art. 3. ad 6.

### Conclusio.

*Inter omnia religionis vota, obedientiæ votum maximum est, per quod homo offert Deo totam suam voluntatem, quæ omnibus corporis & fortunæ bonis longè præstantior est*

**Respondeo** dicendum, quòd votum obedientiæ est præcipuum inter tria vota religionis. Et hoc triplici ratione. Primò quidem; quia per votum obedientiæ aliquid majus homo offert Deo scilicet ipsam voluntatem, quæ est potior, quam corpus proprium quod offert homo Deo per continentiam; & quàm res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum, quam id quod fit per propriam voluntatem; secundum illud Hieronymi, quòd dicit ad Rusticum * monachum (epist. 4. ut sup.) *Ad illud tendit oratio; ut doceam te non tuo arbitrio dimittendum.* Et post pauca subdit: *Non facias quod vis; comedas quod juberis, habeas quantum acceperis; vestiaris quod datur*: Unde & jejunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate; secundum illud Isaiæ 58. *Ecce in diebus jejunij vestri invenitur voluntas vestra.* Secundò, quia votum obedientiæ continet sub se alia vota, sed non convertitur: Nam religiosus etsi teneatur ex voto continentiam servare & paupertatem, tamen hæc etiam sub obedientia cadunt; ad quam pertinet multa alia præter continentiam & paupertatem servare. Tertiò, quia votum obedientiæ propriè se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quanto autem aliquid propinquius est fini, tanto melius est: Et inde etiam est, quod votum obedientiæ est religioni essentialius. Si enim aliquis absque voto obedientiæ voluntariam paupertatem & continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui præfertur etiam ipsi virginitati ex voto observatæ; Dicit enim August. in lib. * de virginitate: *Nemo quantum puto ausus fuerit virginitatem præferre monasterio.*

* Post med. epist. & incip. 2 nihil christiano felicius tom. 1.
* Cap. 46 in fin. tom. 6.

**Ad primum** ergo dicendum, quòd consilium obedientiæ includitur in ipsa Christi sequela. Qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem, quam votum paupertatis; quia, ut Hieron. dicit super Matth. * *id quod perfectionis est addidit Petrus cum dixit: Et secuti sumus te.*

* Matth. 19. to. 1.

**Ad secundum** dicendum, quòd ex verbo illo non habetur quod continentia præferatur omnibus aliis actibus virtuosis: Sed conjugali castitati, vel etiam exterioribus divitiis auri & argenti, quæ pondere mensurantur. Vel per continentiam intelligitur universaliter abstinentia ab omni malo, ut supra habitum est (qu. 155. art. 4. ad 1.) *

* q. 155. a. 4. ad 1.

**Ad tertium** dicendum, quòd Papa in voto obedientiæ non potest sic cum religioso dispensare, ut nulli Prælato teneatur obedire in his quæ ad perfectionem vitæ pertinent: Non enim potest eum à sua obedientia eximere. Potest tamen eum eximere ab inferioris Prælati subjectione; quod non est in voto obedientiæ dispensare.

## Articulus IX.

*Vtrum religiosus semper peccet mortaliter, transgrediendo ea quæ sunt in regula.*

Super qu. 88 ar. 11. ad 4. & q. 185. a. 8. & 4. d. 38 q. 1. a. 4. p. 2. ad 6. Et quodl. 1. a. 20.

**Ad nonum** sic proceditur. Videtur quòd religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile, ut patet per id quod Apostolus dicit 1. ad Tim. 5. quòd *viduæ quæ volunt nubere, damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt*: Sed religiosi voto professionis ad regulam adstringuntur: Ergo peccant mortaliter, transgrediendo ea quæ in regula continentur.

¶ 2. Præterea, Regula imponitur religioso sicut lex quædam: Sed ille qui transgreditur præceptum legis, peccat mortaliter: Ergo videtur quod monachus transgrediens ea quæ sunt in regula, peccet mortaliter.

¶ 3. Præterea, Contemptus inducit peccatum mortale: Sed quicunque frequenter aliquid iterat quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare: Ergo videtur quod si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.

**Sed contra** est, quòd status religionis est securior, quàm status sæcularis vitæ; unde Greg. in princ. * Moral. comparat vitam secularem *mari fluctuanti*, vitam autem religionis *portui tranquillo* Sed si quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale; status religionis esset periculosissimus, propter multitudinem observantiarum. Non ergo quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, est peccatum mortale.

* lib. 8. cap. 1.

### Conclusio.

*Religiosus transgrediendo ea, quæ in sua regula sunt extra communis præcepti & triplicis voti necessitatem, nullam si absit contemptus, lethalem committit culpam.*

**Respondeo** dicendum, quòd in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet (art. 7.) * Uno modo, sicut finis regulæ; putà, ea quæ pertinent ad actus virtutum. Et horum transgressio, quantum ad ea quæ cadunt communiter sub præcepto, obligat ad mortale; quantum verò ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum; quia, sicut suprà dictum * est (art. 2.) religiosus non tenetur esse perfectus, sed ad perfectionem tendere, cui contrariatur perfectionis contemptus: Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium; sicut sunt omnes exteriores observantiæ, inter quas sunt quædam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis: Votum autem professionis respicit principaliter tria prædicta, scilicet *paupertatem, continentiam, & obedientiam*; alia verò omnia ad hæc ordinantur. Et ideò transgressio horum trium obligat ad mortale. Aliorum autem transgressio non obligat ad mortale, nisi vel propter contemptum regulæ; quia hoc directè contrariatur professioni per quam aliquis vovit regularem vitam; vel propter præceptum sive ore tenus à Prælato factum, sive in regula expressum; quia hoc esset facere contra obedientiæ votum.

* Art. 7. ad 1. & 2.
* Art. 2.

**Ad primum** ergo dicendum, quòd ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quæ sunt in regula, sed vovet regularem vitam, quæ essentialiter consistit in tribus prædictis: Unde & in quibusdam religionibus cautius aliqui profitentur, non quidem regulam, sed *vivere secundum regulam*, id est tendere ad hoc ut aliquis mores suos informet secundum regulam, sicut secundum quoddam exemplar: Et hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem religionibus adhuc cautius profitentur obedientiam secundum regulam; ita quod professioni non contrariatur nisi id quod est contra præceptum regulæ; transgressio verò vel omissio aliorum obligat solùm ad peccatum veniale; quia sicut dictum est (art. 7. ad 2.) * hujusmodi dispositiones sunt ad principalia vota; peccatum autem veniale est dispositio ad mortale; ut suprà dictum † est (1. 2. quæst. 88. art. 3.) inquantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad observanda principalia præcepta legis Christi, quæ sunt præcepta charitatis. In aliqua tamen religione, scilicet ordinis fratrum Prædicatorum, transgressio talis vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam, neque mortalem, neque venialem; sed solum ad pœnam taxatam sustinendam; quia per hunc modum ad talia observanda obligantur, qui tamen possent venialiter, vel mortaliter peccare ex negligentia, vel libidine seu contemptu.

* Art. 7. ad 2.
† 1. 2. q. 88 a. 3.

**Ad secundum** dicendum, quòd non omnia quæ continentur in lege, traduntur per modum præcepti; sed quædam proponuntur per modum ordinationis cujusdam vel statuti obligantis ad certam pœnam: Sicut ergo in lege civili non facit semper dignum pœna mortis corporalis transgressio legalis statuti, ita nec in lege Ecclesiæ omnes ordinationes vel publica statuta obligant ad mortale, & similiter nec omnia statuta regulæ.

**Ad tertium** dicendum, quòd tunc committit aliquis vel transgreditur ex contemptu, quando voluntas ejus renuit subjici ordina-

ordinationi legis vel regulæ, & ex hoc procedit ad faciendum contra legem vel regulam. Quando autem è converso propter aliquam particularem causam, puta concupiscentiam, vel iram inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulæ; non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa; etiam si frequenter ex eadem causa, vel alia simili, peccatum iteret. Sicut etiam Aug. dicit in lib. * de natura & gratia (cap. 29.) quòd *non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiæ*: Frequentia tamen peccati dispositivè inducit ad contemptum, secundum illud Prov. 18. *Impius cùm in profundum venerit peccatorum, contemnit.*

** c. 29. in me. to. 7.*

ARTICULUS X.

*Utrum religiosus eodem genere peccati gravius peccet, quàm sæcularis.*

*Supr. qu. 184. a. 8. cor. fi. & 4. d. 14. q. 1. a. 5. q. 3. ad 3.*

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quòd religiosus eodem genere peccati non gravius peccet, quàm sæcularis. Dicitur enim secundi Paralip. 13. *Dominus bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, & non imputabit eis, quod minus sanctificati sunt.* Sed magis videntur religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi, quàm sæculares qui ex parte se & sua Deo dant, & ex parte sibi reservant, ut * Greg. dicit super Ezech. (hom. 20.) Ergo videtur quòd minus imputetur eis, si in aliquo à sanctificatione deficiant.

** Ho. 20. à med.*

¶ 2. Præterea, Ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata ejus Deus irascitur. Dicitur enim secundi Paralipom. 19. *Impio præbes auxilium, & his qui oderunt Dominum, amicitia jungeris: Et idcirco iram quidem Domini merebaris: Sed bona opera inventa sunt in te:* Religiosi autem plura bona opera faciunt quàm sæculares: Ergo si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

¶ 3. Præterea, Præsens vita sine peccato non transigitur, secundum illud Iac. 3. *in multis offendimus omnes:* Si ergo peccata religiosorum essent graviora peccatis sæcularium, sequeretur quod religiosi essent pejoris conditionis quam sæculares, & sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

SED CONTRA est, quod de majori malo magis videtur esse dolendum: Sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis & perfectionis, maximè videtur esse dolendum. Dicitur enim Hier. 23. *Contritum est cor meum in medio mei.* Et postea subdit: *Propheta namque & sacerdos polluti sunt, & in domo mea inveni malum eorum:* Ergo religiosi & alii, qui sunt in statu perfectionis, cæteris paribus, gravius peccant.

CONCLUSIO.

*Religiosus peccans ex contemptu, vel contra vota, vel alteri scandalum præbens, gravius quàm sæcularis peccat, secus si ex infirmitate vel ex ignorantia tantum peccet.*

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum quòd à religiosis committitur, potest esse gravius peccato sæcularium ejusdem speciei tripliciter. Uno modo, si sit contra votum religionis, putà si religiosus fornicetur vel furetur; quia fornicando facit contra votum continentiæ, & furando facit contra votum paupertatis, & non solùm contra præceptum divinæ legis. Secundò, si ex contemptu peccet; quia ex hoc videtur esse magis ingratus divinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 10. quod fidelis *graviora meretur supplicia ex hoc, quod peccando filium Dei conculcat* per contemptum: Unde & Dominus conqueritur Hier. 11. *Quid est quòd dilectus meus in domo mea facit scelera multa?* Tertiò modo, peccatum religiosi potest esse majus propter scandalum, quia ad vitam ejus plures respiciunt: Unde dicitur Hierem. 23. *In Prophetis Hierusalem vidi similitudinem adulterantium & iter mendacii, & confortaverunt manus pessimorum, ut non converteretur unusquisque à malitia sua.* Si verò religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate vel ex ignorantia aliquod peccatum, quod non est contra votum suæ professionis committat absque scandalo (putà in occulto) levius peccat eodem genere peccati, quàm sæcularis; quia peccatum ejus si sit leve, quasi absorbetur ex multis operibus bonis quæ facit, & si sit mortale, faciliùs ab eo resurgit. Primò quidem propter intentionem, quam habet rectam ad Deum, quæ etsi ad horam intercipiatur, de facili ad pristina reparatur: Unde super illud Psalm. 36. *Cùm ceciderit non collidetur,* dicit * Origines: *injustus si peccaverit, non pœnitet, & peccatum suum emendare nescit: justus autem scit emendare, scit corrigere. Sicut ille qui dixerat:* Nescio hominem: *paulò post cùm respectus fuisset à Domino, scit flere amarissimè. Et ille qui de tecto mulierem viderat, & concupierat eam, scit dicere: peccavi, & malum coram te feci.* Iuvatur etiam à sociis ad resurgendum; secundum illud Ecclesiastic. quarto: *Si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Væ soli, quia cùm ceciderit, non habet sublevantem se.*

** Hom. 4. in Psalm. 36. inter princ. & med. t. 50.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd auctoritas illa loquitur de his, quæ per infirmitatem vel ignorantiam committuntur, non autem de his quæ committuntur per contemptum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Iosaphat etiam cui illa verba dicuntur, non ex malitia, sed ex quadam infirmitate humanæ affectionis peccavit.

AD TERTIUM dicendum, quòd justi non de facili peccant ex contemptu, sed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia vel infirmitate, à quo de facili relevantur. Si autem perveniant ad hoc, quod ex contemptu peccent, efficiuntur pessimi & maximè incorrigibiles, secundum illud Hieremiæ 2. *Confregisti jugum, rupisti vincula, dixisti:* Non serviam; *In omni colle sublimi, & sub omni ligno frondoso, tu prosternebaris meretrix.* Unde Aug. * dicit in epistola ad plebem Hipponensem (Epist. 137.) *ex quo Deo servire cœpi, quomodo difficile sum expertus meliores, quàm qui, in monasteriis profecerunt, ita non sum expertus pejores, quam qui in monasteriis ceciderunt.*

** Opusc. 37. parum ante fin. tom. 2.*

QUÆSTIO CLXXXVII.

*De his quæ pertinent ad religiosos, in sex articulos divisa.*

DEinde considerandum est de his quæ competunt religiosis. ¶ Et circa hoc quæruntur sex.

¶ Primò, utrum liceat eis docere, prædicare, & alia hujusmodi facere.

¶ Secundò, utrum liceat eis de negotiis sæcularibus se intromittere.

¶ Tertiò, utrum teneantur manibus operari.

¶ Quartò, utrum liceat eis de eleemosynis vivere.

¶ Quintò, utrum liceat eis mendicare.

¶ Sextò, utrum liceat eis vestimenta cæteris viliora deferre.

QUÆSTIONIS CLXXXVII,

De iis quæ ad Religiosos pertinent,

In sex Quæstiunculas divisæ,

AXIOMA.

1 *Religiosis 1 quibuslibet docere quidem, & Evangelium*
*prædicare, aliáque hujusmodi ad populi salutem promovendam spectantia officia, jurisdictione legitimè accepta & divinis, & humanis legibus conceditur: at sæcularibus*
2 *2 negotiis, nisi charitatis causa, & superioris accedente auctoritate magnaque moderatione adhibita, sese immis-*
3 *cere iis non est concessum. Operandi 3 autem & manibus victum quærendi, non majorem sustinent religiosi necessitatem (modo de tali vivendi ratione nullum propriũ statutum habeant) quàm alij cujuslibet status vel cõditionis homines. Immo religiosis, quo ipsi cõmodius & expeditius ad Dei gloriam & populi salutem provehendam, sanctis*
4 *operibus vacare possint, 4 eleemosyna, eaque ostiatim*
5 *5 mendicando quæsita, vitam sustentare licet: iidem quoque tum humilitatis, tum sui status designandi causa,*
6 *viliore 6 & abjectiore vestitu, quàm aliorum hominum fert consuetudo, licitè laudabiliterque utuntur.*

ARTICULUS PRIMUS.

*Utrum religiosis liceat docere, prædicare, & alia hujusmodi facere.*

*Opusc. 18. c. ult. & opusc. 19. cap. 2.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quòd religiosis non liceat docere, prædicare, & alia hujusmodi facere. * Dicitur enim 7. quæstione prima in quodã statuto Constantinopolitanæ synodi: *Vita monachorum subjectionis habet verbum & discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios.* † Hieron. etiam dicit ad Riparium & Desiderium (lib. contra Vigilantium versus finem) *Monachus non doctoris sed plangentis habet officium.* & Leo etiam Papa dicit (Epist. 63. sive 60. propè finem) ut * habetur 16. quæst. 1. *Præter Domini sacerdotes nullus audeat prædicare, sive monachus, sive laicus ille sit, qui cujuslibet scientiæ nomine glorietur.* Sed non licet transgredi proprium officium & statutum Ecclesiæ: Ergo videtur quòd non liceat religiosis docere, prædicare, & alia hujusmodi facere.

** 7. q. 1. c. Hoc nequaquam à medio illius.*
*† Hieron. contra Vigilantium, non procul à fin. incipit Multa in orbe referuntur.*
** 16. qu. 1. c. monach.*

¶ 2. Præterea. In statuto Nicænæ synodi, quod ponitur 16. † quæstione prima sic dicitur: *Firmiter & indissolubiliter omnibus præcipimus, ut aliquis monachus pœnitentiam nemini tribuat, nisi sibi invicem, ut justum est. Mortuum non sepeliat, nisi monachum secum in monasterio commorantem, vel si fortuitò quemquam advenientium fratrum ibi mori contigerit.* Sed sicut ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam prædicare, & docere: Ergo cùm alia sit causa monachi & alia clerici, ut * Hieron. dicit ad Heliodorum (Epist. 1.) videtur quod non liceat religiosis prædicare, docere, & alia hujusmodi facere.

** 16 q. 1. c. Adjicimus.*
*† 16 q. 1. cap. Placuit omnibus in fin.*

¶ 3. Præterea. † Greg. dicit in registro (epist. lib. 4. epist. 1.) *Nemo potest & Ecclesiasticis obsequiis deservire, & in monastica regula ordinatè persistere.* Et hoc habetur 16. qu. 1. Sed monachi tenentur in monastica regula ordinatè persistere: Ergo videtur, quod nõ possint Ecclesiasticis obsequiis deservire. Docere autẽ & prædicare pertinent ad Ecclesiastica obsequia: Ergo videtur quod nõ liceat eis prædicare, aut docere, aut aliquid hujusmodi facere.

*† De laude vita solitaria à mod. libus. c. 1.*
*† lib. 4. in prin. & habetur 16. quæst. 1. ca. nemo potest.*

SED CONTRA est, quòd Greg. * dicit, & habetur 16. qu. 1. *Ex auctoritate hujusmodi decreti, quod Apostolico moderamine & pietatis officio à nobis est constitutum, sacerdotibus monachis Apostolorum figuram tenentibus; liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere, atque peccata solvere.*

** 16. q. 1. c. ex auctoritate hujusm.*

CONCLUSIO.

*Religiosis licet prædicare, docere, & alia hujusmodi munia exercere, non quidem ex religionis suæ statu, sed ex potestate à superiore superaddita vel commissa.*

RESPONDEO dicendum, quòd aliquid dicitur, alicui non licere dupliciter: Uno modo, quia habet in se quod contrariatur ei quod dicitur non licere; sicut nulli homini licet peccare, quia habet in se quilibet homo rationem & obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere prædicare, vel docere, vel aliquid hujusmodi facere; quia habet in se aliquid quod his repugnet, vel ratione præcepti, sicut his qui sunt irregulares ex statuto Ecclesiæ non licet ascendere ad sacros ordines: Vel propter peccatum, secundum illud Psal. 49. *Peccatori autem dixit Deus. Quare tu enarras justitias meas?* Hoc autem modo non est illicitum religiosis prædi-

care,

care, docere & alia hujusmodi facere, tum quia ex voto & præcepto regulæ non obligantur ad hoc quod ab his abstineant; tum etiam quia non redduntur ad hoc minus idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei ex exercitio sanctitatis, quod assumpserunt. Stultum autem est dicere, quod ex hoc, quòd aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minus idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorundam opinio dicentium, quod ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius Papa rationibus supradictis excludit dicens, ut habetur 16. qu. 1. * *Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissimè quidem, zelo magis amaritudinis, quàm dilectionis inflammati, asserentes monachos qui mundo mortui sunt & Deo vivunt sacerdotalis officij potentia indignos neque pœnitentiam neque christianitatem largiri, neque absolvere posse per sacerdotalis officij divinitus injunctam sibi potestatem: Sed omnino labuntur.* Quod ostendit: primò quidem, quia non contrariatur regulæ: Subdit enim: † *Neque enim beatus Benedictus monachorum præceptor almificus, hujusmodi rei aliquo modo fuit interdictor*: Et similiter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundò improbat prædictum errorem ex idoneitate monachorum, cùm in fine capituli subdit: * *Quantò quisque est excellentior, tanto & in illis* (scilicet spiritualibus operibus) *est potentior*: Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc quod deficit ei unde illud possit; sicut diacono non licet missam celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem; & presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet Episcopalem auctoritatem: In quibus tamen est distinguendum; quia ea quæ sunt ordinis, committi non possunt, nisi ei qui ordinem habet; sicut diacono non potest committi, ut celebret missam, nisi fiat sacerdos. Ea verò quæ sunt jurisdictionis, committi possunt eis qui non habent ordinariam jurisdictionem, sicut prolatio sententiæ committitur ab Episcopo simplici sacerdoti. Et hoc modo dicitur non licere monachis & aliis religiosis prædicare, docere, & alia hujusmodi facere; quia status religionis non dat eis potestatem hujusmodi faciendi: Possunt tamen ista facere, si ordinem accipiant vel ordinariam jurisdictionem; aut etiam si eis committantur ea quæ sunt jurisdictionis.

* 16. q. 1. cap. Sunt nonnulli.
† 10. c. parum à pr.
* 16. q. 1. cap. Sunt nonnulli, declinando ad fi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex verbis illis habetur quod monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi: Non autem quod ex hoc quod sunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

Ad secundum dicendum, quòd illud etiam statutum Nicæni Concilij præcipit, ut monachi non usurpent sibi ex hoc quod sunt monachi, potestatem hujusmodi actus exercendi; non autem prohibet quin ista possint eis committi.

Ad tertium dicendum, quòd ista duo se non compatiuntur, scilicet quod aliquis ordinariam curam Ecclesiasticorum officiorum habeat, & monasticam regulam in monasterio servet. Per hoc tamen non excluditur, quin monachi & alij religiosi possint interdum circa Ecclesiastica officia occupari ex commissione prælatorum, qui ordinariam curam habent; & præcipuè illi quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutæ; ut infrà * dicetur (qu. 188. art. 4.)

* q. 188. art. 4.

## Articulus II.

*Utrum religiosis liceat sæcularia negotia tractare.*

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd religiosis non liceat sæcularia negotia tractare. Dicitur enim in * prædicto decreto Bonifacij Papæ, quòd *beatus Benedictus eos sæcularium negotiorum edixit expertes fore*, quod quidem Apostolicis documentis, & omnium sanctorum Patrum institutis, non solum monachis, sed etiam canonicis omnibus, imperatur: Secundum illud 2. ad Timoth. 2. *Nemo militans Deo implicat se sæcularibus negotiis.* Sed omnibus religiosis imminet quòd militent Deo: Ergo non licet eis sæcularia negotia exercere.

Inf. qu. 188. a. 2. ad 3. & op. 19. c. 11. & Rom. 16. cc. 1. fin. 2. Ti. 2. vol. 2.
* à prae. 16. qu. 1. c. Sunt nonnulli. Rubrica c. 1. extra ne clerici vel monachi.
† Gl. interl. ibid.

¶ 2. Præterea, 1. ad Thessal. 4. dicit Apostol. *Operam detis ut quieti sitis, & ut negotium vestrum agatis*: † Gloss. *Dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitæ*: Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitæ: Ergo non debent sæcularia negotia exercere.

¶ 3. Præterea, Super illud Matth. 11. *Ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt*: dicit Hieron. *Ex hoc ostenditur rigidam vitam, & austeram prædicationem, vitare debere aulas regum, & mollium hominum palatia declinare.* Sed necessitas sæcularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum regum palatia: Ergo non licet religiosis aliqua negotia pertractare.

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Rom. ult. *Commendo vobis Phœben sororem nostram.* Et postea subdit: *Et assistatis ei in quocumque negotio vestri indiguerit.* Conclusio. *Cupiditatis causa, religiosis nullatenus licet sæcularia gerere negotia, sed ex charitate.*

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 186. art. 1. & 7.) * status religionis est ordinatus ad perfectionem charitatis consequendam: Ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio; secundariò autem dilectio proximi: Et ideo religiosi præcipuè & propter se debent intendere ad hoc quod Deo vacent: Si autem necessitas proximis immineat; eorum negotia ex charitate agere debent; secundum illud ad Galat. 6. *Alter alterius onera portate, & sic adimplebitis legem Christi*; quia in hoc ipso quod proximis serviunt propter Deum dilectioni divinæ obsequuntur: Unde dicitur Iac. 1. *Religio munda & immaculata apud Deum & Patrem hæc est visitare pupillos & viduas in tribulatione eorum.* Gloss. * *id est, Succurrere eis qui carent præsidio, in tempore necessitatis*: Est ergo dicendum, quòd causa cupiditatis sæcularia negotia gerere, nec monachis, nec clericis licet: Causa verò charitatis se negotiis sæcularibus, cum debita moderatione ingerere possunt secundum superioris licentiam, in ministrando, & dirigendo: Unde dicitur in † Decret. dist. 88. *decrevit sancta Synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis sæcularibus se immiscere nisi propter curam aut pupillorum, aut orphanorum; aut viduarum, aut si fortè Episcopus civitatis Ecclesiasticarum rerum sollicitudinem eum habere præcipiat*: Eadem autem ratio est de religiosis ac clericis; quia utrisque similiter negotia sæcularia interdicuntur, ut dictum * est.

* q. prae. a. 1. & 7.
* Gloss. interlin. ibid.
† In decr. d. 88. c. Decrevit. est c. 3. in ordine.
* In cor. art.

Ad primum ergo dicendum, quòd monachis interdicitur sæcularia negotia tractare propter cupiditatem, non autem propter charitatem.

Ad secundum dicendum, quòd non est curiositas, sed charitas si propter necessitatem aliquis se negotiis sæcularibus immisceat.

Ad tertium dicendum, quòd frequentare palatia regum propter delicias, vel gloriam, vel cupiditatem, non competit religiosis, sed ea adire propter pias causas, eis competit: Unde dicitur 4. Reg. 4. quòd Helisæus dixit ad mulierem: *Nunquid non habet negotium, & vis ut loquar Regi vel principi militiæ?* Similiter etiam convenit religiosis adire Regum palatia ad eos arguendos & corrigendos; sicut Ioannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur Matth. 14.

## Articulus III.

*Utrum religiosi manibus operari teneantur.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd religiosi manibus operari teneantur. Non enim excusantur religiosi ab observantia præceptorum: Sed operari manibus est in præcepto, secundum illud 1. ad Thessal. 4. *Operamini manibus vestris sicut præcepimus vobis*; Unde & Augustinus * in lib. de operibus monachorum (cap. 30.) dicit: *Cæterum quis ferat homines contumaces* (id est, religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur) *saluberrimis Apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut etiam sanctiores prædicari*? Ergo videtur quod religiosi teneantur manibus operari.

3. d. 1. q. 3. a. 1. q. 4. & q. 5. cap. 4. & opusc. 16. c. 4. ec. 7. & c. 17. ad 1.
* c. 30. parum à pr. to. 3.

¶ 2. Præterea, 2. ad Thessal. 3. super illud: *Si quis non vult operari, nec manducet*, dicit † Gloss. *Dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc Apostolum præcepisse, non de opere corporali, in quo agricolæ vel opifices laborant*: Et infrà. * *Sed superfluo conantur & sibi & cæteris caliginem obducere, ut quod utiliter charitas monet, non solum facere nolunt, sed nec etiam intelligere*: Et infrà. † *Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant*: Sed præcipuè religiosi *servi Dei* nominantur, utpotè se totaliter divino servitio mancipantes, sicut patet per Dionys. * 6. cap. Eccles. hierarch. Ergo videtur quod teneantur manibus operari.

† Est Aug. in l. de perib. mon. c. 1. & 2. tom. 3.
* Eodem lib. c. 3. in fine.
† Cap. 3. in princ.
* 6. Eccles. hier. p. 1. non procul à fin.

¶ 3. Præterea, † August. dicit in lib. de Operibus monach. (cap. 17. ac deinceps) *Quid agant qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent, scire desidero: Orationibus, inquiunt, vacamus, & Psalmis, & lectionibus, & verbo Dei*: Sed quod per ista non excusentur, ostendit per singula: Nam primò de oratione dicit: *Citius exauditur una obedientis oratio, quam decem millia contemptoris; illos contemptores intelligens & indignos exaudiri, qui manibus non operantur*: Secundò de divinis laudibus subdit: *Cantica verò divina cantare etiam manibus operantes facilè possunt*: Tertiò subjungit de lectione: *Qui autem se dicunt vacare lectioni, nonne ibi inveniunt quod præcipit Apostolus: Quæ est ergo ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare*: Quartò * subjungit de prædicatione: *Si autem alicui sermo erogandus est, & ita occupatur ut manibus operari non vacet; nunquid hoc omnes in monasterio possunt? Quando ergo non omnes possunt; cur omnes sub hoc obtentu vacare volunt; quanquam etsi omnes possent, vicissim facere deberent, non solum ut cæteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit ut multis audientibus unus loquatur*: Ergo videtur quod religiosi non debeant cessare ab opere manuali propter hujusmodi spiritualia opera, quibus vacant.

† Cap. 17. in prin. tom. 3.
* lib. de operibus monach. c. 18. in prin. tom. 3.

¶ 4. Præterea, Luc. 12. super illud: *Vendite quæ possidetis, &c.* dicit * Gloss. *Non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, ut omnibus vestris semel pro Domino spretis, postea labore manuum vestrarum operemini unde vivatis, vel eleemosynam faciatis*: Sed ad religiosos pertinet, propriè omnia sua relinquere: Ergo videtur quod etiam eorum sit de labore manuum suarum vivere & eleemosynas facere.

* Est gl. ordin. ex Aug. de operibus monach. cap. 3. tom. 3.

¶ 5. Præterea, Religiosi præcipuè videntur teneri Apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur: Sed Apostoli manibus propriis laborabant secundum illud 1. ad Corinth. 4. cap. *Laboramus operantes manibus nostris*: Ergo videtur quòd religiosi teneantur manibus operari.

Sed contra, Ad præcepta observanda quæ communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi & sæculares: Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet 2. ad Thessal. 3. *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinatè, &c.* Fratrem autem nominat quemlibet Christianum, sicut & 1. ad Corinth. 7. *Si quis frater uxorem habet infidelem, &c.* Et ibidem dicitur: *Si quis non vult operari, nec manducet*: Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari, quàm sæculares. Conclusio.

*Non magis tenentur religiosi ad manualia opera, quàm sæculares, qui ad ea tenentur vel ad victum quærendum, vel otium fugandum, vel ut habeant unde tribuant necessitatem patientibus.*

Respondeo dicendum, quòd labor manualis ad quatuor ordinatur.

dinatur. Primò quidem & principaliter ad victum quærendum: Unde & primo homini dictum est: *In sudore vultus tui vesceris pane tuo:* Et in Psalm. 127. *Labores manuum tuarum quia manducabis*, &c. Secundò ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur: Unde dicitur Eccles. 33. *Mitte servum tuum in operationem ne vacet, multam enim malitiam docuit otiositas.* Tertiò, ordinatur ad concupiscentiæ refrænationem, inquantum per hoc maceratur corpus: Unde 2. ad Cor. 6. dicitur: *In laboribus, in jejuniis, in vigiliis, in castitate:* Quartò autem ordinatur ad eleemosynas faciendas: Unde dicitur ad Ephes. 4. *Qui furabatur jam non furetur, magis autem laboret, operando manibus suis; quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti:* Secundum ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quærendum cadit, sub necessitate præcepti, prout est necessarium ad talem finem: Quod enim ordinatur ad finem, à fine necessitatem habet, ut scilicet in tantum sit necessarium, inquantum finis sine eo esse non potest: Et ideo qui non habet aliunde unde vivere possit, tenetur manibus operari, cujuscunque sit conditionis: Et hoc significant verba Apostoli dicentis, *qui non vult operari, nec manducet:* Quasi diceret, ea necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus, qua tenetur ad manducandum: Unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari: Et eadem ratio est de illis qui habent aliàs unde licitè vivere possint: Non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licitè facere potest: Unde & Apostolus non invenitur opus manuum præcepisse, nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicitè victum acquirebant: Nam primò quidem præcipit Apostolus opus manuale ad evitandum furtum, ut patet ad Ephes. 4. *Qui furabatur, jam non furetur; magis autem laboret, operando manibus suis:* Secundò, ad vitandam cupiditatem alienarum rerum: Unde dicitur primæ ad Thess. 4. *Operemini manibus vestris, sicut præcipimus vobis, & ut honestè ambuletis ad eos qui foris sunt:* Tertiò ad evitanda turpia negotia, ex quibus aliqui victum acquirunt: Unde secundæ ad Thessal. 3. dicit: *Cùm essemus apud vos, hoc denunciabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet: Audivimus inter vos quosdam ambulantes in quiete, nihil operantes, sed curiosè agentes:* * Gloss. *qui fœda cura necessaria sibi provident: His autem qui hujusmodi sunt, denunciamus & obsecramus, ut cum silentio operantes, suum panem manducent:* Unde † Hieron. dicit super epist. ad Gal. (in prooemio libri 2.) quod Apostol. *hoc dixit, non tam officio docentis, quàm vitio gentis.*

* Gloss. ord. ibid.

† In prooemio lib. 2. ad Galat. 3.

Sciendum tamen quod sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licitè victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive lingua fiant: Vigiles enim & cursores & alij hujusmodi, de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere: Quia enim manus est *organum organorum*, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis victum licitè potest lucrari. Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate præcepti secundum se consideratum; quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quàm per opus manuale. Maceratur enim caro per jejunia & vigilias; & otium tollitur per meditationes sacrarum Scripturarum & laudes divinas: Unde super illud Psal. 118. *Defecerunt oculi mei in eloquium tuum*, dicit Gloss. * *Non est otiosus qui verbo Dei tantum studet; nec plus is est qui extra operatur, quam qui studium cognoscendæ veritatis exercet:* Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec sæculares, nisi fortè ad hoc per statuta sui ordinis obligentur, sicut Hierony. † dicit in epistola ad Rusticum monachum (epist. 4.) *Ægyptiorum monasteria hunc morem tenent, ut nullum absque opere vel labore suscipiant, non tam propter victus necessitatem quam propter animæ salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus.* Inquantum verò opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas; non cadit sub necessitate præcepti nisi fortè in aliquo casu, in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere teneretur, & non posset aliàs habere unde pauperibus subveniret: In quo casu obligarentur similiter religiosi, & sæculares ad opera manualia exequenda.

* Ps. 118. in gloss. ord. ex Aug.

† Circa med. illius: incipit, Nil Christiano fœlicius, tom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum illud quod ab Apostolo proponitur, est de jure naturali: Unde super illud 2. ad Thessalonicenses 3. *ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinatè ambulante*, dicit † Glossa (interlinearis) *aliter quam ordo naturæ exigit:* Loquitur autem de his qui ab opere manuali cessabant: Unde & natura manus homini dedit loco armorum & tegumentorum, quæ aliis animalibus tribuit, ut scilicet per manus hæc & alia omnia necessaria conquirat: Ex quo patet quod communiter ad hoc præceptum tenentur & religiosi & sæculares, sicut ad omnia alia legis naturalis præcepta: Non tamen peccant quicunque manibus non operantur; quia ad alia præcepta legis naturæ quæ pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli; sed sufficit quòd unus vacet huic officio, alius alij; puta quod quidam sint *opifices*, quidam *agricolæ*; quidam *judices*, quidam *doctores*, & sic de aliis secundum illud Apostoli 1. ad Cor. 12. *Si totum corpus oculus, ubi auditus? & si totum auditus, ubi odoratus?* &c.

† Glossa in ord. ibid.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa sumitur ab Aug. in lib. de operibus Monachorum (cap. 21.) * in quo loquitur contra monachos quosdam, qui dicebant non esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit Matthæi 6. *Ne soliciti sitis animæ vestræ quid manducetis;* Nec tamen per hæc verba inducitur necessitas religiosis manibus operandi, si habent aliunde unde vivere possint. Quod patet per hoc quod subdit; * *Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant:* Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quàm ad sæculares: Quod patet ex duobus: Primò, quidem, ex ipso modo loquendi, quo Apostolus utitur dicens: *Ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinatè:* Fratres enim omnes Christianos vocat: Nondum enim erant tunc temporis religiones institutæ: Secundò, quia religiosi non tenentur ad alia quàm sæculares, nisi propter regulæ professionem: Et ideo si in statutis regulæ non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quàm sæculares.

* Cap. citato in arg.

† Cap. 3. in princ. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quòd omnibus illis operibus spiritualibus, quæ ibi tangit * Augustinus, potest aliquis vacare dupliciter: Uno modo, quasi deserviens utilitati communi: Alio modo, quasi insistens utilitati privatæ: Illi ergo qui prædictis operibus spiritualibus publicè vacant, excusantur per hujusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione. Primò quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa hujusmodi opera. Secundò quia hujusmodi opera exercentibus debetur subministratio victus ab his quorum utilitati deserviunt: Illi vero qui prædictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant, non oportet quod per hujusmodi opera à manualibus operibus abstrahantur; nec etiam fit eis debitum ut de stipendiis fidelium vivant: Et de talibus loquitur † Augustinus. Quod enim dicit: *Cantica divina cantare etiam manibus operantes possunt exemplo opificum, qui fabulis linguas dant, cum tamen manibus ab opere non recedant*, manifestum est quod non potest intelligi de his qui horas canonicas in Ecclesia decantant; sed intelligitur de his qui Psalmos, vel Hymnos, dicunt, quasi privatas orationes: Similiter quod * dicit de lectione & oratione, referendum est ad orationes & lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt; non autem ad illos qui publicas orationes in Ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scolis legunt, unde non dicit: *Qui dicunt se vacare doctrinæ vel instructioni:* Sed *qui dicunt se vacare lectioni.* Similiter etiam de prædicatione loquitur non quæ fit publicè ad populum, sed quæ specialiter fit ad unum, vel ad paucos per modum privatæ admonitionis; unde signanter dicit *si alicui sermo erogandus est:* Nam sicut † Gloss. dicit 1. ad Corinth. 2. *Sermo est qui privatim fit; prædicatio, quæ fit in communi.*

* Cap. 17. de operibus monachorum tom. 3.

† Ibid.

* Cap. 18. in princ.

† Glossa Interlin. super id. Sermo meus, & prædicatio mea.

Ad quartum dicendum, quod illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari, quando aliàs non habent unde vivant, vel unde eleemosynas faciant in casu in quo facere eleemosynam cadit sub præcepto; non autem aliter, ut * dictum est: Et secundum hoc loquitur Gloss. inducta (ex August. de opere Monachorum cap. 3.)

* In corp. art.

Ad quintum dicendum, quòd hoc quod Apostoli manibus laboraverint, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque verò supererogationis: Necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant: Unde super illud 1. ad Corinth. 4. *Laboramus operantes manibus nostris*, dicit Gloss. (interlinearis) † *quia nemo dat nobis:* Supererogationis autem, ut patet per illud quod habetur 1. ad Cor. 9. ubi dicit Apostolus, quod *non est usus potestate, quam habebat vivendi de Evangelio.* Hac autem supererogatione utebatur Apostolus tribus de causis. Primò quidem ut occasionem prædicandi auferret pseudoapostolis, qui propter sola temporalia prædicabant; unde dicit 2. ad Cor. 11. *Quod autem facio, & faciam, ut amputem eorum occasionem*, &c. Secundò, ad evitandum gravamen eorum quibus prædicabat: Unde dicit 2. ad Cor. 12. *Quid minus habuistis præ cæteris Ecclesiis, nisi quod ego ipse non gravavi vos?* Tertiò ad dandum exemplum operandi otiosis: Unde 2. ad Thessalon. 3. dicit: *Nocte & die operantes, ut formam daremus vobis ad imitandum nos:* Quod tamen Apostolus non faciebat in locis in quibus habebat facultatem quotidie prædicandi, sicut Athenis, ut † Aug. dicit in lib. de operibus Monachorum (cap. 18.) Non autem propter hoc religiosi tenentur Apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes: Unde nec alij Apostoli manibus operabantur.

* Glossa Interlin. ibid.

† Cap. 18. tom. 3.

ARTICULUS IV.

*Utrum religiosis liceat de eleemosynis vivere.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quod religiosis non liceat de eleemosynis vivere. Apostolus enim 1. ad Timoth. 5. præcipit ut viduæ quæ possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiæ, ut Ecclesia sufficiat illis, quæ verè viduæ sunt. Et * Hieronym. dicit ad Damasum Papam, quod *qui bonis parentum & opibus sustentari possunt; si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium profectò committunt: Et per abusionem talium, judicium sibi manducant & bibunt:* Sed religiosi possunt de labore manuum sustentari, si sunt validi: Ergo videtur quod peccent, eleemosynas pauperum comedendo.

Opusc. 18. art. 7.

* Habetur 1. q. 2. c. Clericos, & 16. q. 1. Quoniam.

¶ 2. Præterea, Vivere de sumptibus fidelium est merces deputata prædicantibus Evangelium pro suo labore vel opere, secundum illud Matth. 10. *Dignus est operarius cibo suo:* Sed prædicare Evangelium non pertinet ad religiosos, sed maximè ad prælatos, qui sunt Pastores & Doctores: Ergo religiosi non possunt licitè vivere de eleemosynis fidelium.

¶ 3. Præterea, Religiosi sunt in statu perfectionis: Sed perfectius est dare eleemosynas, quàm accipere: Dicitur enim Act. 20. *Beatius est magis dare quàm accipere:* Ergo non debent de eleemosynis vivere: Sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

¶ 4. Præterea, Ad religiosos pertinet impedimenta virtutis & occasiones peccati vitare: Sed acceptio eleemosynarum præbet

bet occasionem peccati, & impedit virtutis actum: Unde super illud 2. ad Thessal. ultim. *ut nosmetipsos formam daremus vobis*, dicit * Gloss. *Qui frequenter ad alienam mensam convenit otio deditus, aduletur necesse est pascenti se*: Dicitur enim Exod. 23. *Nec accipies munera, quæ excæcant prudentes, & subvertunt verba justorum*: Et Proverb. 22. dicitur: *Qui accipit mutuum, servus est fœnerantis*, quod est religioni contrarium: Unde super illud 2. ad Thessal. ult. *ut nosmetipsos formam daremus*, &c. dicit Gloss. † *Religio nostra ad libertatem homines advocat*: Ergo videtur quod religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

* Est gl. ordin. in Ambrosi. ibid. to. 5.
† Glossa ord. ibid.

¶ 5. Præterea, Religiosi præcipuè tenentur imitari Apostolorum perfectionem: Unde Apostolus dicit ad Philipp. 3. *Quicunque perfecti sumus, hoc sentiamus*: Sed Apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, *ut occasionem auferret pseudoapostolis*, sicut ipse dicit 2. ad Corinth. 11. Vel *ne scandalum poneretur infirmis*, ut patet 1. ad Corinth. 9. Ergo videtur quòd propter easdem causas religiosi debeant abstinere ne de eleemosynis vivant: Unde & Augustinus dicit in lib. de † Operibus monachorum (cap. 28.) *Amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra læditur & infirmis offendiculum ponitur; & ostendite hominibus non vos in otio facilem victum, sed per angustam & arctam viam regnum Dei quærere.*

† Cap. 28 in fi. to. 3.

SED CONTRA est, quod sicut * Greg. dicit in 2. Dialogorum (cap. 1.) Beatus Benedictus tribus annis in specu permanens, de his quæ à Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum parentésque reliquerat; & tamen validus corpore existens non legitur de labore manuum quæsivisse victum: Ergo religiosi licitè possunt de eleemosynis vivere.

* lib. 2. c. 1 circa med.

CONCLUSIO.

*Possunt religiosi ex eleemosynis absque manualis operis lucro vivere, præcipuè si religiosis operibus ad proximorum utilitatem vacent.*

RESPONDEO dicendum, quòd unicuique licet vivere de eo quod suum est, vel sibi debitum: Fit autem aliquid alienum ex liberalitate donantis: Et ideò religiosi & clerici, quorum monasteriis vel Ecclesiis ex munificentia principum vel quorumcunque fidelium sunt facultates collatæ, ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licitè absque hoc quod manibus laborent; & tamen certum est eos de eleemosyna vivere: Unde & similiter si aliqua mobilia religiosis à fidelibus conferantur, possunt de eis licitè vivere: Stultum est enim dicere quod aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem vel parvam pecuniam: Sed quia hujusmodi beneficia religiosis videntur esse collata ad hoc quod liberiùs religiosis actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes, qui temporalia subministrant; redderetur eis usus prædictorum donorum illicitus, si ab actibus religionis desisterent; quia sic quantum est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt: Debitum autem est alicui aliquid dupliciter: Uno modo, propter necessitatem, quæ facit omnia communia, ut * Ambrosius dicit: Et ideò si religiosi necessitatem patiantur, licitè possunt de eleemosynis vivere, quæ quidem necessitas potest esse tripliciter: Primò quidem propter corporis infirmitatem, ex qua contingit quod non possint sibi labore manuum victum quærere: Secundò, si illud quod ex opere manuali conquiritur, eis ad victum non sufficiat: Unde * Augustinus dicit in libro de Opere monachorum (cap. 17.) quòd *bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent servis Dei, qui manibus operantur, ut hora quibus ad erudiendum animum ita vacatur, ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate.* Tertiò propter pristinam conversationem eorum qui non consueverant manibus laborare: Unde † Augustinus dicit in libro de Opere monachorum (cap. 2.) quòd *si habebant aliquid in sæculo, quo facilè sine opificio sustentarent istam vitam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt; & credenda est eorum infirmitas & ferenda*: Solent enim tales delicatius educati laborem operum corporalium sustinere non posse: Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale, sive spirituale, secundum illud primæ ad Corinth. 9. *Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est, si carnalia vestra metamus?* Et secundum hoc quadrupliciter possunt religiosi de eleemosynis vivere, quasi sibi debitis: Primò quidem, si prædicent auctoritate prælatorum: Secundò, si sint ministri altaris; quia, ut dicitur primæ ad Corinthios 9. *Qui altari deserviunt, cum altari participant: Ita & Dominus ordinavit his, qui Evangelium annunciant, de Evangelio vivere*: Unde & Augustinus dicit in libro de * Opere monachorum (cap. 21.) *Si Evangelistæ sunt, fateor, habent potestatem vivendi de sumptibus fidelium: si ministri altaris, dispensatores Sacramentorum; benè sibi istam non arrogant, sed planè vendicant potestatem*: Et hoc ideo, quia sacrificium altaris ubicunque agatur, commune est toti populo fidelium: Tertiò si insistant studio sacræ Scripturæ ad communem utilitatem totius Ecclesiæ: Unde Hieronym. dicit contra Vigilantium: * *Hæc in Iudæa usque hodie perseverat consuetudo non solum apud nos, sed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, & partem non habent in terra nisi solum Deum, synagogarum, & totius orbis foveantur ministeriis*: Quartò, si bona temporalia quæ habebant, monasterio largiantur, de eleemosynis monasterio factis possunt vivere: Unde August. dicit in lib. de Opere Monachorum (cap. 25.) quòd *illi qui relicta, vel distributa, sive ampla, sive qualicunque opulenta facultate inter pauperes Christi pia & salubri humilitate numerari voluerunt, vicem sustentandæ vitæ eorum res ipsa communis, & fraterna charitas debet, qui laudabiliter agunt, si manibus operentur. Quod quidem si nolint, quis audeat eos cogere? Nec attendendum est* (ut ibid. subditur) * *in quibus monasteriis, vel in quo loco indigentibus fratribus quisque id quod habebat, impenderit: omnium enim Christianorum una respublica est*: Si verò aliqui sint religiosi, qui absque necessitate & utilitate quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quæ dantur pauperibus, vivere; hoc est eis illicitum: Unde Aug. dicit in lib. de Opere Monachorum (cap. 22.) * *Plerumque ad hanc professionem servitutis Dei, & ex conditione servili aliqui veniunt, & ex vita rusticana, & ex opificum exercitatione & plebeio labore, de quibus non apparet utrum ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem & laboriosam fugientes, vacui pasci atque vestiri voluerint, & insuper honorari ab eis à quibus contemni conterique consueverant: Tales ergo se quo minus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt: Præterita quippe vita consuetudine convincuntur.* Et postea subdit (cap. 26.) * *Si nolunt operari, non manducent: Neque enim propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur: Nullo enim modo decet, ut in ea vita ubi senatores fiunt laboriosi, ibi fiant opifices otiosi, & quo veniunt relictis deliciis suis, qui fuerant prædiorum domini, ibi sint rustici delicati.*

* Ex ser. 81. cotiuges v. de temp. to. 5.
* Cap. 17 a med. t. 3.
† Cap. 2. circa prin. tom. 3.
* C. 21. in Princ. t. 3.
* Inter med. & fin. Incip. Multa in orbes tom. 2.
† c. 25. a med. t. 3.
* ante fin. c. 25.
* Cap. 22 in princip. tom. 3.
† Cap. 25 non procul à fin. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd auctoritates illæ sunt intelligendæ tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri: Tunc enim tenerentur non solum ab eleemosynis accipiendis desistere; sed etiam sua si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

AD SECUNDUM dicendum, quòd Prælatis competit prædicatio ex officio; religiosis autem potest competere ex commissione: Et ita cum laborant in agro dominico, possunt exinde vivere, secundum illud 2. ad Timoth. 2. *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere*: Ubi dicit * Gloss. *id est prædicatorem, qui in agro Ecclesiæ ligone verbi Dei excolit corda auditorum*: Possunt etiam de Evangelio vivere qui prædicatoribus ministrant: Unde super illud Rom. 15. *Si spiritualium eorum participes facti sunt Gentiles, debent & in carnalibus ministrare eis*: dicit Gloss. * *scilicet Iudæis, qui miserunt prædicatores ab Hierosolymis*: Sunt & aliæ causæ, ex quibus alicui debetur ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est. †

* Gl. ord. ibid.
* Gl. interl. ibid.
† In cor. art.

AD TERTIUM dicendum, quòd cæteris paribus, dare est perfectius quam accipere, & tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, & modica accipere ad sustentationem vitæ, melius est quam dare aliqua particulariter pauperibus, ut ex supradictis patet (qu. 188. art. 6. ad 3.)

* q. 186. art. 3.

AD QUARTUM dicendum, quòd accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo sibi non debitum, absque utilitate & necessitate; præstat occasionem peccati, quod non habet locum in religiosis, ut * ex supradictis patet.

* In cor. art.

AD QUINTUM dicendum, quòd quando apparet manifesta necessitas & utilitas propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivant absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi, sed malitiosi, more Pharisæorum; quorum scandalum contemnendum Dominus docet Matt. 15. Sed si non esset evidens necessitas & utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis; quod esset vitandum: Idem tamen scandalum imminere potest de his qui facultatibus communibus otiosi utuntur.

ARTICULUS V.

*Utrum religiosis liceat mendicare.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd religiosis non liceat mendicare. Dicit enim Aug. in lib. de Operib. Monach. (cap. 28.) * *Tam multos hypocritas sub habitu Monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circumeuntes provincias*, & postea subdit: *Omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosæ egestatis, aut simulatæ pretium sanctitatis*: Ergo videtur quod vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

¶ 2. Præterea, 1. ad Thess. 4 dicitur: *Operemini manibus vestris sicut præcepimus vobis ut honestè ambuletis ad eos qui foris sunt, & nullius aliquid desideretis*, ubi dicit Gloss. † *Ideo opus agendum est, & non otiandum, quia & honestum est & quasi lux ad infideles, & non desiderabitis rem alterius, nedum rogetis vel tollatis aliquid.* Et 2. ad Thess. 3. super illud: *Si quis non vult operari*, &c. dicit Gloss. *Vult servos Dei corporaliter operari, ut habeant unde vivant, ut non compellantur egestate necessaria petere.* Sed hoc est mendicare: Ergo videtur quod illicitum sit prætermisso opere manuali mendicare.

2. con. c. 135. co. 1. 4. & 5. & qu. 7. art. 18. ad 7. & opusc. 17. c. 14. 15. & 16. opusc. 19. cap. 7.
* Cap. 28 ant. med. tom. 3.
† Gl. ord. ibid. ex August. de oper. monach.
† Ibid.

¶ 3. Præterea, Illud quod est in lege prohibitum & justitiæ contrarium, non competit religiosis: Sed mendicare est prohibitum in lege divina. Dicitur enim Deut. 15. *Omnino indigens & mendicus non erit inter vos*: Et in Psalm. 36. *Non vidi justum derelictum, nec semen ejus quærens panem*: Secundum etiam jura civilia punitur validus mendicans ut habetur Codice de Validis mendicantibus: * Ergo non competit religiosis mendicare.

* lib. 11. tit. 25.
† lib. 2. c. 15.

¶ 4. Præterea, Verecundia est de turpi actu, ut Damasc. † dicit (lib. 2. de fide Orthodoxa cap. 14.) Sed Ambros. dicit in lib. de officiis (lib. 1. cap. 15.) * quod *verecundia petendi ingenuos prodit natales*: Ergo mendicare est turpe. Non ergo religiosis competit.

* Ambr. l. 1. c. 30. non procul à fi. tom. 1.
† Art. præced.

¶ 5. Præterea, Maximè de eleemosynis vivere competit prædicantibus Evangelium, secundum Domini statutum, ut suprà dictum est. † Eis tamen non competit mendicare, quia super illud. 2. ad Timoth. 2. *Laborantem agricolam*, &c. dicit Gloss. * *Vult Apostol. ut Evangelista intelligat quod necessaria sumere ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas*:

* Gl. ord. super illud, De fructib. percipere.

Ergo

Ergo videtur quod religiosis non competat mendicare.

Sed contra, Religiosis competit vivere ad imitationem Christi: Sed Christus mendicavit secundum illud Psalm. 39. *Ego autem mendicus sum & pauper*, ubi dicit Gloss. † *Hoc dixit Christus de se ex forma servi*: Et infra. *Mendicus est qui ab alio petit, & pauper qui sibi non sufficit*: Et in alio Psalm. 69. *Ego egenus & pauper sum*. ubi dicit Gloss. * *Egenus, id est petens, & pauper, id est, insufficiens mihi, quia mundanas copias non habeo*: Et Hieronymus dicit in quadam Epistola: *Cave ne Domino tuo mendicante* (scilicet Christo) *alienas divitias congregas*: Ergo conveniens est religiosis mendicare.

[† Est Gl. ordin. ex Cassiod. hoc loco. * Gloss. interl. ex Cassiod. ibid.]

CONCLUSIO.

*Non modo religiosis, sed omnibus ad humilitatis assumptionem & exemplum & communem utilitatem, mendicare licet; non autem ad otium fovendum, vel ad lucri cupiditatem.*

Respondeo dicendum, quod circa mendicitatem duo possunt considerari; unum quidem ex parte actus ipsius mendicationis, qui habet quandam abjectionem sibi conjunctam: Illi enim videntur abjectissimi inter homines esse, qui non solum sunt pauperes, sed intantum sunt egentes, quod necesse habent ab aliis victum accipere: Et secundum hoc causâ humilitatis aliqui laudabiliter mendicant, sicut & alia assumuntur quæ ad abjectionem quandam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum, extinguere volunt: Sicut enim infirmitas quæ est ex superexcessu caloris, efficacissimè sanatur per ea quæ in frigiditate excedunt; ita etiam pronitas ad superbiam efficacissimè curatur per ea quæ multum abjecta videntur: Et ideo dicitur in * Decret. de pœnitent. dist. 2. (cap. *Si quis semel* ex Basilio in regulis brevioribus) *Exercitia humilitatis sunt si quis se vilioribus officiis subdat, & ministeriis indignioribus tradat, ita namque arrogantiæ & humanæ gloriæ vitium curari poterit*: Unde Hieronymus in Epist. ad Oceanum, † commendat Fabiolam de hoc quod optabat ut suis divitiis pariter effusis pro Christo stipem acciperet, quod etiam beatus Alexius perfecit, qui omnibus suis propter Christum dimissis gaudebat se etiam à servis suis eleemosynas accepisse: Et de B. Arsenio legitur in Vitis Patrum, quod gratias egit de hoc quod necessitate cogente oportuit eum eleemosynam petere: Unde & in pœnitentiam pro gravibus culpis injungitur aliquibus, ut peregrinentur mendicantes: Sed, quia humilitas sicut & cæteræ virtutes, absque discretione esse non debet, ideo oportet discretè mendicitatem ad humiliationem assumere; ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cujuscunque alterius indecentis: Alio modo potest considerari mendicitas ex parte ejus quod quis mendicando acquirit, & sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci: Uno modo, ex cupiditate habendi divitias, vel victum otiosè; & talis mendicitas est illicita: Alio modo ex necessitate vel utilitate: Ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet: Ex utilitate autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid utile perficiendum, quod sine eleemosynis fidelium facere non potest, sicut petuntur eleemosynæ pro constructione pontis, vel ecclesiæ, vel quibuscunque aliis operibus, quæ vergant in utilitatem communem; sicut scholares, ut possint vacare studio sapientiæ: Et hoc modo mendicitas est licita, sicut sæcularibus, ita religiosis.

[* In Decret. de Pœnit. c. Si quis semel. † Inter med. & fin. illius incipit: Plures anni sunt tom. 1.]

Ad primum ergo dicendum, quòd August. ibid. loquitur expressè de his qui ex cupiditate mendicant.

Ad secundum dicendum, quòd prima * Glossa loquitur de petitione quæ fit ex cupiditate, ut patet ex verbis Apostoli; alia autem Glossa loquitur de illis qui absque omni utilitate, quam faciunt necessaria petunt, ut otiosi vivant, non autem otiosè vivit, qui qualitercunque utiliter vivit.

[* Cit. in arg. 2.]

Ad tertium dicendum, quòd ex illo præcepto legis divinæ non prohibetur alicui mendicare: Sed prohibetur divitibus ne tam tenaces sint, ut propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur. Lex autem civilis imponit pœnam validis mendicantibus, qui non propter debilitatem, vel necessitatem mendicant.

Ad quartum dicendum, quod duplex est turpitudo; una *inhonestatis*, alia *exterioris defectus*, sicut turpe est homini esse infirmum vel pauperem: Et talis turpitudo mendicitatis non pertinet ad culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, ut * dictum est.

[* In corp. art.]

Ad quintum dicendum, quod prædicantibus ex debito debetur victus ab his quibus prædicant: Si tamen non quasi sibi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint; ad majorem humilitatem pertinet.

ARTICULUS VI.

*Utrum liceat religiosis vilioribus vestibus uti, quam cæteri utantur.*

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd non liceat religiosis vilioribus vestibus uti quam cæteris; quia secundum Apostolum 1. ad Thessal. ult. *Ab omni specie mala abstinere debemus*: Sed vilitas vestium habet speciem mali: Dicit enim Dominus Matth. 7. *Attendite à falsis Prophetis qui veniunt ad vos in vestimentis ovium*: Et super illud Apocal. 6. *Ecce equus pallidus* &c. dicit Gloss. * *Videns diabolus nec per apertas tribulationes, nec per apertas hæreses se posse proficere, præmittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam & rufi equi & nigri, pervertendo fidem*: Ergo videtur quod religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

[* Glossa ord. ibid. * ep. 2. incipit: Petis à me Nepotiano, tom. 1.]

¶ 2. Præterea, * Hieron. dicit ad Nepotianum: *Vestes pullas* (id est, nigras) *æquè devita ut candidas: Ornatus ut sordes pari modo fugiendi sunt; quia alterum delitias, alterum gloriam redolet*: Ergo videtur, cum inanis gloria sit gravius peccatum quam deliciarum usus; quod religiosi qui debeant ad perfectionem tendere, magis debent vitare vestes viles, quam pretiosas.

¶ 3. Præterea, Religiosi maximè intendere debent operibus pœnitentiæ: Sed in operibus pœnitentiæ non est utendum exterioribus signis tristitiæ, sed magis lætitiæ signis: Dicit enim Dominus Matth. 6. *Cùm jejunatis, nolite fieri sicut hypocritæ tristes*: Et postea subdit. *Tu autem cum jejunas, unge caput tuum, & faciem tuam lava*: Quod exponens Aug. * in lib. de sermone Domini in monte, dicit (lib. 2. cap. 21.) *In hoc capitulo maximè advertendum est, non in solo rerum corporearum nitore atque pompa; sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, & eo periculosiorem, quo sub nomine servitutis Dei decipit*: Ergo videtur quod religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

[* lib. 2. cap. 19. in med. tom. 4.]

Sed contra est, quod ad Hebr. 11. Apost. dicit: *Circuierunt in melotis, in pellibus caprinis*: Gloss. (interlinearis) † *ut Helias & alii*: Et in * Decret. 21. quæst. 4. dicitur: *Si inventi fuerint deridentes eos, qui vilibus & religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur: Priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri ac vili veste conversabatur.*

[† Gloss. inter. ibid. * c. 1. 4. c. Omnis jactantia in med.]

CONCLUSIO.

*Ex animi humilitate, non autem elatione, licet religiosis uti vilioribus vestibus quam cæteri utuntur.*

Respondeo dicendum, quòd sicut † August. dicit in 3. de Doct. Christi (cap. 12.) *in omnibus exterioribus rebus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est*: Ad quam discernendam attendendum est quod habitus vilis & incultus dupliciter potest considerari: Uno modo, prout est signum quoddam dispositionis vel status humani; quia ut dicitur Eccles. 19. *Amictus hominis enuntiat de illo*: Et secundum hoc vilitas habitus est quandoque signum tristitiæ: Unde & homines in tristitia existentes solent vilioribus vestibus uti; sicut è converso in tempore solemnitatis & gaudii, utuntur cultioribus vestimentis: Unde & pœnitentes vilibus vestibus utuntur, ut patet Jonæ 3. de rege, *qui indutus est sacco*: Et 3. Regum 21. de Achab, qui *operuit cilicio carnem suam*: Quandoque verò est signum contemptus divitiarum & mundani fastus: Unde † Hieronym. dicit ad Rusticum monachum: *Sordidæ vestes candidæ mentis indicia sint, vilis tunica contemptum sæculi probet, dumtaxat ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiant*: Et secundum utrumque horum competit religiosis vilitas vestium, quia religio est status pœnitentiæ, contemptus mundanæ gloriæ: Sed quod aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter tria: Uno modo, ad sui humiliationem: Sicut enim ex splendore vestium animus hominis elevatur, ita ex humilitate vestium humiliatur: Unde de Achab, qui *carnem suam cilicio induit*. Dixit Dominus ad Heliam: *Nonne vidisti Achab humiliatum coram me?* ut habetur 3. Regum 21. Alio modo propter exemplum aliorum: Unde super illud Matth. 3. *Habebat vestimentum de pilis camelorum*, &c. dicit Gloss. * *Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit*: Tertiò modo, propter inanem gloriam, sicut † Aug. dicit, quòd *in ipsis sordibus luctuosis potest esse jactantia*: Duobus ergo primis modis laudabile est abjectis vestibus uti: Tertiò verò modo est vitiosum. Alio autem modo potest considerari habitus vilis & incultus, secundum quod procedit ex avaritia, vel negligentia, & sic etiam ad vitium pertinet.

[† lib. 3. cap. 12. tom. 3. † De vivendi forma inter pr. & med. tom. 1. * Gl. ord. ibid. ex Hieron. † l. 2. de serm. Domini in monte, c. 19 à med. tom. 4.]

Ad primum ergo dicendum, quòd vilitas vestium de se non habet speciem mali, imo potius speciem boni, scilicet contemptus mundanæ gloriæ: Et inde est quod mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant: Unde * Aug. dicit in lib. 2. de sermone Domini in monte (cap. 38. vel 24.) quod *non ideo debent oves odisse vestimentum suum, quia plerumque illo se occultant lupi.*

[* lib. 2. c. 2. circa med. t. 4.]

Ad secundum dicendum, quòd Hieronym. ibi loquitur de vestibus vilibus, quæ deferuntur propter humanam gloriam.

Ad tertium dicendum, quod secundum doctrinam Domini in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam: Quod præcipuè contingit quando aliquis aliquid novum facit: Unde * Chrysost. dicit super Matth. *Orans nihil novum faciat quod aspiciant homines, vel clamando vel pectus percutiendo, vel manus expandendo*: quia scilicet ex ipsa novitate homines reddunt intentos ad considerandum: Nec tamen omnis novitas intentos faciens homines ad considerandum, reprehensibilis est: Potest enim & bene & male fieri: Unde * August. dicit in lib. 2. de sermone Domini in monte (cap. 19. vel cap. 12.) quod *qui in professione Christianitatis inusitato squalore ac sordibus intentos in se oculos hominum facit, cum id voluntate faciat, non necessitate patiatur; ex cæteris ejus operibus potest cognosci utrum hoc contemptu superflui cultus, an ex ambitione aliqua faciat*: Maximè autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem deferunt, quasi signum suæ professionis, qua contemptum mundi profitentur.

[* Ho. 16. in Matth. à medio, tom. 2. * lib. 2. cap. 19. à med. tom. 4.]

QUÆSTIO CLXXXVIII.

*De Religionum varietate, in octo articulos divisa.*

Deinde considerandum est de differentia religionum.

¶ Et circa hoc quæruntur octo.

¶ Primò, utrum sint diversæ religiones, vel una tantum.

¶ Secundò, utrum aliqua religio institui possit ad opera vitæ activæ.

¶ Tertiò, utrum aliqua religio possit ordinari ad militandum.

¶ Quartò, utrum possit institui aliqua religio ad prædicandum, & hujusmodi opera exercenda.

¶ Quintò, utrum possit aliqua religio institui ad studium scientiæ.

¶ Sextò, utrum religio quæ ordinatur ad vitam contemplativam sit potior ea, quæ ordinatur ad activam.

¶ Septimò, utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis.

¶ Octavò, utrum religio solitariorum sit præferenda religioni, in societate viventium.

## QUÆSTIONIS CLXXXVIII.
### De Religionum varietate, In octo Quæstiunculas divisæ,
### AXIOMA.

2 *Cùm ad illa 2 omnia vitæ activæ opera, quæ vel ad pro-*
*ximi utilitatem, vel ad Dei obsequium pertinent, rectè*
*convenienterque religiones instituantur, perspicuum hinc*
1 *est & multiplicia 1 esse religionum genera, & ad 3 mi-*
3 *litandum pro defensione publicæ salutis ad divini cultus*
4 *conservationem; item ad Dei verbum 4 prædicandum,*
5 *audiendasque fidelium confessiones, 5 & ad studium li-*
*terarum rectè laudabiliterque religiones, vel ante in-*
*stitutas esse vel in posterum institui posse, in quibus ho-*
7 *rum 7 temporalium ad necessariam religiosorum propriæ*
*congregationis sustentationem, & ad aliorum paupe-*
*rum egestatis sublevationem, in communi possessio, usque*
*adeo religionis perfectionem non imminuit, ut etiam*
*Christi servatoris nostri exemplo maximè sit consenta-*
*nea. Atqui tametsi generatim omnes religiones in su-*
*blimi perfectionis statu, hominem Christianum collo-*
6 *cent, non 6 est tamen in omnibus par æqualisque ex-*
*cellentiæ ratio. Nam quæ ad docendum, & ad Dei ver-*
*bum prædicandum sunt ordinatæ, cæteris omnibus pro-*
*cul dubio antecellunt. Quæ ad hospites excipiendos, vel*
*ad eleemosynas distribuendas, & similia externa pieta-*
*tis opera exercenda destinatæ sunt, infimum inter reli-*
*giones obtinent locum; quæ verò ad contemplationem*
*sunt institutæ, medium inter utrasque excellentiæ gra-*
*dum tenent, & in eodem genere, vel etiam in diversis*
8 *generibus religionis, 8 perfectius sublimiusque vitæ ge-*
*nus agunt illi religiosi, qui cæteris paribus, in solitudine,*
*quam qui in societate, & multorum fratrum congrega-*
*tione vitam degunt.*

### ARTICULUS PRIMUS.
*Utrum sit tantum una religio.*

Infra art. 6 cor.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod non sit nisi una tantum religio. In eo enim quod totaliter & perfectè haberi, diversitas esse non potest; propter quod non potest esse nisi unum primum summum bonum, ut in * primo habitum est (seu 1. part. qu. 6. art. 2. 3. 4.) Sed sicut † Gregor. dicit super Ezechiel. *cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit omnipotenti Deo voverit, holocaustum est*, sine quo religio esse non dicitur. Ergo videtur quod religiones non sint multæ, sed una tantum.

* q. 6. a. 2. 3. & 4. † Ho. 20. inter me. & fin.

¶ 2. Præterea, Ea quæ in essentialibus conveniunt, non diversificantur nisi per accidens: Sed sine tribus votis essentialibus religionis non est aliqua religio, ut * suprà habitum est (qu. 186. art. 6. & 7.) Ergo videtur quod ipsæ religiones specie non diversificentur; sed solum per accidens.

* q. 186. a. 6. & 7. † q. 184. a. 5. & 7.

¶ 3. Præterea, Status perfectionis convenit & religiosis & Episcopis, ut † suprà habitum est (q. 184. a. 5. & 7.) Sed Episcopatus non diversificantur specie, sed est unus ubicunque fuerit. Unde * Hieronym. dicit ad Evagrium Episcopum (Epist. 85.) *Ubicunque fuerit Episcopus, sive Romæ, sive Eugubij, sive Constantinopoli, sive Rhegij, ejusdem meriti, ejusdem est & sacerdotij.* Ergo pari ratione una sola est religio.

* Refertur d. 94. c. 24. legimus, à med. Ex Hieron. epist. ad Evagr. à me. illius incipit, Legimus in Isaia. tom. 2.

¶ 4. Præterea, Ab Ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest. Sed ex diversitate religionum videtur quædam confusio posse induci in populo Christiano, ut quædam decretalis † dicit. Ergo videtur quod non debeant esse diversæ religiones.

† In decret. l. 3. tit. 16. & est de religi. sit domibus. cap. 9.

SED CONTRA est, quòd in Psalm. 44. scribitur ad ornatum reginæ pertinere, quod sit *circumamicta varietate.*

CONCLUSIO.

*Non una tantum, sed variæ sunt religiones, diversis spiritualibus exercitiis, & charitatis operibus distinctæ.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex supradictis * patet (quæst. 186. art. 7. & qu. 187. art. 2.) status religionis est quoddam exercitium, quo aliquis exercetur ad perfectionem charitatis: Sunt autem diversa charitatis opera, quibus homo vacare potest; sunt etiam diversi modi exercitiorum. Et ideo religiones distingui possunt dupliciter. Uno modo secundum diversitatem eorum ad quæ ordinantur, sicut si una religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos; & alia ad visitandos vel redimendos captivos. Alio modo potest esse diversitas religionum secundum diversitatem exercitiorum; putà, quod in una religione castigatur corpus per abstinentias ciborum, in alia per exercitium operum manualium, per nuditatem, aut per aliquid aliud hujusmodi. Sed quia *finis est potissimum in unoquoque*, major est religionum diversitas quæ attenditur secundum diversos fines, ad quos religiones ordinantur; quam quæ attenditur secundum diversa exercitia.

* q. prec. art. 2. & q. 186. art. 7.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd hoc est commune in omni religione, quod aliquis totaliter se debet præbere ad serviendum Deo: Unde ex hac parte non est diversitas inter religiones, ut scilicet in una religione aliquis retineat aliquid sui, & in alia aliud. Est autem diversitas secundum diversa in quibus homo Deo servire potest, & secundum quod ad hoc homo se potest diversimodè disponere.

AD SECUNDUM dicendum, quòd tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis, sicut quædam principalia ad quæ omnia alia reducuntur, ut * suprà dictum est (qu. 186. art. 7. ad 2.) Ad observandum autem unumquodque eorum, diversimodè aliquis se disponere potest; putà ad votum continentiæ servandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, per mutuam societatem; & per multa alia hujusmodi. Et secundum hoc patet, quod communitas essentialium votorum compatitur diversitatem religionis, tum propter diversas dispositiones, tum etiam propter diversos fines, ut ex † supradictis patet (qu. 186. art. 7. ad 2.)

* q. 186. a. 7. ad 2. † ibid.

AD TERTIUM dicendum, quòd in his quæ ad perfectionem pertinent, Episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, † ut suprà dictum est (q. 184. art. 7.) Agens autem etiam in naturalibus quantò est superius, tantò est magis unum; ea verò quæ patiuntur, sunt diversa. Unde rationabiliter est unus Episcopalis status, religiones verò diversæ.

* q. 184. art. 7.

AD QUARTUM dicendum, quod confusio opponitur distinctioni & ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem & eodem modo diversæ religiones essent, absque utilitate & necessitate. Unde ut hoc non fiat; salubriter institutum est, * ne nova religio nisi auctoritate Summi Pontificis † instituatur.

* In dec. citata in arg. 4. † Non nisi summi Pontificis auctoritate religio instituenda est aliter secus.

### ARTICULUS II.
*Utrum aliqua religio institui debeat ad opera vitæ activæ.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod nulla religio institui debeat ad opera vitæ activæ. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, ut ex * suprà dictis patet (qu. 184. art. 5.) Sed perfectio religiosi status, consistit in contemplatione divinorum. Dicit enim Dionys. 6. Ecclesiasticæ Hierarchiæ; quòd *nominantur ex Dei puro servitio & famulatu, & indivisibili & singulari vita uniente eos invisibilium sanctis convolutionibus* (id est, contemplationibus) *ad Deiformem unitatem & amabilem Deo perfectionem.* Ergo videtur quod nulla religio institui possit ad opera vitæ activæ.

Opusc. 19 c. 1. prin. * q. 184. art. 5.

¶ 2. Præterea, Idem judicium videtur esse de monachis & canonicis & regularibus, ut habetur * Extra de postulando, c. *Ex parte* & de statu monachorum, c. *Quod Dei timorem*; dicitur quod à *sanctorum monachorum consortio non putantur sejuncti.* Et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis. Sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam. Unde † Hieron. dicit ad Paulinum (Epist. 13.) *si cupis esse quod diceris, monachus, id est, solus, quid facis in urbibus?* Et idem habetur Extra, de renunciatione, c. *Nisi cum pridem*: Et de regularibus, † c. *Licet quibusdam.* Ergo videtur quod omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam, & nulla ad activam.

† c. 6 p. 1. a. med. illius. * In dec. lib. 3. tit. 17. c. 2. in fin. † Hier. ad Paulinum, parum ante med. incipit Bonus homo, tom. 1. * In dec. lib. 3. tit. 35. c. 5.

¶ 3. Præterea, Vita activa ad præsens sæculum pertinet: Sed omnes religiosi sæculum deserere dicuntur. Unde * Gregor. dicit super Ezechielem (homil. 20.) *Qui præsens sæculum deserit, & agit bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelicta sacrificium præbet in eremo.* Ergo videtur quod nulla religio possit ordinari ad vitam activam.

† Ho. 20. inter me. & fin.

SED CONTRA est, quod dicitur Iacob. 1. *Religio munda & immaculata apud Deum & patrem hæc est, visitare pupillos & viduas in tribulatione eorum*: Sed hoc pertinet ad vitam activam: Ergo convenienter religio potest ordinari ad vitam activam.

CONCLUSIO.

*Cùm religionis status ad charitatis perfectionem sit ordinatus, rectè quædam religiones ad opera vitæ activæ, quæ ad dilectionem proximi pertinent, & aliæ ad opera vitæ contemplativæ, quæ ad Dei dilectionem spectant sunt institutæ.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est [art. 1.] * religionis status ordinatur ad perfectionem charitatis, quæ se extendit ad dilectionem Dei & proximi: Ad dilectionem autem Dei directè pertinet vita contemplativa, quæ soli Deo vacare desiderat: Ad dilectionem autem proximi directè pertinet vita activa, quæ deservit necessitatibus proximorum: Et sicut ex charitate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximo, redundat in Deum, secundum illud Matth. 25. *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*: Unde & hujusmodi obsequia proximis facta inquantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quædam; secundum illud Hebr. ult. *Beneficentiæ & communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus*: Et quia ad religionem propriè pertinet sacrificium Deo offerre [ut suprà habitum est [qu. 81. art. 1. & 4.] * consequens est, quod convenienter religiones quædam ad opera vitæ activæ ordinentur: Unde & in collationibus patrum [collat. 14. cap. 4.] Abbas Nesteros † distinguens diversa religionum studia, dicit: *Quidam summam intentionis suæ erga eremi secreta & cordis constituunt puritatem; quidam erga in-*

* qu. pr. art. 1. * q. 81. a. 1. ad 1. & art. 4. ad 1. * In col. 14. c. 4.

*stitutionem fratrum & cœnobiorum curam; quosdam Xenodochij*, id est, hospitalitatis *delectat obsequium.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Dei servitium & famulatus salvatur etiam in operibus vitæ activæ, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est, † in quibus etiam salvatur singularitas vitæ non quantum ad hoc quod homo cum hominibus non conversetur, sed quantum ad hoc quod homo singulariter his intendat, quæ ad divinum obsequium spectant: Et dum religiosi operibus vitæ activæ insistunt intuitu Dei; consequens est, quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur; unde non privantur omnino fructu contemplativæ vitæ.

† *In cor. art.*

Ad secundum dicendum, quòd eadem est ratio de monachis & omnibus aliis religiosis quantum ad ea quæ sunt communia omni religioni, putà quod totaliter se dedissent divinis obsequiis, & quod essentialia vota religionis observent, & quod à sæcularibus negotiis se abstineant: Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia quæ sunt propria monasticæ professioni; quæ specialiter ad vitam contemplativam ordinantur: Unde & in prædicta Decr. * de postulando, non dicitur simpliciter quod sit idem judicium de Canonicis regularibus quod de monachis: Sed *quantum ad supradicta*, scilicet quod *in forensibus causis, officio advocationis non utantur*: Et in Decretali inducta de statu monachorum, † postquam præmiserat quod *non putantur à consortio monachorum sejuncti canonici regulares*: subditur: * *Regulæ tamen inserviunt laxiori*: Ex quo patet quod non ad omnia tenentur ad quæ monachi.

* *In arg. 2. & habetur loco ibi citato.* † *In arg.* * *In decretali in arg. 2.*

Ad tertium dicendum, quòd dupliciter aliquis potest esse in sæculo: Uno modo per præsentiam corporalem: Alio modo per mentis affectum: Unde & discipulis suis Dominus dixit: *Ego elegi vos de mundo*: De quibus tamen ad Patrem loquitur dicens: *Hi in mundo sunt, & ego ad te venio*: Quamvis ergo religiosi, qui circa opera vitæ activæ occupantur, sint in sæculo secundum præsentiam corporalem, non tamen sunt in sæculo quantum ad mentis affectum, quia in exterioribus occupantur non quasi quærentes aliquid in mundo, sed solum propter divinum obsequium: Utuntur enim hoc mundo tanquam non utentes, ut dicitur 1. ad Cor. 7. Unde & Iacobi 1. postquam dictum est: *Religio munda & immaculata est visitare pupillos, & viduas in tribulatione*, subditur & *immaculatum se custodire ab hoc sæculo*, ut scilicet affectus in rebus sæculi non detineatur.

ARTICULUS III.

*Utrum aliqua religio ordinari possit ad militandum.*

*Infr. art. 4. ad 2. & 3.*

AD TERTIUM sic proceditur. Videtur quòd nulla religio ordinari possit ad militandum: Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis: Sed ad perfectionem vitæ Christianæ pertinet quod Dominus dicit Matth. 5. *Ego dico vobis non resistere malo: Sed si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei & alteram*, quod repugnat officio militari: Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

¶ 2. Præterea, Gravior est compugnatio corporalium præliorum quam concertationes verborum quæ in advocationibus fiunt: Sed religiosis interdicitur officio advocationis uti; ut patet in Decretali, de postulando, suprà inducta.* Ergo videtur quod multo minus aliqua religio possit institui ad militandum.

* *Art. præced. arg. 2.*

¶ 3. Præterea, Status religionis est status pœnitentiæ, ut suprà dictum est [qu. 187. art. 5.] * Sed pœnitentibus secundum jura interdicitur militia: Dicitur enim in Decretis, de pœnitent. distinct. 5. † *Contrarium omnino est Ecclesiasticis regulis post pœnitentiæ actionem redire ad militiam sæcularem*: Ergo nulla religio congruè institui potest ad militandum.

* *q. præc. art. 6.* † *De pœnit. dist. 5. c. Contrarium.*

¶ 4. Præterea, Nulla religio institui potest ad aliquid injustum: Sed sicut Isidor. dicit in lib. Etym. [vel originum lib. 18. cap. 1.] * *Iustum bellum est quod ex edicto imperiali geritur*: Cùm ergo religiosi sint quædam privatæ personæ, videtur quod non liceat eis bellum gerere; & ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

* *lib. 18. circa pr.*

Sed contra est, quod Aug. dicit ad Bonifacium [epist. 205.] * *Noli existimare neminem Deo placere posse qui in armis bellicis ministrat. In his etiam erat sanctus David, cui Dominus magnum testimonium perhibuit*: Sed ad hoc institutæ sunt religiones, ut homines Deo placeant: Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

* *Habetur in 1. epist. inter 21. quæ sunt in fine 2. partis ante me.*

CONCLUSIO.

*Congruè institui ad militandum aliqua religio potest, non quidem propter aliquid mundanum, sed ad divini cultus, vel publicæ salutis, vel pauperum & oppressorum defensionem.*

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est [art. 2.] * religio institui potest non solum ad opera vitæ contemplativæ, sed etiam ad opera vitæ activæ, inquantum pertinent ad subventionem proximorum & obsequium Dei, non autem inquantum pertinent ad aliquid mundanum obtinendum: Potest autem officium militare ordinari ad subventionem proximorum, non solum quantum ad privatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicæ defensionem: Unde de Iuda Machab. 1. Machab. 3. dicitur, quòd *præliabatur prælium Israel cum lætitia, & dilatavit populo suo gloriam.* Ordinari etiam potest ad conservationem divini cultus: Unde ibidem subditur Iudam dixisse: *Nos pugnabimus pro animabus nostris & legibus nostris.* Et infrà 13. dicit Simon, *vos scitis quanta ego & fratres mei & domus patris mei fecimus pro legibus & pro sanctis prælia*: Unde convenienter potest institui aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem divini cultus & publicæ salutis, vel etiam pauperum, & oppressorum, secundum illud Psalm. 81. *Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate.*

* *Art. præc.*

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquis potest non resistere malo dupliciter. Uno modo condonando propriam injuriam. Et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum. Alio modo tolerando patienter injurias aliorum. Et hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest convenienter injurianti resistere: Unde Ambros. dicit in lib. de Officiis (lib. 1. cap. 27.) * *Fortitudo quæ in bello tuetur à Barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel à latronibus socios, plena est justitia*; sicut etiam ibidem Dominus dicit, *Quæ tua sunt, ne repetas*, & tamen si aliquis non repeteret ea quæ sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret: Homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena: Et multo minus ea quæ sunt Dei, non sunt negligenda, quia ut Chrysostom. † dicit super Matth. *injurias Dei dissimulare, nimis est impium.*

* *1. c. 27. post medium. 2.* † *Hom. 5. in Matth. inter med. & fin. in imperfecto opere tom. 2.*

Ad secundum dicendum, quod exercere advocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni: Non autem si hoc aliquis exerceat secundum dispositionem sui prælati pro monasterio suo, ut in eadem Decretali subditur, * Neque etiam pro defensione pauperum, aut viduarum. Unde in Decret. distinct. 88. dicitur (ex concilio Neocæsariensi.) † *Decrevit sancta Synodus nullum deinceps clericum, aut possessiones conducere aut negotiis sæcularibus se immiscere, nisi propter curam pupillorum, & viduarum.* Et similiter militare, propter aliquid mundanum est omni religioni contrarium non autem militare propter obsequium Dei.

* *Inducta art. 2. arg. 2.* † *In dec. d. 88. c. 2. decrevit.*

Ad tertium dicendum, quòd militia sæcularis interdicitur pœnitentibus; sed militia quæ est propter divinum obsequium imponitur alicui in pœnitentiam, sicut patet de his quibus injungitur ut militent in subsidium terræ sanctæ.

Ad quartum dicendum, quod religio non sic instituitur ad militandum, quod religiosis propria auctoritate liceat bella gerere, sed solum auctoritate principum, vel Ecclesiæ.

ARTICULUS IV.

*Utrum aliqua religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum.*

*Opusc. 19. c. 4.*

AD QUARTUM sic proceditur. Videtur quòd nulla religio possit institui ad prædicandum, vel confessiones audiendum: Dicitur enim 7. quæst. * 1. *Monachorum vita subjectionis habet verbum, & discipulatus, non docendi vel præsidendi, vel pascendi alios.* Et eadem ratio esse videtur de aliis religiosis: Sed prædicare & confessiones audire, est pascere vel docere alios: Non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

* *7. q. 1. c. Hoc nequaquam.*

¶ 2. Præterea, Id ad quod religio instituitur, videtur esse maximè proprium religioni, ut supra dictum est (a. 2. & 3.) † Sed prædicti actus non sunt proprii religiosorum, sed potius prælatorum. Non ergo ad hujusmodi actus potest aliqua religio institui.

† *Art. 2. & 3. præ.*

¶ 3. Præterea, Inconveniens videtur quod auctoritas prædicandi & confessiones audiendi infinitis hominibus committatur: Sed non est certus numerus eorum qui in religione aliqua recipiuntur: Ergo inconveniens est quod aliqua religio instituatur ad actus prædictos.

¶ 4. Præterea, Prædicatoribus debetur victus à fidelibus Christi, ut patet 1. ad Cor. 9. Si ergo committitur prædicationis officium alicui religioni ad hoc institutæ, sequitur quod fideles Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis, quod cedit in magnum eorum gravamen: Non ergo debet aliqua religionum institui ad hujusmodi actus exercendos.

¶ 5. Præterea, Institutio Ecclesiæ debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primo misit ad prædicandum 12. Apostolos, ut habetur Lucæ 9. Et postea misit 72. discipulos, ut habetur Lucæ 10. Et sicut Gloss. * ibid. dicit: *Apostolorum formam tenent Episcopi 72. discipulorum minores presbyteri*, scilicet curati. Ergo præter Episcopos & presbyteros parochiales, non debet aliqua religio institui ad prædicandum vel ad confessiones audiendum.

* *Est gl. ord. sup. præc. cap. 10. Luc. ex Beda. ibid. c. 2.*

Sed contra est, quòd in collationibus patrum Abbas Nesteros (collat. 14. cap. 4.) † de diversitate religionum loquens ait: *Quidam eligentes ægrotantium curam, alij intercessionem, quæ pro miseris atque oppressis impenditur, exequentes, aut doctrinæ insistentes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos atque summos viros pro affectu suo ac pietate viguerunt.* Ergo sicut ad ægrotantium curam aliqua religio potest institui; ita etiam ad docendum populum per prædicationem, & alia hujusmodi opera.

† *In col. 14. c. 4 in fi.*

CONCLUSIO.

*Cùm convenientissimum sit ut ad ea explenda, quæ ad animarum salutem spectant aliquæ instituantur religiones, perspicuum hinc est ad prædicandum & confessiones audiendum rectè religionem institui.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est [art. 2.] * convenienter religio institui potest ad opera vitæ activæ secundum quod ordinantur ad utilitatem proximorum, & ad obsequium Dei & conservationem divini cultus: Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea, quæ pertinent ad spiritualem animæ salutem, quàm per ea quæ pertinent ad subveniendum corporali necessitati, quantò spiritualia corporalibus sunt potiora: Unde suprà dictum est [qu. 32. art. 3.] † quòd eleemosynæ spirituales sunt corporalibus potiores: Hoc etiam pertinet magis ad obse

* *Art. 2. & 3. hujus quæst.* † *qu. 32. art. 3.*

obsequium Dei; cui nullum sacrificium est magis acceptum quam zelus animarum, ut Greg. dicit super Ezechielem [hom. 12.] † Majus etiam est spiritualibus armis contra errores hæreticorum & tentationes dæmonum, fideles defendere, quam corporalibus armis populum fidelem tueri, & ideo convenientissimum est ad prædicandum, & ad alia hujusmodi quæ pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

† Ho. 12.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti: Minister autem est sicut *instrumentum animatum*, ut Philosoph. dicit in 1. Politic. [cap. 3.] † Unde quod aliquis auctoritate Prælatorum prædicet vel alia hujusmodi faciat, non supergreditur discipulatus vel subjectionis gradum qui competit religiosis.

† 1. Pol. c. 3. ante me. & 8. Eth. c. 11. non procul à fin.

AD SECUNDUM dicendum, quòd sicut religiones aliquæ instituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propria, sed auctoritate principum, vel Ecclesiæ, quibus ex officio competit, sicut dictum est [art. 3.] * ita etiam religiones instituuntur ad prædicandum & confessiones audiendum, non quidem auctoritate propria, sed auctoritate Prælatorum superiorum & inferiorum, ad quos ex officio pertinet: Et ita subservire prælatis in tali ministerio, est hujusmodi religionis proprium.

* Art. præced. ad 4.

AD TERTIUM dicendum, quòd à prælatis non conceditur talibus religiosis ut quilibet indifferenter possit prædicare vel confessiones audire; sed secundum taxationem eorum qui hujusmodi religionibus præficiuntur, vel secundum taxationem ipsorum Prælatorum.

AD QUARTUM dicendum, quòd plebs fidelis non tenetur ex debito juris ad sumptus ministrandos, nisi ordinariis prælatis, qui propter hoc decimas & oblationes fidelium recipiunt, & alios Ecclesiasticos reditus: Sed si aliqui in hujusmodi actibus gratis velint fidelibus ministrare, non potestativè ab eis sumptus exigentes, non propter hoc gravantur fideles, quia etiam ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subventionem, ad quam etsi non teneantur ex debito juris, tenentur tamen ex debito charitatis: Non autem ita quod *eis sit tribulatio, aliis autem remissio*, ut dicitur 2. Cor. 8. Si tamen non invenirentur qui gratis se hujusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarij prælati si ipsi non sufficerent; alios ad hoc idoneos quærere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

AD QUINTUM dicendum, quòd formam septuaginta duorum discipulorum non solum tenent presbyteri curati, sed quicunque alij minoris ordinis, qui Episcopis in eorum officio subveniunt: Non enim legitur quod septuaginta duobus discipulis Dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quod mittebat eos *binos ante faciem suam in omnem civitatem & locum quò erat ipse venturus*: Opportunum autem fuit ut præter ordinarios prælatos alij assumerentur ad hujusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, & difficultatem inveniendi sufficientes personas, distribuendas singulis plebibus; sicut etiam religiones ad militandum necesse fuit institui, propter defectum sæcularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

## ARTICULUS V.

*Utrum sit instituenda aliqua religio ad studendum.*

AD QUINTUM sic proceditur. Videtur quòd non sit instituenda aliqua religio ad studendum: Dicitur enim in Psal. 70. *Quoniam non cognovi literaturam, introibo in potentias Domini*: Gloss. * *id est in virtutem Christianam*: Sed perfectio Christianæ virtutis maximè videtur ad religiosos pertinere: Ergo eorum non est studio literarum insistere.

* Glossa Interlin. ibid.

¶ 2. Præterea, Id quod est dissensionis principium, religiosis non competit, qui in unitatem pacis congregantur: Sed studium dissensionem inducit: Unde & in Philosophis subsecuta est diversitas sectarum: Unde & Hieronymus super epistolam ad Titum † dicit: *Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, & diceretur in populis: Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephæ*, &c. Ergo videtur quod nulla religio debeat institui ad studendum.

† In com. ad Titū & Eust super illa verba. Et consistuas, c. 2.

¶ 3. Præterea, Professio Christianæ religionis differre debet à professione Gentilium: Sed apud Gentiles aliqui Philosophiam profitebantur, & nunc etiam aliqui sæculares dicuntur aliquarum scientiarum professores: Non ergo religiosis competit studium literarum.

SED CONTRA est, quod Hieronym. in epist. ad Paulinum * invitat eum ad discendum in statu monastico, dicens: *Discamus in terris, quorum nobis scientia perseveret in cœlis.* Et infrà: *Quidquid quæsieris, tecum scire conabor.*

* Circa finem illius, incipit hæc epist. Frater Amb. tua mihi c. 3.

### CONCLUSIO.

*Conveniens est ut aliquæ instituantur religiones, quæ studio bonarum artium & scientiarum vacent.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est [art. 1. 2. & 3.] * religio potest ordinari ad vitam activam, & ad vitam contemplativam: Inter opera autem vitæ activæ principaliora sunt illa quæ ordinantur directè ad salutē animarū, sicut prædicare & alia hujusmodi: Competit ergo studium literarum religiosis tripliciter: Primò quidem quantum ad id quod est proprium contemplativæ vitæ; ad quam studium literarum dupliciter adjuvat: Uno modo directè coadjuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum: Vita enim contemplativa de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinorum, ut suprà habitum est [qu. 18. art. 4.] † in qua dirigitur homo per studium ad considerandum divina;

* Art. 1. 2. & 3. & q. 180. art. 4.

† q. 180. art. 4.

Unde in laudem viri justi dicitur in Psalm. 1. quod *in lege Domini meditabitur die ac nocte*: Et Eccles. 39. dicitur. *Sapientiam antiquorum exquiret sapiens, & in prophetis vacabit*: Alio modo studium literarum juvat ad contemplativam vitam indirectè, removendo contemplationis pericula, scilicet errores qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui scripturas ignorant; sicut in collationibus patrum legitur [collat. 10. cap. 31.] † quod Abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem anthropomorphitarum, id est, eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur: Unde dicit Gregor. in 6. Moral. [cap. 17. vel 26.] † quòd *nonnulli, dum plus exquirunt contemplando quàm capiunt, usque ad perversa dogmata erumpunt; Et dum veritatis discipuli esse humiliter negligunt, magistri errorum fiunt*: Et propter hoc dicitur Eccles. 2. *Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam*: Secundò necessarium est studium literarum religiosis institutis ad prædicandum, & alia hujusmodi exercendum: Unde Apost. dicit ad Titum 1. de Episcopo [ad cujus officium hujusmodi actus pertinent.] *Amplectentem eum, qui secundum doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, & eos qui contradicunt arguere*: Nec obstat quod Apostoli absque studio literarum ad prædicandum sunt missi, quia ut Hieron. dicit in epist. ad Paulin. [ut sup.] † *Quidquid aliis exercitatio & quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiritus sanctus suggerebat*: Tertiò studium literarum religioni congruit quantum ad id quod est omni religioni commune: Valet enim ad vitandum carnis lasciviam: Unde & Hieronym. dicit ad Rusticum monachum [epist. 4.] † *Ama scientiam Scripturarum, & carnis vitia non amabis*: Avertit enim animum à cogitatione lasciviæ; & carnem macerat propter studij laborem, secundum illud Eccles. 31. *Vigilia honestatis tabefaciet carnes*, valet etiam ad auferendam cupiditatem divitiarum: Unde Sap. 7. dicitur: *Divitias nihil esse duxi in comparatione illius*: Et 1. Machab. 12. dicitur: *Nos autem nullo horum indiguimus* (scilicet exteriorum subsidiorum) *habentes solatio sanctos libros qui sunt in manibus nostris*: Valet etiam ad obedientiæ documentum: Unde Aug. dicit in lib. de Operibus monach. [cap. 17.] † *Quæ est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare*: Et ideo manifestum est, quod congruè potest institui religio ad studium literarum.

† In col. 10. c. 4.

† lib. 6. cap. 16.

† Ibid.

† De vivendi forma circa med. 2.

† Cap. 17. circa fin. tom. 3.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Gloss. * ibi exponit illud de litera veteris legis, de qua Apost. dicit 2. ad Cor. 3. *Litera occidit*: Unde, non cognoscere literaturam, est non approbare literalem circumcisionem, & cæteras carnales observantias.

* Gloss. ord. ibid.

AD SECUNDUM dicendum, quòd studium ad scientiam ordinatur, quæ sine charitate inflat, & per consequens dissensiones facit, secundum illud Proverb. 13. *Inter superbos semper sunt jurgia*: Sed cum charitate ædificat, & concordiam parit: Unde 1. ad Cor. 1. Apost. cùm dixisset: *Divites facti estis in omni verbo & in omni scientia*, postmodum subdit: *Idipsum dicatis omnes, & non sint in vobis schismata*: Hieronym. tamen non loquitur ibi de literarum studiis, sed de studiis dissensionum, quæ per hæreticos & schismaticos intraverunt in religionem Christianam.

AD TERTIUM dicendum, quòd Philosophi profitebantur studia literarum quantum ad sæculares doctrinas: Sed religiosis competit principaliter intendere studio literarum pertinentium ad doctrinam *quæ secundum pietatem est*, ut dicitur ad Titum 1. Aliis autem doctrinis intendere, non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi inquantum ordinantur ad sacram doctrinam: Unde Aug. dicit in fine musicæ. * *Nos dum negligendos esse non existimamus, quos hæretici rationis, & scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardiùs incedimus consideratione ipsarum viarum: Quod tamen facere non auderemus; nisi multos pios Ecclesiæ Catholicæ matris optimæ filios eadem refellendorum hæreticorum necessitate, fecisse videremus.*

* lib. 6. Musicæ in fi. c. 1.

## ARTICULUS VI.

*Utrum religio quæ vacat vitæ contemplativæ sit potior ea quæ vacat operibus vitæ activæ.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd religio quæ vacat vitæ contemplativæ, non sit potior ea quæ vacat operibus vitæ activæ: Dicitur enim Extra * de regularibus & transeuntibus ad religionem, capitulo *Licet* [ex Innocentio 3.] *Sicut majus bonum minori bono præponitur, ita communis utilitas speciali utilitati præfertur: Et in hoc casu rectè præponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, & labor quieti*: Sed religio est melior quæ ad majus bonum ordinatur: Ergo videtur quod religiones quæ ordinantur ad vitam activam, sint potiores illis quæ ordinantur ad vitam contemplativam.

Infra q. 189. a. 8. cor. & ad 3. Et opusc. 19. c. 1. fin.
* 1o dec. lib. 3 tit. 31. c. 18. med.

¶ 2. Præterea, Omnis religio ordinatur ad perfectionem charitatis, ut suprà habitum est [art. 1. & 2.] † Sed super illud ad Hebr. 12. *Nondum usque ad sanguinem restitistis*, dicit Gloss. * *Perfectior in hac vita dilectio nulla est ea, ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certarunt*: Certare autem usque ad sanguinem competit religionibus, quæ ad militiam ordinantur, quæ tamen pertinent ad vitam activam: Ergo videtur; quod hujusmodi religiones sint potissimæ.

† Art. 1. & 2. hujus q.
* est Aug in serm. 27. de verb. Apostol. tom. 10.

¶ 3. Præterea, Tantò videtur esse aliqua religio perfectior, quantò est arctior: Sed nihil prohibet, aliquas religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiæ, quam sint illæ quæ ordinantur ad vitam contemplativam: Ergo sunt potiores.

SED

Sed contra est, quod Dominus Lucæ 10. dicit *optimam partem esse Mariæ*, per quam vita contemplativa significatur.

Conclusio.

*Potior est religio quæ ad vitam contemplativam ordinatur, quàm quæ ad activam simpliciter.*

** Art. 1. huius q.* Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum * est (art. 1.) differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundariò autem ex parte exercitij. Et, quia non potest aliquid dici altero potius, nisi secundùm id in quo ab eo differt; ideo excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundariò autem secundum exercitium. Diversimodè tamen utraque comparatio attenditur: Nam comparatio quæ est secundum finem, est absoluta; eo quòd finis propter se quæritur: Comparatio autem quæ est secundum exercitium, est respectiva, quia exercitium non quæritur propter se, sed propter finem: Et ideo illa religio alteri præfertur, quæ ordinatur ad finem absolutè potiorem, vel quia est majus bonum, vel quia ad plura bona ordinatur: Si verò sit finis idem; secundariò attenditur præeminentia religionis, non secundum quantitatem exercitij, sed secundum proportionem ejus ad finem intentum: Vnde & in collationibus patrum (collat. 2. cap. 2.) introducitur sententia * beati Antonij, qui prætulit discretionem per quam aliquis omnia moderatur, & jejuniis & vigiliis, & omnibus hujusmodi observantiis: Sic ergo dicendum est, quòd opus vitæ activæ est duplex: Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur; sicut doctrina & prædicatio: Unde & Greg. dicit in 5. Homilia super Ezech. * quod *de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus*, dicitur Psalm. 44. *Memoriam suavitatis tuæ eructabunt.* Et hoc præfertur simplici contemplationi: Sicut enim majus est illuminare, quam lucere solùm; ita majus est contemplata aliis tradere, quàm solum contemplari: Aliud autem opus est activæ vitæ, quod totaliter consistit in occupatione exteriori: Sicut eleemosynas dare, hospites recipere, & alia hujusmodi quæ sunt minora operibus contemplationis, nisi fortè in casu necessitatis, ut ex suprà dictis patet (qu. 182. art. 1.) * Sic ergo, summum gradum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum & prædicandum, quæ & propinquissimæ sunt perfectioni Episcoporũ sicut & in aliis rebus, *fines primorum conjunguntur principiis secundorum*, ut Dionys. dicit in 7. cap. de Divin. nom. * Secundum autem gradum tenent illæ quæ ordinantur ad contemplationem: Tertius est earum quæ occupantur circa exteriores actiones: In singulis autem horum graduum potest attendi præeminentia, secundum quod una religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere, sicut inter opera activæ vitæ potius est redimere captivos, quàm recipere hospites: Et in operibus vitæ contemplativæ potior est oratio, quàm lectio: Potest etiam attendi præeminentia, si una earum ad plura horum ordinetur quàm alia, vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

** in col. 2. cap. 2. ante med.*

** Ho. 5. post me.*

** q. 188. art. 2.*

** C. 7. inter med. & fin.*

Ad primum ergo dicendum, quod Decretalis illa loquitur de vita activa, prout ordinatur ad salutem animarum.

Ad secundum dicendum, quòd religiones quæ instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant sanguinem hostium, quàm ad hoc quod eorum sanguis effundatur, quod propriè martyribus competit: Nihil tamen prohibet hujusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrij consequi, & secundum hoc præferri aliis religiosis; sicut & opera activa interdum in aliquo casu præferuntur contemplationi.

Ad tertium dicendum, quòd arctitudo observantiarum non est illud quod præcipuè in religione commendatur, ut beatus Antonius dicit: Et Isaiæ 58. dicitur: *Numquid tale est jejunium quod elegi; per diem affligere hominem animam suam?* Assumitur tamen in religione ut necessaria ad carnis macerationem, quæ si sine discretione fit, periculum deficiendi habet annexum, sicut beatus Antonius dicit: Et ideo non est potior religio ex hoc quòd habet arctiores observantias, sed ex hoc quod ex majori discretione eas habet ordinatas ad finem religionis, sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi & potus (quæ pertinent ad famem & sitim) quam per subtractionem vestium (quæ pertinent ad frigus, & nuditatem,) & quàm per corporalem laborem.

## Articulus VII.

*Vtrum habere aliquid in communi, diminuat perfectionem religionis.*

*Opusc. 17. c. 17. Et opusc. 10. cap. 6.* Ad septimum sic proceditur. Videtur quod habere aliquid in communi, diminuat perfectionem religionis: Dicit enim Dominus Matth. 19. *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus:* Ex quo patet, quòd carere mundanis divitiis, pertineat ad perfectionem Christianæ vitæ: Sed illi qui habent aliquid in communi, non carent divitiis mundanis: Ergo videtur quòd non attingant omnino ad perfectionem Christianæ vitæ.

¶ 2. Præterea, Ad perfectionem consiliorum pertinet ut homo mundana sollicitudine careat: Vnde & Apostol. 1. ad Cor. 7. dans consilium de virginitate dicit: *Volo vos sine sollicitudine esse:* Sed ad sollicitudinem præsentis vitæ pertinet, quòd aliqui reservent sibi aliquid in futurum: Quam quidem sollicitudinem Dominus discipulis prohibet Matth. 6. dicens: *Nolite solliciti esse in crastinum:* Ergo videtur quòd habere aliquid in communi diminuat perfectionem Christianæ vitæ.

¶ 3. Præterea, Divitiæ communes quodammodo pertinent ad singulos qui sunt in communitate: Unde Hieronym. ad Heliodorum Episcopum dicit * de quibusdam: *Sunt ditiores Monachi, quàm fuerant sæculares: Possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerunt: Suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos:* Sed quod aliquis habeat divitias proprias, derogat perfectioni religionis: Ergo etiam perfectioni religionis derogat quod aliquid in communi habeatur.

** Hier. ad Nepotianum de vita clericorum ante med. tom. 1.*

¶ 4. Præterea, Gregorius in 3. dialogorum, † narrat de quodam sanctissimo viro Isaac, quòd *cùm ei discipuli humiliter innuerent, ut pro usu monasterij possessiones quæ offerebantur acciperet; ille sollicitus suæ paupertatis custos, fortem sententiam tenebat dicens, Monachus qui in terra possessiones quærit monachus non est:* Quod intelligitur de communibus possessionibus: quæ pro communi usu monasterij ei offerebantur: Ergo videtur quod habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

*† lib. 3. c. 14. ante med.*

¶ 5. Præterea, Dominus perfectionem religionis discipulis tradens Matth. 10. dicit *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via:* per quod, ut Hieronym. dicit, arguit Philosoph. * qui vulgo appellantur *Bactroperatæ*, qui quasi *contemptores sæculi, & omnia pro nihilo ducentes cellarium secum vehebant:* Ergo videtur quòd reservare aliquid sive in proprio, sive in communi, diminuat perfectionem religionis.

** Hier. in hoc loco tom. 9.*

Sed contra est, quod Prosper. dicit in libro de vita * contemplativa (lib. 2. c. 9.) ut habetur 12 q. 1. *Satis ostenditur & propria debere propter perfectionem contemni, & sine impedimento perfectionis, posse Ecclesiæ facultates (quæ sunt profectò communes) possideri.*

** l. 2. c. 9. parum a princ. & habetur 12. q. 1. c. Expedit.*

Conclusio.

*Perfectioni religionis repugnat divitias vel facultates proprias habere, non autem eas in communi ad necessarios vitæ usus possidere.*

Respondeo dicendum, quòd sic[illegible]prà dictum est (qu. 184. art. 3. & qu. 185. art. 6.) * perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronym. super Matthæum (cap. 19.) † *Quia non sufficit tantum relinquere, jungit Petrus quod perfectum est; scilicet secuti sumus:* Paupertas autem est sicut instrumentum vel exercitium perveniendi ad perfectionem: Vnde in collationibus Patrum Abbas Moyses * dicit, *jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt:* Est autem privatio omnium facultatum, sive paupertas, perfectionis instrumentum, inquantum per remotionem divitiarum tolluntur quædam charitatis impedimenta: Quæ sunt præcipuè tria: Quorum primum est sollicitudo quam secum divitiæ afferunt: Vnde Dominus dicit Matth. 13. *Quod autem seminatum est in spinis, hic est qui verbum Dei audit, & sollicitudo sæculi istius & fallacia divitiarum suffocat verbum:* Secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur: Vnde & Hieronym. dicit super Matth. * quòd *quia divitiæ habitæ difficulter contemnuntur, non dixit Dominus* (Matthæi 19.) *impossibile est divitem intrare in regnum cælorum, sed difficile:* Tertium autem est inanis gloria, vel elatio, quæ ex divitiis nascitur, secundum illud Psalm. 48. *Qui confidunt in virtute sua, & in multitudine divitiarum suarum gloriantur:* Horum ergo trium primum a divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnæ sive parvæ: Necesse est enim hominem aliqualiter sollicitari de acquirendis vel conservandis exterioribus rebus: Sed si res exteriores non quærantur vel habeantur, nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multum impedit hominem: Vnde nec perfectioni repugnat Christianæ vitæ: Non enim omnis sollicitudo à Domino interdicitur, sed superflua & nociva: Vnde super illud Matth. 6. *Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis*, & cætera, dicit August. in lib. de sermone Domini in monte: * *Non hoc dicit, ut ista non procurentur quantum necessitatis est; sed ut non ista intueantur, & propter ista faciant, quidquid in Evangelij prædicatione facere jubentur:* Sed abundans divitiarum possessio abundatiorem sollicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur & impeditur, ne totaliter feratur in Dei obsequium: Alia verò duo, scilicet amor divitiarum, & elatio seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias: Differt tamen circa hoc, utrum divitiæ abundantes vel moderatæ in proprio vel in communi habeantur: Nam sollicitudo quæ circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat: Sed sollicitudo quæ adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem charitatis, quæ non quærit quæ sua sunt, sed communibus intendit: Et quia religio ad perfectionem charitatis ordinatur, quam perficit amor Dei usque ad contemptum sui; habere aliquid proprium, repugnat perfectioni religionis, sed sollicitudo quæ adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad charitatem, licet etiam per hoc impediri possit aliquis altior charitatis actus, puta contemplationis divinæ aut instructionis proximorum: Ex quo patet, quòd habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus, sive in immobilibus, est impedimentum perfectionis, licet non totaliter excludat eam: Habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus, sive immobilibus, quantum sufficit ad simplicem victum; perfectionem religionis non impedit; si consideretur

** q. 184. art. 3. & q. 185. a. 6. ad 1.*

** Super illud Matth. 19 Ecce nos reliquimus tom. 9.*

** In coll. 1. c. 7. à med.*

** Hier. in cap. Matth. 19 super illa verba Dives difficile intrabit. tom. 9.*

** l. 2. c. 26 in fi. & c. 25. tom. 4.*

paupertas per comparationem ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis: Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic præsupposito tali fine paupertas major vel minor est religioni accomoda. Et tantò erit unaquæque religio secundum paupertatem perfectior, quantò habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim, quòd ad exteriora & corporalia opera vitæ activæ indiget homo copia exteriorum rerum: Ad contemplationem autem pauca requiruntur: Unde Phil. dicit in 10. Ethic. (cap. 8.) † quòd *ad actiones multis opus est, & quantò utique majores sunt ac meliores, pluribus; speculanti autem nullo talium ad operationem est necessitas, sed solis necessariis indiget; alia verò impedimenta sunt ad speculationem.* Sic ergo patet quòd religio quæ ordinatur ad actiones corporales activæ vitæ; putà ad militandum, vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset, si communibus careret divitiis: Religiones autem quæ ad contemplativam vitam ordinantur, tantò perfectiores sunt, quantò eorum paupertas minorem eis sollicitudinem temporalium ingerit: Tantò autem sollicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quantò sollicitudo spiritualium major ad religionem requiritur: Manifestum est autem quòd majorem sollicitudinem spiritualium requirit religio quæ est instituta ad contemplandum, & contemplata aliis tradendum per doctrinam & prædicationem; quàm illa quæ est instituta ad contemplandum tantum: Unde talem religionem decet paupertas talis quæ minimam sollicitudinem ingerat: Manifestum est autem quòd minimam sollicitudinem ingerit conservare res usui hominum necessarias tempore congruo procuratas: Et ideo tribus gradibus religionum suprapositis, triplex gradus paupertatis competit: Nam illis religionibus quæ ordinantur ad corporales actiones activæ vitæ, competit habere abundantiam divitiarum communium: Illis autem religionibus, quæ sunt ordinatæ ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas, nisi simul oporteat tales religiosos per se vel per alios hospitalitatem tenere, & pauperibus sub[illegible]: Illis autem quæ ordinantur ad contemplata aliis traden[illegible] competit vitam habere maximè ab exterioribus sollicitudinibus expeditam: Quod quidem fit dum modica, quæ sunt necessaria vitæ, congruo tempore procurata conservantur & hoc Dominus paupertatis institutor docuit suo exemplo: Habebat enim loculos, Iudæ commissos, in quibus recondebantur ei oblata, ut habetur Ioan. 12. Nec obstat quod Hieronym. super Matth. 17. ait: * *Quod si quis objicere voluerit quomodo Iudas pecuniam portabat; respondebimus quod rem pauperum in usus suos convertere, nefas putavit*, scilicet solvendo tributum, quia inter illos pauperes præcipuè erant ejus discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur: Dicitur enim Ioan. 4, quòd *Discipuli abierant in civitatem ut cibos emerent*: Et Ioan. 13. dicitur, quod discipuli putabant, quia loculos habebat Iudas, quod dixisset ei Iesus: *Eme ea quæ opus sunt nobis ad diem festum, aut ut egenis aliquid daret.* Ex quo patet, quod conservare pecuniam, aut quæcumque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis ejusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est perfectioni conforme quam Christus docuit suo exemplo: Sed etiam discipuli post resurrectionem, à quibus omnis religio sumpsit originem, pretia prædiorum conservabant, & distribuebant prout cuique opus erat.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est (q. 184. a. 3.) * ex illo verbo Domini non intelligitur quòd ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum: Et sicut ostensum est (qu. 186. art. 8.) † minimum est inter tria principalia instrumenta perfectionis: Nam votum continentiæ præeminet voto paupertatis, & votum obedientiæ prefertur utrique: Quia verò *instrumentum non propter se quæritur, sed propter finem*, non tanto aliquid fit melius, quantò majus est instrumentum, sed quantò est magis fini proportionatum: Sicut medicus non tanto magis sanat, quanto majorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo: Sic ergo non oportet quod religio tantò sit perfectior, quantò majorem habet paupertatem, sed quantò ejus paupertas est magis proportionata fini communi & speciali: Et si daretur quod excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundum hoc quod est pauperior; non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter: Posset enim esse quod alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam & obedientiam: Et sic esset simpliciter perfectior, quia *quod in melioribus excedit, est simpliciter melius.*

Ad secundum dicendum, quòd per hoc quod Dominus dicit Matth. 6. *Nolite soliciti esse in crastinum*, non intelligitur quod nihil reservetur in futurum: Hoc enim periculosum esse beatus Antonius in collationibus patrum * ostendit, dicens, quod *privationem omnium facultatum ita sectantes ut ex ipsis nec quidem unius diei victum sibimet unumve denarium superesse paterentur, & alia hujusmodi facientes; ita vidimus repentè deceptos, ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare.* Et ut Aug. dicit in lib. de operibus monachorum (cap. 23.) † *si hoc verbum Domini*: Nolite soliciti esse in crastinum, *ita intelligatur, ut nihil in crastinum reponatur, non poterunt ista servare qui se per multos dies à conspectu hominum separatos includunt, viventes in magna intentione orationum.* Et postea subdit: *An fortè quo sunt sanctiores, eo sunt volucribus dissimiliores*: Et postea subdit. * *Si enim urgeantur ex Evangelio ut nil reponant in crastinum, rectissimè respondent: Cur ergo ipse Dominus loculos habuit ubi pecuniam collectam reponeret? Cur tanto ante, fame imminente, frumenta sanctis patribus missa sunt? Cur Apostoli sic indigentiæ sanctorum necessaria procurarunt?* Quod ergo dicitur: *Nolite soliciti esse in crastinum*, Secundum Hieronym. * sic exponitur: *Sufficit nobis præsentis temporis cogitatio: futura, quæ incerta sunt, Deo relinquamus*: Secundum Chrysost. sic. † *Sufficit labor quem pateris propter necessaria: Noli superfluè pro superfluis laborare*: Secundum August. sic (de serm. in monte lib. 2. cap. 16. vel 25. ut jam suprà) * *Cùm aliquid boni operamur non temporalia quæ significantur per crastinum, sed æterna cogitemus.*

Ad tertium dicendum, quòd verbum Hieronymi habet locum ubi sunt superabundantes divitiæ quæ habentur quasi propriè, vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt, & lasciviunt: Non autem habet locum in divitiis moderatis, communiter conservatis ad solam sustentationem vitæ, qua singuli indigent: Eadem enim est ratio quod singuli utantur his quæ pertinent ad necessaria vitæ, & quod communiter conserventur.

Ad quartum dicendum, quòd Isaac possessiones renuebat accipere; quia timebat ne per hoc ad superfluas divitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio: Unde Greg. ibid. subdit: † *Sic metuebat paupertatis suæ securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire*: Non autem legitur quod renuerit recipere aliqua necessaria ad vitæ sustentationem communiter conservandam.

Ad quintum dicendum, quòd Philos. in 1. Politicorum * dicit (cap. 6.) Panem & vinum & alia hujusmodi esse *divitias naturales*; pecunias verò *divitias esse artificiales*: Et inde est quod quidam Philosophi nolebant uti pecunia, sed aliis rebus, quasi secundum naturam viventes: Et ideo Hieronym. ibidem per † sententiam Domini, qui similiter utrumque interdicit, ostendit quod in idem redit habere pecuniam & alias res vitæ necessarias: Et tamen, licet Dominus hujusmodi non portari in via ab his qui ad prædicandum mittebantur, ordinaverit; non tamen ea in communi conservari prohibuit: Qualiter tamen illa verba Domini intelligenda sint, supra ostensum est (qu. 185. a. 6. ad 2.) *

## Articulus VIII.

*Utrum perfectior sit religio in societate viventium, quam agentium solitariam vitam.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd perfectior sit religio in societate viventium, quam agentium solitariam vitam: Dicitur enim Ecclesiastæ 4. *Melius est duos esse simul, quam unum: Habent enim emolumentum societatis suæ*: Igitur videtur perfectior esse religio in societate viventium.

¶ 2. Præterea, Matthæi 18. dicitur: *Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum.* Sed nihil potest esse melius quam Christi societas: Ergo videtur quod vivere in congregatione, sit melius quam ducere solitariam vitam.

¶ 3. Præterea, Inter alia religionis vota votum obedientiæ excellentius est, & humilitas est maximè Deo accepta: Sed obedientia & humilitas magis observantur in conservatione quam in solitudine: Dicit enim Hier. in Epist. ad Rustic. monachum (Epist. 4.) * *In solitudine citò subrepit superbia, dormit quantum voluerit, facit quod voluerit*: E contrariò autem ipse docet eum qui in societate vivit, dicens: † *non facias quod vis, comedas quod juberis, habeas quantum acceperis, subjiciaris cui non vis, servias fratribus, præpositum monasterii timeas ut Deum, diligas ut parentem*: Ergo videtur quod religio in societate viventium sit perfectior ea quæ solitariam vitam agit.

¶ 4. Præterea, Dominus dicit Luc. 11. *Nemo accendit lucernam & in abscondito ponit, neque sub modio*: Sed illi quod solitariam vitam agunt videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes: Ergo videtur quod eorum religio non sit perfectior.

¶ 5. Præterea, Id quod est secundum naturam hominis, videtur ad perfectionem virtutis pertinere: Sed homo est naturaliter *animal sociabile*, ut Philosophus dicit in primo Politicorum (cap. 2.) * Ergo videtur quod agere solitariam vitam non sit perfectius quam agere vitam socialem.

Sed contra est, quod Augustinus in libro de Operibus monachorum. † illos *sanctiores* esse dicit, *qui à conspectu hominum separati, nulli ad se præbent accessum, viventes in magna intentione orationum.*

Conclusio.

*Religio solitariorum, si debitè assumatur, simpliciter & per se perfectior est quam religio eorum qui vitam in societate degunt.*

Respondeo dicendum, quòd solitudo sicut & ipsa paupertas non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum. Unde & in collationibus Patrum dicit Abbas Moyses (collat. 1. cap. 7.) * quod *pro puritate cordis solitudo sectanda est, sicut & jejunia & alia hujusmodi.* Manifestum est autem quod solitudo non est instrumentum congruum actioni, sed contemplationi; secundum illud Oseæ secundo. *Ducam eum in solitudinem, & loquar ad cor ejus.* Unde non congruit religionibus, quæ sunt ordinatæ ad opera vitæ activæ sive corporalia sive spiritualia; nisi fortè ad tempus, exemplo Christi, qui ut dicitur Lucæ sexto, *exiit in montem solus orare, & erat pernoctans in oratione Dei*: competit autem in religionibus quæ sunt ad contemplationem ordinatæ. Considerandum est tamen quod id quod est solitarium, debet esse sibi per se sufficiens: Hoc autem est cui nihil deest; quod pertinet ad rationem perfecti: Et ideo solitudo competit contemplanti qui jam ad perfectum pervenit: Quod quidem contingit

Marginal notes (left): † lib. 10. Ethic. cap. 8. ante med. — * l. sup. comment. ad c. 17. Matth. tom. 9. — * q. 184. art. 3. — † q. 186. art. 8. — * in coll. 2. Abbatis Moysi c. 2 circa med. — † In c. 23 a me. c. 2. — * cap. 24.

Marginal notes (right): * Gl. ord. ex commént. Ambros. circa fin. cap. 6. Matth. — † Hom. 16. in Matt. in fin. in oper. imperfecto tom. 2. — * l. 2. de ser. Domini in monte c. 25. non procul à fin. t. 6. — † Loco citato in arg. — * l. 1. c. 5. & 6. c. 5. — † Super illud Matth. 10 Nolite possidere aurum. ad sensum. tom. 9. — * q. 185. a. 6. ad 2. & 1. 2. q. 108. a. 2. ad 3. — * De vivendi forma ante med. tom. 1. — † Parum post verba citata. — * l. 1. c. 8. paulò post princ. tom. 5. — † Cap. 31. a med. illius tom. 3. — * In coll. 1. c. 7. arc. princip.

tingit dupliciter uno modo ex solo divino munere, sicut patet de Ioanne Baptista, *qui fuit repletus Spiritu sancto adhuc ex utero matris suæ*: Unde cum adhuc esset puer, erat in desertis, ut dicitur Lucæ primo: Alio modo per exercitium virtuosi actus secundum illud ad Hebræos quinto: *Perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali*: Ad exercitium autem hujusmodi juvatur homo ex aliorum societate dupliciter: Uno modo quantum ad intellectum, ut instruatur in his quæ sunt contemplanda: Unde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum: *Mihi placet ut habeas sanctorum contubernium, nec ipse te doceas*: Secundo quantum ad affectum, ut scilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo & correctione aliorum; quia ut dicit Gregorius 30. Moralium * super illud: *Cui dedi in solitudine domum* [cap. 23. sive 12.] *Quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis*. Et ideo vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis: Solitudo autem competit jam perfectis: Unde Hieronymus dicit ad Rusticum monachum [Epist. 4] *Solitariam vitam reprehendimus minimè; quippe quam sæpè laudavimus: Sed de ludo monasteriorum hujuscemodi volumus egredi milites, quos eremi dura rudimenta non terreant, qui specimen conversationis suæ multo tempore dederint*: Sicut ergo id quod jam perfectum est, præeminet ei quod ad perfectionem exercetur; ita vita solitariorum si debite assumatur præeminet vitæ sociali: Si autem absque præcedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur, sicut patet de beatis Antonio & Benedicto.

Non multum remote ante med. c. 1.

* l. 30. c. 23. De vivendi forma, tom. 1.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Salomon ostendit melius esse quod sint duo simul, quam unus propter auxilium quod unus habet ab alio vel ad sublevandum, vel ad fovendum, vel ad spiritualiter calefaciendum, quo quidem auxilio jam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

AD SECUNDUM dicendum, quòd dicitur 1. Ioannis 4. *Qui manet in charitate, in Deo manet & Deus in eo*. Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur; ita habitat in corde ejus qui divinæ contemplationi insistit per dilectionem Dei.

AD TERTIUM dicendum, quòd actu obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam: Sed illi qui jam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur, ut non indigeant actu aliis obedire: Habent tamen obedientiam in præparatione animi.

AD QUARTUM dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in 19. de Civitate Dei [cap. 19.] * *A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium*. Quod autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad ejus superiores: *Quæ sarcina si non imponatur*, ut Augustinus ibidem subdit, † *contemplandæ veritati vacandum est*, ad quam plurimum valet solitudo: Et tamen illi qui solitariam vitam agunt; multum utiles sunt generi humano: Unde Augustinus dicit in lib. de Moribus Eccles. [cap. 31.] * de his loquens: *Pane solo qui eis per certa intervalla temporum affertur, & aqua contenti, desertissimas terras incolunt: perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæserunt: Videntur autem nonnullis res humanas plusquam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, & vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur.*

* l. 19. c. 19. a med. tom. 5.

† Ibid.

* Cap. 31. paulò à pr. t. 1.

AD QUINTUM dicendum, quòd homo [redacted] potest solitarius vivere dupliciter: Uno modo, quasi societatem humanam non ferens propter animi sævitiã: Et hoc est bestiale. Alio modo per hoc quod totaliter divinis rebus inhæret: Et hoc est suprà hominem: Et ideo Phil. dicit in 1. Politicorum, quòd *ille qui aliis non communicat, est bestia, aut Deus, id est, divinus vir.*

## QUÆSTIO CLXXXIX.

*De religionis ingressu, in decem articulos divisa.*

DEINDE considerandum est de ingressu religionis.

¶ Et circa hoc quæruntur decem.

¶ Primò, utrum illi qui non sunt exercitati in observantia præceptorum, debeant ingredi religionem.

¶ Secundò, utrum liceat aliquos voto obligari ad religionis ingressum.

¶ Tertiò, utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere.

¶ Quartò, utrum illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuò remanere.

¶ Quintò, utrum pueri sint recipiendi in religione.

¶ Sextò, utrum propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi à religionis ingressu.

¶ Septimò, utrum presbyteri curati, vel Archidiaconi possint ad religionem transire.

¶ Octavò, utrum de una religione possit aliquis transire ad aliã.

¶ Nonò, utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingressum.

¶ Decimò, utrum requiratur magna deliberatio cum consanguineis & amicis ad religionis ingressum.

## QUÆSTIONIS CLXXXIX.

De Religionis ingressu,

In decem Quæstiunculas divisæ,

AXIOMA.

*Religionis status nihil aliud est, nisi spirituale quoddam exercitium ad Christianæ pietatis & charitatis perfe-*
*ctionem consequendam, longe convenientissimum: Unde*
*per multa ad religionis ingressum pertinentia, perspicua*
1 *evadunt: In primis, etiam iis illis, qui in præceptis non-*
*dum sunt exercitati, tum ad peccatorum occasionem fa-*
*cilius vitandam, tum etiam ad aliquam perfectionem*
*aliquando adipiscendam, utile & conveniens esse alicu-*
2 *jus probatæ religionis institutum amplecti. Deinde 2 san-*
*ctum & laudabile esse, quod quis non tantum simplici-*
*ter se religiosum futurum spondeat, sed etiam ad religio-*
*nis institutum sese voti solemnis vinculo obstringat. Ter-*
*tiò, eum qui se ad monasticum institutum voto adstrin-*
4 *xit, sui voti secundum intentionem, quam in voto nun-*
*cupando habebat, exolvendi obligatione teneri. Quartò,*
7 *7 presbyteris curam animarum habentibus liberum ad*
*eam quam eligere voluerint religionem amplectendam*
9 *patere accessum. Quintò, cohortari quempiam ad vitæ*
*monasticæ seu religiosæ susceptionem, modo id syncero*
*fiat animo sanctum & charitatis plenum esse officium.*
10 *Sextò, tametsi religionem 10 intraturo, multis de cau-*
*sis consilium ab aliis petere, & cum iis maturè deliberare*
*liceat, attamen neque de religionis ingressu, an bonus*
*laudabilisque sit, neque de propriis viribus, an ad mona-*
*sticæ vitæ onus ferendum sufficiant, dubitandum vel con-*
5 *sulendum esse. Septimò, tametsi 5 pueri ante maturæ ra-*
*tionis usum (quod ad Deum attinet) & ante puberta-*
*tis annos (secundum Ecclesiasticam politiam nullo, neque*
*simplici, neque solemni voto obstringi queant; eos ta-*
*men rectè laudabiliterque etiam in ea ætate sit a mona-*
*steriorum claustra recipi, ut ibi profitenda aliquando re-*
*ligioni congruentibus moribus paulatim imbuantur: At-*
6 *tamen 6 parentibus in tali difficultate vel necessitate*
*existentibus, ut iis non posset commodè per alium, quam*
*per filium subveniri, non liceret filio, deserto pietatis erga*
*parentes officio ullius quantumcunque arctæ atque san-*
*ctæ religionis institutum amplecti. Porro quod ad reli-*
*giosos, & eos qui jam se ad vitam monasticam degen-*
*dam, voto solemni obstrinxerunt, attinet, id obiter ad-*
8 *jungimus, 8 quanquam levitatis & inconstantiæ argu-*
*mentum sit frequenter vitæ genus mutare, nihilominus*
*tamen religiosis certum aliquod vitæ monasticæ genus*
*professis, multis de causis, transitum ex priori religione*
*in aliam, rectè laudabiliterque concedi.*

### ARTICULUS PRIMUS

*Utrum illi qui non sunt in præceptis exercitati debeant ingredi religionem.*

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur quod non debeant religionem ingredi, nisi illi qui sunt in præceptis exercitati: Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti qui dixerat se præcepta à juventute servasse: Sed à Christo sumpsit initium omnis religio: Ergo videtur quod non sint ad religionem admittendi, nisi qui sunt in præceptis exercitati.

Quodl. 4. art. 1. Et op. 17. c. 3. usque ad 18. inclusivè.

¶ 2. Præterea, Greg. dicit super Ezech. [hom. 15.] * *Nemo repente fit summus, sed in bona conversatione à minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat*: Sed magna sunt consilia quæ pertinent ad perfectionem vitæ; *minora* autem præcepta sunt quæ pertinent ad communem justitiam: Ergo videtur quod non debeant aliqui ad observantiam consiliorum religionem intrare, nisi prius fuerint in præceptis exercitati.

* Ho. 15. parum à prin.

¶ 3. Præterea, Sicut ordines sacri habent quandam excellentiam in Ecclesia, ita & religionis status: Sed sicut Greg. scribit Siagrio Gallorum Episcopo, & * habetur in Decret. dist. 48. *Ordinatè ad ordines ascendendũ est: Nam casum appetit qui ad summi loci fastigia, postpositis gradibus per abrupta quærit ascensum: Scimus autem quod ædificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, nisi à novitatis suæ humore siccentur, ne si ante pondera quam solidentur accipiant, cunctam simul fabricam deponant?* Ergo videtur quod non debeant aliqui ad religionem transire nisi in præceptis sint exercitati.

* In Registro l. 7. c. 110. a med. Et habetur d. 48 c. Sicut Neophytus.

¶ 4. Præterea, Super illud Psalm. 138. *Sicut ablactatus est super matre sua*, dicit Gloss. † *In utero matris Ecclesiæ, primo concipimur, dum fidei rudimentis instruimur: Inde quasi in utero ejusdem alimur, in iisdem primordiis proficientes: Deinde in lucem edimur, dum per baptismum regeneramur: Deinde quasi manibus Ecclesiæ portamur & lacte nutrimur, dum post baptismum in bonis operibus informamur, & lacte simplicis doctrinæ proficiendo nutrimur, donec jam grandiusculi à lacte matris accedamus ad mensam patris, id est à simplici doctrina, ubi prædicatur*: Verbum caro factum, *accedamus ad verbum patris: In principio apud Deum*: Et postea subdit. *Quod super baptizati in sabbatho sancto quasi manibus Eccles. gestantur & lacte nutriuntur usque ad Pentecosten; quo tempore nulla difficilia indicuntur; non jejunatur, non media nocte surgitur: Postea Spiritu paracleto confirmati quasi ablactati, incipiunt jejunare, &*

† Ps. 138. gloss. ord. ibid.

*alia difficilia servare: Multi verò hunc ordinem pervertunt, ut hæretici & schismatici, se ante tempus à lacte separantes, unde extinguuntur*: Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui religionem intrant; vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in facilioti observantia præceptorum exercitati: Ergo videtur quod sint hæretici vel schismatici.

¶ 5. Præterea, *A prioribus ad posteriora est transeundum*: Sed præcepta sunt priora consiliis, quæ sunt communiora, utpotè à quibus non convertitur essendi consequentia: Quicunque enim servat consilia, servat & præcepta, sed non convertitur: Congruus autem ordo est ut à prioribus ad posteriora transeatur: Ergo non debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in religione, nisi prius sit exercitatus in præceptis.

SED CONTRA est, quod Dominus Matthæum publicanum, qui in observantia præceptorum exercitatus non erat, ad consiliorum observantiam advocavit: Dicitur enim Luc. 5. quòd *relictis omnibus secutus est eum*. Non ergo est necessarium quod ante aliquis exerceatur in observantia præceptorum, quam transeat ad perfectionem consiliorum.

CONCLUSIO.

*Illis qui in divinis præceptis exercitati sunt ad majorem perfectionem consequendam, illis vero qui in divinorum præceptorum observatione exercitati non sunt, ad vitanda peccata & ad aliquem perfectionis gradum assequendum, utilis est religiosi instituti assumptio.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex supradictis patet [qu. 188. art. 1.] * status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendam charitatis perfectionem, quod quidem fit inquantum per religionis observantias auferuntur impedimenta perfectæ charitatis: Hæc autem sunt quæ implicant affectum hominis ad terrena: Per hoc autem quod affectus hominis implicatur ad terrena, non solum impeditur perfectio charitatis; sed interdum etiam ipsa charitas perditur dum per inordinatam conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono, mortaliter peccando: Unde patet quod religionis observantiæ sicut tollunt impedimenta perfectæ charitatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi, sicut patet quod per jejunium, vigilias & obedientiam & alia hujusmodi retrahitur homo à peccatis gulæ & luxuriæ, & à quibuscunque aliis peccatis: Et ideo religionem ingredi non solum expedit his qui sunt exercitati in præceptis, ut ad majorem perfectionem perveniant, sed etiam his qui non sunt exercitati ut facilius peccata vitent & perfectionem assequantur.

*q. præ. art. 1.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd Hieronym. dicit super Matth. * *Mentitur adolescens dicens*, Hæc omnia servavi à juventute mea; *Si enim hoc quod positum est in mandatis*, Diliges proximum tuum sicut teipsum, *opere complesset; quomodo postea audiens*: Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, *tristis recessisset?* Sed intelligendum est eum mentitum fuisse quantum ad perfectam observantiam hujus præcepti: Unde Origenes super Matth. * dicit, quòd *scriptum est in Evangelio quodam, quod dicitur* secundum Hebr. *si tamen placet alicui suscipere illud, quod cum Dominus dixisset ei*: Vade, & vende omnia quæ habes, *cœpit dives scalpere caput suum & dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis*, feci legem & prophetas, *cum scriptum sit in lege*, Diliges proximum tuum sicut teipsum: *Et ecce multi fratres tui filii Abrahæ amicti sunt stercore, morientes præ fame; & domus tua plena est multis bonis, & non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. Itaque Dominus redarguens eum dicit*, si vis perfectus esse, Vade, &c. *Impossibile est enim implere mandatum quod dicit*, Diliges proximum tuum sicut te ipsum, *& esse divitem & maximè tantas possessiones habere*: Quòd est intelligendum de perfecta impletione hujus præcepti: Imperfectè autem & communi modo verum est eum observasse præcepta: Perfectio enim principaliter in observantia præceptorum charitatis consistit, ut suprà habitum est [qu. 184. art. 3.] * Ut ergo Dominus ostenderet perfectionem consiliorum utilem esse & innocentibus & peccatoribus, non solùm vocavit adolescentem innocentem, sed etiam Matthæum peccatorem: Sed tamen Matthæus secutus est vocantem, non autem adolescens: quia facilius convertuntur ad religionem peccatores; quam illi qui de sua innocentia præsumunt, quibus dicit Dominus Matthæi vigesimo primo: *Publicani & meretrices præcedunt vos in Regnum Dei.*

*Gl. ord. ibid. ex Hier. super illud Matth. 19. Hæc omnia servavi à juventute mea.*
*Tract. 8. in Matth. non mul tum remotè à me. c. 19.*
*q. 184. art. 3.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd *summum* & *infimum* tripliciter accipi possunt: Uno modo in eodem statu & in eodem homine; & sic manifestum est quòd *nemo repentè fit summus*; quia unusquisque rectè vivens, toto tempore vitæ suæ proficit ut ad summum perveniat: Alio modo per comparationem ad diversos status: Et sic non oportet ut quicunque vult ad superiorem statum pervenire, à minori incipiat, sicut non oportet ut quicunque vult esse clericus, prius in laici vita exerceatur: Tertiò modo quantum ad diversas personas: Et sic manifestum est quod unus statim incipit non solum ab altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanctitatis, quàm sit *summum* ad quod alius pervenit per totam vitam suam: Unde Greg. * dicit in 2. Dialog. [cap. 1. ut jam sup.] *Omnes agnoscant à quanta Benedictus puer conversationis gratia & perfectione cœpisset.*

*lib. 2. Dial. c. 1. paulo post pr.*

AD TERTIUM dicendum, quòd sicut suprà dictum est [qu. 184. art. 6.] † ordines sacri præexigunt sanctitatem: Sed status religionis est exercitium quoddam ad sanctitatem assequendam: Unde pondus ordinum imponendum est parietibus jam per sanctitatem desiccatis: Sed pondus religionis desiccat parietes, id est, homines ab humore vitiorum.

*† cititur ex q. 174. art. 6.*

AD QUARTUM dicendum, quòd sicut manifestè ex verbis illius glossæ apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinæ prout transeundum est à facilioribus ad difficiliora: Unde quòd dicit, *quosdam hæreticos & schismaticos hunc ordinem pervertere*, manifestum est ex sequentibus, ad ordinem doctrinæ pertinere. * Sequitur enim: *Hic verò se servasse* [scilicet prædictum ordinem] *dicit constringens se maledicto: Sic non modo in aliis fui humilis, sed etiam in scientia, quia humiliter sentiebam, quia prius nutritus fui lacte, quod est Verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem Angelorum, id est, ad Verbum quod est in principio apud Deum.* Exemplum autem quod in medio interponitur, quod noviter baptizatis non indicitur jejunium usque ad Pentecosten, ostendit quod non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi antequam per Spiritum sanctum interius ad hoc instigentur, ut difficilia propria voluntate assumant: Unde & post Pentecosten post receptionem Spiritus sancti jejunium celebrat Ecclesia. Spiritus autem sanctus, sicut Ambr. * dicit super Lucam [cap. 1.] *non coërcetur ætatibus, non obitu extinguitur, non alvo matris excluditur*: Et Greg. dicit in hom. * Pentecostes: *Implet citharœdum puerum, & Psalmistam facit, implet puerum abstinentem & judicem senum facit.* Et post a subdit: *Nulla ad discendum mora agitur in omne quod voluerit. Mox enim ut tetigerit mentem docet.* Et sicut dicitur Eccles. 8. *Non est in hominis potestate prohibere spiritum.* Et Apostolus 1. Thessal. 5. monet: *Spiritum nolite extinguere.* Et Actorum 7. contra quosdam dicitur: *Vos semper Spiritui sancto resistitis.*

*Gl. ibi. in arg.*
*l. 1. in Lucam in tit. de turbat. Zachar. circa fi.*
*Hom. 30. in Evang. non remo te a fin.*

AD QUINTUM dicendum, quòd præceptorum quædam sunt principalia, quæ sunt quasi fines præceptorum & consiliorum, scilicet præcepta charitatis, ad quæ consilia ordinantur, non ita quòd sine consiliis præcepta servari non possint, sed ut per consilia perfectius observentur: Alia verò sunt præcepta secundaria, quæ ordinantur ad præcepta charitatis, ut sine quibus præcepta charitatis observari non possint omninò: Sic ergo, perfecta observantia præceptorũ charitatis præcedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur: Hic est enim ordo finis respectu eorum quæ sunt ad finem: Observantia verò præceptorum charitatis secundum communem modum, & similiter alia præcepta, comparantur ad consilia sicut commune ad proprium; quia observantia præceptorum potest esse sine consiliis, sed non convertitur. Sic ergo observantia præceptorũ communiter sumpta præcedit ordine naturæ consilia; non tamen oportet quod tempore, quia non est aliquid prius in genere quàm sit in aliqua specierũ. Observantia verò præceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam præceptorum cum consiliis, sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale: Perfectum autẽ naturaliter prius est imperfecto. Natura enim, ut Boëtius dicit [lib. 3. de consolat. prosa 10.] *à perfectis sumit initium.* Nec tamen oportet quod prius observentur præcepta sine consiliis, & postea cum consiliis; sicut non oportet quod aliquis prius sit asinus quam homo, vel quod prius sit conjugatus quàm virgo. Et similiter non oportet quod aliquis prius servet præcepta in sæculo quàm transeat ad religionem; præsertim quia conversatio sæcularis nõ disponit ad perfectionẽ religionis, sed magis impedit.

ARTICULUS II.

*Utrum debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum.*

AD SECUNDUM sic proceditur. Videtur quod non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum: Per professionem enim aliquis voto religionis astringitur; sed ante professionem conceditur annus probationis, secundum regulam beati Benedicti, * & secundum statutum † Innocentii III. qui etiam prohibuit ante annum probationis completum, eos per professionem religioni astringi: Ergo videtur quod multò minus adhuc in sæculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

*Sup. q. 188 art. 9. & q. 1. 11. & opusc. 17. c. 11. 12. & 13.*
*Et habetur 17. qu. 1. In dec. l. 3. tit. 31 de regularib. & transeun tib. ad rel. c. 16.*

¶ 2. Præterea, Gregor. in registro dicit [lib. 11. epistolarum epist. 15.] * & habetur in decretis dist. 5. [cap. *Qui sincera*, sicut etiam de Judæis ex concilio Toletano 4. cap. 56.] † quòd *Judæi non vi, sed libera voluntate ut convertantur suadendi sunt.* Sed implere id quod vovetur, necessitatis est: Ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

*l. 11. c. 15.*
*† In decret. d. 45. c. de Judæis.*

¶ 3. Præterea, Nullus debet alteri præbere occasionem ruinæ: Unde Exod. 21. dicitur, *Si quis aperuerit cisternam, cecideritque bos vel asinus in eam, dominus cisternæ reddet pretium jumentorum*: Sed ex hoc quòd aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem & in diversa peccata: Ergo videtur quod non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

SED CONTRA est, quod in Psal. 75. dicitur: *Vovete, & reddite Domino Deo vestro*: Ubi dicit Gloss. [ex Augustino sumpta] * quòd *quædam sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas & hujusmodi*: Ad hæc ergo vovenda nos invitat sacra Scriptura: Sed Scriptura sacra non invitat nisi ad id quod est melius: Ergo melius est, quod aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

*Ex gl. Augusti. hoc loco tom. 8.*

CONCLUSIO.

*Decens, & laudabile est aliquos ad religionis ingressũ voto se obligare.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est [qu. 88. art. 6.] * cum de voto ageretur, unum & idem opus ex voto factum est, laudabilius quam si sine voto fiat; tum quia vovere est actus religionis, quæ habet quandam excellentiam inter virtutes; tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum: Et sicut peccatum est gravius ex hoc quod procedit ex voluntate obstinata in malum, ita bonum opus est laudabilius ex hoc quod procedit ex voluntate firmata in bonum per votum: Et ideo obligari voto ad religionis ingressum, est secundum se laudabile.

*q. 88. art. 6.*

AD

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est religionis votum: Vnum *solemne*, quod hominem facit monachum vel alterius religionis fratrem, quod vocatur *professio*: Et tale votum debet præcedere annus probationis, ut probat objectio. Aliud autem est votum *simplex*, ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus, sed solum obligatus ad religionis ingressum, & ante tale votum non oportet præcedere probationis annum.

Ad secundum dicendum, quòd auctoritas illa Greg. (& concilii Toletani)* intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem quæ ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine, quia scilicet post votum non potest aliquis finem salutis consequi, nisi impleat votum: Talis autem necessitas non est vitanda, quinimo, ut Aug. dicit * ad Armentarium & Paulinam (epist. 45.) *Felix est necessitas quæ in meliora compellit.*

** citata in arg. 2.*

** epist. 45. non multum procul à fin. tom. 2.*

Ad tertium dicendum, quod vovere religionis ingressum, est quædam confirmatio voluntatis ad meliora: Et ideo quantum est de se, non dat homini occasionem ruinæ, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor gravius ruat; hoc non derogat bonitati voti, sicut nec derogat bonitati baptismi, quod aliqui post baptismum gravius peccant.

## Articulus III.

*Vtrum ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum teneatur intrare religionem.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non teneatur intrare religionem. Dicitur enim in Decret. * 17. quæst. 2. *Gonsaldus presbyter quondam infirmitate à fervore passionis pressus monachum se fieri promisit; non tamen monasterio aut abbati se tradidit, nec promissionem scripsit, sed beneficium Ecclesiæ in manu advocati refutavit. Ac postquam convaluit, monachum se negavit fieri.* Et postea subditur. *Iudicamus & auctoritate Apost. præcipimus ut præfatus presbyter beneficium & altaria recipiat & quietè retineat.* Hoc autem non esset, si teneretur religionem intrare: Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum, quo se ad religionis ingressum obligavit.

*Sup. q. 88. a. 1. et 2. Et quol. 3. a. 11.*

** 17. q. 2. cap. 1. & incipit Gonsaldus.*

¶ 2. Præterea, Nullus tenetur facere id quod non est in potestate ipsius. Sed quod aliquis religionem ingrediatur non est in potestate ipsius; sed requiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire: Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligavit.

¶ 3. Præterea, Per votum minus utile non potest derogari voto magis utili. Sed per impletionem voti religionis impediri posset impletio voti crucis in subsidium terræ sanctæ; quod videtur esse utilius; quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum: Ergo videtur quòd votum quo quis se obligavit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

Sed contra est, quòd dicitur Ecclesiastæ 5. *Si quid vovisti Deo ne moreris reddere; displicet enim ei infidelis & stulta promissio.* Et super illud Psal. 75. *Vovete & reddite domino Deo vestro*; dicit gloss.* *Vovere voluntati consulitur: Sed post voti promissionem redditio necessariò exigitur.*

** hoc habetur in sent. in decr. l. 3. tit. 34. c. 6. & 7.*

## Conclusio.

*Tenetur in religionem intrare, qui ad hoc voto se obligavit.*

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. 88.) * cùm de voto ageretur, *votum est promissio Deo facta de his quæ ad Deum pertinent.* Vt autem Aug. dicit in epistola ad Bonifacium. *Si inter homines bonæ fides solent contractus nulla ratione dissolvi, quantò magis ista pollicitatio quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit* †? Et ideo ad implendum id quod homo vovit ex necessitate tenetur; dummodo sit aliquid quod ad Deum pertineat. Manifestum est autem quòd ingressus religionis maximè ad Deum pertinet; quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis; ut ex suprà dictis patet (q. 186. art. 1.) * Vnde relinquitur quod ille qui se obligat ad religionis ingressum teneatur religionem ingredi, secundum quod se voto obligare intendit, ita scilicet, quòd si intendit se absolutè obligare, tenetur quàm citius poterit ingredi, legitimo impedimento cessante. Si autem ad certum tempus vel sub certa conditione; tenetur religionem ingredi tempore adveniente, vel conditione existente.

** q. 88. art. 1.*

*† Aug. epist. 45. ante fin. tom. 2.*

** q. 186. art. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ille Presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex; Vnde non erat monachus effectus ut cogi deberet de jure in monasterio remanere & Ecclesiam dimittere. Tamen in foro conscientiæ esset ei consulendum, quòd omnibus dimissis religionem intraret. Vnde Extra, de voto * & voti redemptione, capitulo, *Per tuas*, (quod est Innocentii 3.) consulitur Episcopo Gratianopolitano (seu Gebennensi) qui post votum religionis, Episcopatum assumpserat, voto non impleto; ut *si suam sanare desideraret conscientiam, regimen Ecclesiæ resignaret & redderet Altissimo vota sua.*

** In decr. lib. 3. tit. 34. c. 10. in f.*

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (q. 88. art. 3. ad 2.) * cùm de voto ageretur; ille qui voto se obligavit ad certæ religionis ingressum, tenetur facere quantum in se est ut in illa religione recipiatur: Et, siquidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non recipitur in una religione, tenetur ire ad aliam. Si verò se intendit specialiter obligare ad unam solùm, non tenetur nisi secundum modum suæ obligationis.

** qu. 88. a. 3. ad 2.*

Ad tertium dicendum, quod votum religionis, cum sit perpetuum, & majus, quam votum peregrinationis terræ sanctæ, quod est temporale: Et sicut Alexander tertius * dicit & habetur Extra, de voto & voti redemptione, capitulo *Scripturæ*, (ad Magistrum quendam directo) reus fracti voti aliquatenus non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam transfert religionis observantiam commutare. Rationabiliter autem dici potest, quod etiam per ingressum religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum. Si enim aliquibus eleemosynis factis homo potest statim satisfacere de peccatis suis secum illud Danielis 4. *Peccata tua eleemosynis redime*; multo magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit, quod aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per religionis ingressum, quæ excedit omne genus satisfactionis, etiam publicæ pœnitentiæ, ut habetur in decretis 33. † qu. 1. canone: *Admonere.* Sicut etiam holocaustum excedit sacrificium; ut Greg. dicit * super Ezech. (h. 20.) Vnde legitur in vitis patrum (lib 6. num. 9.) quòd *eam gratiam consequuntur religionem intrantes, quam consequuntur baptizati.* Si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu pœnæ, nihilominus ingressus religionis utilior est, quàm peregrinatio terræ sanctæ, quantum ad promotionem in bonum; quæ præponderat absolutioni à pœna.

** In decr. lib. 3. tit. 34. c. 4.*

*† 33. q. 1. can. Admonere.*

** Ho. 20. a med.*

## Articulus IV.

*Vtrum ille, qui vovit religionem ingredi teneatur perpetuò in religione manere.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd ille qui vovit religionem ingredi, teneatur perpetuò in religione permanere. Melius est enim religionem non ingredi, quam post ingressum exire; secundum illud 2. Petr. 2. *Melius erat illis veritatem non cognoscere quàm post agnitam retrorsum converti.* Luc. 9. dicitur: *Nemo mittens manum ad aratrum & respiciens retro, aptus est regno Dei.* Sed ille qui voto se obligavit ad religionis ingressum, tenetur ingredi; ut dictum est (art. 3.) * Ergo etiam tenetur perpetuò permanere.

** ar. præc.*

¶ 2. Præterea, Quilibet debet vitare id ex quo scandalum sequitur, & aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc, quod aliquis post religionis ingressum egreditur & ad sæculum redit, malum exemplum & scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu & provocantur ad exitum. Ergo videtur quod ille qui ingreditur religionem, ut votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuò remanere.

¶ 3. Præterea, Votum religionis reputatur votum perpetuum, & ideo temporalibus votis præfertur, ut dictum est † (a. 3. ad 3.) Hoc autem non esset, si aliquis voto religionis emisso ingrederetur cum proposito exeundi. Videtur ergo quod ille qui vovet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuò remanere.

*† a. præc. ad 3. & q. 88 ar. 12 ad 1.*

Sed contra est, quod votum professionis propter hoc quod obligat hominem ad hoc quod perpetuò in religione remaneat, præexigit annum probationis, qui non præexigitur ad votum simplex quo aliquis se obligat ad religionis ingressum: Ergo videtur quod ille, qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur perpetuò ibi remanere.

## Conclusio.

*Obligatio voti non ulterius extendit, quàm voluntas & intentio voventis, proinde utrum ad perpetuitatem permanendi in religione se extendat vel non extendat votum ingrediendi religionem, in voluntate & intentione voventis est statuendum.*

Respondeo dicendum, quòd obligatio voti ex voluntate procedit. Nam *vovere voluntatis est*; ut Aug. * dicit (in Psal. 75.) In tantum ergo fertur obligatio voti, quantum se extendit voluntas & intentio voventis. Si ergo vovens intendit se obligare non solùm ad ingressum religionis, sed etiam ad perpetuò remanendum; tenetur perpetuò remanere. Si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causa experiendi cum libertate remanendi vel non remanendi, manifestum est, quod remanere non tenetur. Si verò in vovendo, simpliciter de ingressu religionis cogitavit, absque hoc quòd cogitaret de libertate exitus, vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum religionis secundum formam juris communis †; quæ est, ut ingredientibus detur annus probationis; Unde non tenetur perpetuò in religione permanere.

** In dec. lib 3. tit. 34. de voto & voti redemptione. Magna. &c. Licet, habetur in sententia.*

*† Decr. lib. 3. tit. 31. c. 24.*

Ad primum ergo dicendum, quod melius est intrare religionem animo probandi, quàm penitus non intrare; quia per hoc disponitur ad perpetuò remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retroire vel aspicere, nisi quando prætermittit id ad quod se obligavit. Alioquin quicunque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id faciat, esset ineptus regno Dei; quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum, quòd ille, qui religionem ingreditur, si exeat, præsertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum, nec dat malum exemplum. Et, si alius scandalizetur, erit scandalum passivum ex ejus parte, non autem activum ex parte exeuntis; quia fecit quod licitum erat ei facere, & quod expediebat ei propter rationabilem causam, putà infirmitatem, aut debilitatem, aut aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui intrat ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo; quia ipse in vovendo hoc non intendit. Et ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri, an ei expediat in religione remanere. Non autem tenetur ad perpetuò remanendum.

## Articulus V.

*Vtrum pueri sint recipiendi in religione.*

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd pueri non sint recipiendi in religione; quia extra *, de regularibus & transeuntibus ad religionem, dicitur (ex concilio Moguntino) *Nullus tondeatur nisi legitima ætate & spontanea voluntate.* Sed pueri non videntur habere legitimam ætatem, nec spontaneam voluntatem; quia non habent perfectè usum rationis. Ergo videtur quod non sint in religione recipiendi.

*Sup. q. 88. ar. 8 ad 2 & a. 9. ter. Et quodl. 3. art. 11. quodl. 4. art. 23. & opusc. 17. c. 3.*

** l. 3. tit. 31. c. Nullus.*

¶ 2. Præterea, Status religionis videtur esse status pœnitentiæ, unde & religio dicitur à religando, vel à religendo; ut August. dicit 10. † de Civitate Dei. (c. 4.) Sed pueris non convenit pœnitentia: Ergo videtur quod non debeant religionem intrare.

*† l. 10. c. 4. & 5. & in f. l. de vera relig. cap. 1.*

¶ 3. Præterea,

§ 3. Præterea, Sicut aliquis obligatur juramento, ita & voto. Sed pueri ante annos quatuordecim debent obligari juramento; ut habetur in decretis 20.* q. 5. Pueri, &c. Honestum: Ergo videtur quòd nec etiam sint voto gaudi.

*22. q. 5. c. 15. Pueri ante cap. 16. Honestum.

§ 4. Præterea, Illicitum videtur aliquem obligare tali obligatione, quæ possit justè irritari. Sed aliqui impuberes obligant se religioni possunt retrahi à parentibus vel tutoribus. Dicitur enim in Decretis 20. † quæst. 2. quod puella si ante duodecim ætatis annos sponte sua sacrum velamen sumpserit, possunt statim parentes ejus vel tutores id factum irritum facere, si voluerint. Illicitum est ergo pueros præsertim ante annos pubertatis ad religionem recipere vel obligare.

† 20. q. 2. c. Puella.

SED CONTRA est, quod dicit Dominus Matth. 19. Sinite parvulos, & nolite eos prohibere ad me venire; quod exponens Orig. super Matth.* dicit, quòd discipuli Iesu priusquam discant rationem justitiæ, reprehendunt eos qui pueros & infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne æstimatione sapientiæ excelsioris, contemnamus quasi magni pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Iesum.

* tr. 7. in Mat. non multum remotè ante finem, 2.

CONCLUSIO.

*Quanquam ante annos pubertatis pueri voto religionis communiter non teneantur, possunt tamen & laudabile est eos in religionem recipi, ut in ea exerceantur tanquam in arte, quam post annos pubertatis, accedente rationis usu, professuri sunt.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2.)* duplex est religionis votum. Unum simplex, quòd consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit: Et hoc votum habet efficaciam ex jure divino, quod tamen dupliciter impediri potest. Uno modo per defectum deliberationis; ut patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur Extra, de regularibus: * & transeuntibus ad religionem, c. Sicut tenor. Et eadem est ratio de pueris,† qui nondum habent debitum usum rationis, per quem sint doli capaces; quem quidem pueri habent, ut frequentius circa quatuordecimum annum, puellæ verò circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis: In quibusdam tamen anticipatur; & in quibusdam tardatur, secundum diversam dispositionem naturæ. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti si aliquis Deo voveat, quod non est propriæ potestatis, putà si servus etiam usum rationis habens voveat se religionem intrare, aut etiam ordinetur ignorante domino. Potest enim hoc dominus revocare, ut habetur in Decr. dist. * 54. c. Si servus. Et quia pueri, vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter sunt in potestate patris; quantum ad dispositionem suæ vitæ; poterit pater votum eorum revocare vel acceptare, si sibi placuerit, ut expressè dicitur de muliere: Numer. 30. Sic ergo si puer ante annos pubertatis simplex votum emittat, antequam habeat plenum usum rationis; non obligatur ex voto: Si autem habeat usum rationis ante annos pubertatis; obligatur quidem quantum in se est ex suo voto, tamen potest obligatio removeri per auctoritatem patris, in cujus potestate adhuc existit; quia ordinatio legis qua unus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit. Si verò annos pubertatis excedat, non potest revocari auctoritate parentum: Si tamen nondum habeat plenum usum rationis, non obligaretur quoad Deum. Aliud tamen est, votum solemne, quod facit monachum vel religiosum: quod quidem subditur ordinationi Ecclesiæ, propter solemnitatem quam habet annexam. Et quia Ecclesia respicit id quod in pluribus accidit; professio ante tempus pubertatis facta, quantumcunque aliquis habeat usum rationis plenum, vel sit doli capax, non habet suum effectum, ut faciat profitentem jam esse religiosum. Et tamen licet ante pubertatis annos profiteri non possint, possunt tamen cum voluntate parentum in religione recipi; ut nutriantur. Ibid. sicut de Ioanne Baptista legitur Luc. 1. quod puer crescebat & confortabatur spiritu, & erat in desertis. Unde sicut Greg.* dicit in 2. Dialog. (cap. 3.) B. Benedicto Romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare cœperunt, quod est valdè expediens, secundum illud Thren. 3. Bonum est viro cum portaverit jugum ab adolescentia sua. Unde & communi consuetudine pueri applicantur illis officiis vel artibus in quibus sunt vitam acturi.

* Art. 2. hujus q. ad 1.

* In decr. lib. 3. tit. 31. c. 15.

† ibid. l. 8. c. 11.

* Dist. 54. c. Frequens, & c. 20. & 21.

* lib. 2. c. 3. in fine.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod legitima ætas ad hoc quòd aliquis tondeatur cum voto solemni religionis, est tempus pubertatis in quo homo potest uti spontanea voluntate. Sed ante annos pubertatis potest esse legitima ætas ad hoc quod quod aliquis tondeatur in religione nutriendus.

AD SECUNDUM dicendum, quod religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, ut supra habitum est (q. 186. art. 4.)* & secundum hoc convenit pueris, qui de facili inducuntur. Ex consequenti autem dicitur esse status pœnitentiæ. in quantum per observantiam religionis peccatorum occasiones tolluntur, ut suprà dictum est † (q. 187. art. 6.

* q. 186. a. 1. ad 4.

† q. 187. art. 6.

AD TERTIUM dicendum, quòd pueri sicut non coguntur ad jurandum, sicut Canon.* dicit; ita non coguntur ad vovendum. Si tamen voto vel juramento se adstrinxerint ad aliquid faciendum, obligantur quoad Deum, si habeant usum rationis: Sed non obligantur quoad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

* Locis in arg. citatis.

AD QUARTUM dicendum, quòd Num. 30. non reprehenditur mulier in puellari ætate constituta, si voveat absque consensu parentum. Potest tamen revocari à parentibus. Ex quo patet quòd non peccat vovendo. Sed intelligitur se voto obligare quantum in se est, absque præjudicio auctoritatis paternæ.

ARTICULUS VI.

*Utrum propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis.*

AD SEXTUM sic proceditur. Videtur quòd propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis. Non enim licet prætermittere id quod est necessitatis, ut fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequi parentibus cadit sub necessitate præcepti, quod datur de honoratione parentum, Exod. 20. Unde & Apostolus dicit 1. ad Timoth. 5. Si qua vidua filios aut nepotes habet, discat primum domum suam regere & mutuam vicem reddere parentibus. Ingredi autem religionem est liberum voluntati: Ergo videtur quòd non debeat aliquis prætermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

Suprà q. 101. a. 4. ad 3. & 4. Et 4. d. 38. q. 1. art. 4. q. 1. ad 2. Et quod. 3. ar. 16. Et q. 10. art. 9. Et Mat. 15. col. 2. fin.

§ 2. Præterea, Major videtur esse subjectio filii ad patrem, quàm servi ad dominum, quia filiatio est naturalis, servitus autem ex maledictione peccati, ut patet Genes. 9. Sed servus non potest prætermittere obsequium domini sui, ut religionem ingrediatur, aut sacrum ordinem assumat, sicut habetur in decret. dist. 54.* c. Si servus: Ergo multo minus potest filius obsequium patris prætermittere, ut ingrediatur religionem.

* D. 54. Generaliter.

§ 3. Præterea, Majori debito obligatur aliquis parentibus, quàm his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus non possunt religionem ingredi. Dicit enim Greg. † in Registro, & habetur in decretis dist. 53. quòd hi qui sunt rationibus publicis obligati quando petunt monasterium, nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius à negotiis publicis fuerint absoluti. Ergo videtur quòd multò minus filii possunt religionem ingredi prætermisso paterno obsequio.

† lib. 7. registri, epist. 11. in med. Et habetur d. 53. c. Legem.

SED CONTRA est, quod Matth. 4. dicitur, quod Iacobus & Ioannes relictis retibus & patre secuti sunt Dominum: Ex quo, ut Hil.* dicit (can. 3. in Matt.) docemur Christum secuturi, & sæcularis vitæ solicitudine & paternæ domus consuetudine non contineri.

* Can. 3. in Matt. non procul a fin.

CONCLUSIO.

*Ubi parentes in tanta fuerint necessitate, ut eis aliter subveniri non possit, quàm per filiorum obsequium, non licet filiis prætermisso parentum temporali obsequio, religionem intrare.*

RESPONDEO dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 101. art. 2. ad 2.)*, tùm de pietate ageretur, parentes habent rationem principii inquantum hujusmodi: Et ideo per se eis convenit, ut filiorum curam habeant. Et propter hoc nō licet alicui filios habenti religionem ingredi omnino prætermissa cura filiorum, id est, non proviso qualiter educari possint. Dicitur enim 1. ad Timoth. 5. quòd si quis suorum curam non habet, fidem negavit, & est infideli deterior. Per accidens tamen parentibus convenit, ut à filiis adjuventur; inquantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est, quòd parentibus in necessitate existentibus, ita quòd eis commodè aliter, quam per obsequium filiorum subveniri non possit; non licet filiis, prætermisso parentum obsequio religionem intrare. Si verò non sint in tali necessitate, ut filiorum obsequio multum indigeant, possunt prætermisso parentum obsequio, filii religionem intrare, etiam contra præceptum parentum, quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet, quantum ad ea quæ pertinent ad dispositionem sui status, præsertim in his quæ sunt divini obsequii, & magis est obtemperandum patri spirituum ut vivamus, quam parentibus carnis, ut Apost. dicit ad Hebr. 12. Unde Dominus, ut legitur Matth. 8. & Luc. 9. reprehendit discipulum qui nolebat cum statim sequi intuitu paternæ sepulturæ. Erant enim alii per quos illud opus impleri poterat, ut Chrys. dicit* (hom 28. in Matt.)

* q. 101. a. 2. ad 2.

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd præceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia. & ad reverentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione, implere possunt præceptum de honoratione parentum, pro eis orando, & eis reverentiam & auxilium impendendo, secundum quod religiosos decet, quia etiam illi qui in sæculo vivunt, diversimodè parentes honorant, secundum eorum conditionem.

* Super illud Matt. 8. Dimitte mortuos, & c. 1. 2.

AD SECUNDUM dicendum, quòd quia servitus est in pœnam peccati inducta, ideo per servitutem aliquid adimitur homini quod al às ei competeret, ne scilicet liberè de sua persona possit disponere. Servus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc, quod subjectus est patri, quin possit de sua persona liberè disponere transferendo se ad obsequium Dei, quod maximè pertinet ad hominis bonum.

AD TERTIUM dicendum, quòd ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licitè prætermittere facultate existente. Et ideo si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat, vel ut certum debitum reddat, non potest hoc licitè prætermittere ut religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam, & non habeat unde reddat, tenetur facere quod potest, ut scilicet cedat bonis suis creditori. Propter pecuniam autem, persona liberi hominis secundum jura civilia non obligatur, sed solùm res; quia persona liberi hominis superat omnem æstimationem pecuniæ. Unde licitè potest exhibitis rebus suis religionem intrare, nec tenetur in sæculo remanere, ut procuret unde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri, nisi fortè in casu necessitatis, ut dictum est*.

* In cor. a. Suprà q. 184. a. 1. Et opusc. 18. c. 5. & p. 3. & 5. inter pr. & med.

ARTICULUS VII.

*Utrum Presbyteri curati, possint licitè religionem ingredi.*

AD SEPTIMUM sic proceditur. Videtur quòd Presbyteri curati, non possint licitè religionem ingredi. Dicit enim Greg. in Past. (part. 3. admonitione 5.)* quòd ille qui curam animarum suscipit, terribiliter

*terribiliter admonetur, cùm dicitur* (Prov. 6.) *Fili mi, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam.* Et subdit: † *Spondere namque pro amico, est alienam animam in periculo suæ conservationis accipere.* Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non potest intrare religionem, nisi solvat id quod debet, si possit: Cùm ergo Sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculum animæ suæ, videtur quod non liceat ei prætermissa cura animarum religionem intrare.

*† Ibid.*

¶ 2. Præterea, Quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque cura pastorum, quod esset inconveniens: Ergo videtur quod presbyteri curati non possint licitè religionem intrare.

¶ 3. Præterea, Inter actus ad quos religiones ordinantur, præcipui sunt illi, quibus aliquis contemplata aliis tradit: Hujusmodi autem actus competunt presbyteris curatis, & Archidiaconis; quibus ex officio competit prædicare & confessiones audire: Ergo videtur quod non liceat presbytero curato, vel Archidiacono transire ad religionem.

** 19. q. 2. cap. Duæ sunt leg. à med.*

Sed contra est, quod in Decret. * 19. q. 2. cap. *Duæ sunt leges* dicitur (ex Urbano 2.) *Si quis clericorum in Ecclesia sua sub Episcopo populum retinet & sæculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonica se salvare voluerit, etiam Episcopo suo contradicente, eat liber, nostra auctoritate.*

CONCLUSIO.

*Licet Archidiaconis & Presbyteris curam deserere animarum, & ad religionem transire, non autem Episcopis inconsulta Sedis Apostolicæ auctoritate.*

** Art. 3. ad 3. & q. 88. ar. 12. & 1.*

Respondeo dicendum, quod sicut suprà dictum est (art. 3. ad 3. q. 88. art. 12. ad 1.) * obligatio voti perpetui, præfertur omni alii obligationi: Obligari autem voto perpetuo & solenni ad vacandum divinis obsequiis, competit propriè Episcopis religiosis. Presbyteri autem curati & Archidiaconi non obligantur voto perpetuo & solenni ad curam animarum retinendam, sicut ad hoc obligantur Episcopi. Unde Episcopi præsulatum non possunt deserere, quacunque occasione, absque auctoritate Rom. * Pontificis, ut habetur Extra, *de regular. & transeuntibus ad relig. c. licet* Archidiaconi autem & presbyteri curati possunt liberè abrenunciare Episcopo curam eis commissam absque speciali licentia Papæ; qui solus potest in votis perpetuis dispensare: Unde manifestum est quod Archidiaconis & Presbyteris curatis licet ad religionem transire.

** in decretal. l. 3. tit. 31. c. licet. Et est 18. in ordine.*

Ad primum ergo dicendum, quòd Presbyteri curati & Archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum, quamdiu retinent Archidiaconatum vel parochiam: Non autem obligaverunt se ad hoc quòd perpetuò Archidiaconatum, vel parochiam teneant.

** Non remotè à fine incipit, hæc epistola, Multa in orbe monstra, c. 3.*

Ad secundum dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit contra Vigil. * *Quamvis à te lingua viperea morsus sævissimos patiantur* (scilicet religiosi) *de quibus argumentaris & dicis: Si omnes se clauserint, & fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? Quis sæculares homines lucrifaciet? Quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo si omnes tecum fatui sint, sapiens esse quis poterit? Et virginitas non erit approbanda. Si enim omnes virgines fuerint, & nuptiæ non fuerint, interibit genus humanum. Rara est virtus, nec à pluribus appetitur.* Patet ergo quod hic timor stultus est, puta, si aliquis timeret haurire aquam ne flumen deficeret.

ARTICULUS VIII.

*Utrum liceat de una religione transire ad aliam.*

*4. d. 27. q. 1. ar. 3. Et d. 38. q. 1. ar. 4. q. 3. ar. 2.*

AD OCTAVUM sic proceditur. Videtur quòd non liceat de una religione transire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim Apostolus ad Hebr. 10. *Non deserentes, collectionem nostram sicut est consuetudinis quibusdam:* gloss. * *qui scilicet vel timore persecutionis cedunt; vel propria præsumptione, à peccatoribus vel imperfectis, ut justi videantur, recedunt.* Sed hoc videntur facere qui de una religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

** Glossa Interlin. ibid.*

¶ 2. Præterea, Professio monachorum est arctior quàm professio regularium canonicorum, ut habetur Extra, de statu monachorum † & canonicorum regularium, c. *Quod Dei timorem.* Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum. Dicitur enim in Decretis 19. q. 3. * *Mandamus & universaliter interdicimus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi, quod absit, publicè lapsus fuerit, monachus efficiatur.* Ergo videtur quod non liceat alicui transire de una religione ad aliam majorem.

*† In decret. l. 3. tit. 35. c. 5. à med.*

** Causa 19. qu. 3. c. Mandamus.*

¶ 3. Præterea, Tamdiu obligatur aliquis ad implendum quod vovit, quamdiu potest licitè illud implere; sicut si aliquis vovit continentiam servare; etiam post contractum matrimonium per verba de præsenti, ante carnalem copulam tenetur implere votum; quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licitè potest transire de una religione ad aliam; tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in sæculo. Quod videtur esse inconveniens; quia ex hoc plerumque scandalum generari posset: Ergo non potest aliquis religiosus de una religione transire ad aliam arctiorem.

*† 20. q. 4. c. virgines sacræ.*

Sed contra est, quod dicitur in Decret. 20. quæst. 4. † *Virgines sacræ si pro lucro animæ suæ, propter districtiorem vitam, ad aliud monasterium pergere disposuerunt; ibique commanere decreverunt; sancta Synodus concedit.* Et eadem ratio videtur esse de quibuscunque religiosis: Ergo potest aliquis licitè transire de una religione ad aliam.

CONCLUSIO.

*Quamquam minori laude dignum sit de una religione ad aliam transire, licet tamen hoc facere, vel perfectioris religionis zelo; vel ubi contigerit religionem declinare, vel propter infirmitatem; non tamen absque superioris licentia, & auctoritate.*

Respondeo dicendum, quòd transire de religione ad religionem, nisi propter magnam utilitatem vel necessitatem, non est laudabile. Tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi qui relinquuntur: Tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam consuevit, quàm in illa quam non consuevit, cæteris paribus. Unde in collationibus patrum (collat. 14. cap. 5.) * Abbas Nesteros dicit: *Unicuique utile est, ut secundum propositum quod elegit summo studio ac diligentia ad operis arrepti perfectionem pervenire festinet, & nequaquam à sua quam elegit semel professione discedat.* Et posteà subdit †, rationem assignans: *Impossibile namque est unum & eundem hominem simul universis fulgere virtutibus. Quas si quis voluerit pariter affectare, in id incidere eum necesse est, ut dum omnes sequitur, nullam integrè consequatur.* Diversæ enim religiones præeminent secundum diversa virtutum opera. Potest tamen aliquis laudabiliter de una religione transire ad aliam triplici ex causa. Primò quidem zelo perfectioris religionis. Quæ quidem excellentia, ut supra dictum est (qu. 186. art. 6.) † non attenditur secundum solam arctitudinem, sed principaliter secundum id ad quod religio ordinatur: Secundariò verò secundum discretionem observantiarum debito fini proportionatarum. Secundò propter declinationem religionis à debita perfectione, puta si in aliqua religione arctiori incipiant religiosi remissius vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam minorem, si melius observetur. Unde in collationibus patrum (collat. 19. c. 3. ac deinceps) Abbas Ioannes * de seipso dicit, quòd à vita solitaria in qua professus fuerat, transiit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quod vita eremitica cœperat declinare & laxius observari. Tertiò propter infirmitatem vel debilitatem; ex qua interdum provenit quòd non potest aliquis arctioris religionis statuta servare, posset autem servare statuta religionis laxioris. Sed in his tribus casibus potest esse differentia. Nam in primo casu debet quidem propter humilitatem licentiam petere, quæ tamen ei negari non potest, dummodo constet illam religionem esse arctiorem. Si verò de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris judicium requirendum, ut habetur Extra, de regularibus & transeuntibus * ad religionem, c. *licet.* (ex Innocentio 3.) Similiter requiritur superioris judicium in secundo casu; in tertio verò casu est etiam necessaria dispensatio.

** In coll. 14. c. 5. in princ.*

*† Ibid. cap. 6.*

*† q. præc. art. 6.*

** In coll. 19. c. 3. 5. & 6.*

** In decr. lib. 3. tit. 31 c. licet. & est 18 in ordine.*

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui ad arctiorem religionem transeunt, non faciunt hoc præsumptuosè, ut justi videantur: Sed devotè, ut justiores fiant.

Ad secundum dicendum, quòd utraque religio, scilicet monachorum, & canonicorum regularium ordinatur ad opera vitæ contemplativæ; inter quæ præcipua sunt ea quæ aguntur in divinis mysteriis, ad quæ ordinatur directè ordo canonicorum regularium, quibus per se competit, ut sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit; ut sint clerici, ut habetur in Decr. (causâ 18. q. 1. * c. *Nemo potest*, ex Gregorio & cap. *Alia causa* ex Hieronimo, ut jam prius) Et ideo, quamvis, ordo monachorum sit arctioris observantiæ, si monachi essent laici, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundum illud Hier. ad Rust. cum monachum, † *Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis.* Non autem è converso, ut habetur in Decret. 19. quæst. 3. in Decret. inducto. * Sed si monachi sint Clerici sacris mysteriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium cum majori arctitudine: Et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia, ut dicitur † 19. quæst. 3. cap. *Statuimus* (ex Urbano 2.)

** 16 q. 1. c. 2 Nemo potest, & c. 6 alia causa.*

*† De vivendi forma à med.*

** 19. q. 1. c. Sic vive.*

*† 19. q. 3. c. Statuimus.*

Ad tertium dicendum, quòd votum solemne quo quis obligatur minori religioni est, fortius quàm votum simplex quo quis astringitur majori religioni. Post votum enim simplex si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solemne. Et ideo ille qui jam professus est in minori religione, non tenetur implere votum simplex quod emisit de intrando religionem majorem.

ARTICULUS IX.

*Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandum.*

*Quodl. 4. ar. 1. & 24.*

AD NONUM sic proceditur. Videtur quòd nullus debeat alios inducere ad religionem intrandum. Mandat enim beatus Benedictus * in regula sua (c. 58. ut jam sup.) quod *venientibus ad religionem non sit facilis præbendus ingressus. Sed probandum est, an spiritus ex Deo sint.* Et hoc etiam docet Cassianus in 4. lib. de institutis † cœnobiorum (c. 3. sicut etiam prius) Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

** C. 58.*

*† l. 4. c. 3.*

¶ 2. Præterea, Matth. 23. Dominus dicit: *Væ vobis qui circuitis mare & aridam, ut faciatis unum proselytum. & cum factus fuerit, facitis eum filium gehennæ duplo quàm vos.* Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

¶ 3. Præterea, Nullus debet aliquem inducere ad id quod pertinet ad ejus detrimentum: Sed illi qui inducuntur ad religionem quandoque ex hoc incurrunt detrimentum quia quandoque sunt obligati ad majorem religionem. Ergo videtur, quòd non sit laudabile aliquos inducere ad religionem.

Sed contra est, quod dicitur Exod. 26. *Cortina cortinam trahet.*

*hat.* Debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obsequium.

CONCLUSIO.

*Laudabile & admodum meritorium est, ex charitate & veraciter ad religionem aliquos inducere.*

RESPONDEO dicendum, quòd inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum præmium merentur. Dicitur enim Iacob. ult. *Qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ salvabit animam ejus à morte, & operiet multitudinem peccatorum.* Et Daniel. 12. dicitur, quod *qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates.* Posset tamen contingere circa hujusmodi inductionem triplex inordinatio. Primò quidem si violenter aliquis alium ad religionem cogeret, quod prohibetur in Decret. 20. q. 3. (c. Præsens ex Nicolao 1. Papa) * Secundò si aliquis simoniacè alium ad religionem trahat muneribus datis, ut prohibetur in decret. (causa 1. † quæst. 2. c. *Quam pio.* ex Bonifac. 1.) Nec tamen ad hoc pertinet si aliquis alicui pauperi necessaria subministret in sæculo nutriens eum ad religionem; vel, si sine pacto aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Tertiò, si mendaciis eum alliciat. Imminet enim sic inducto periculum, ne cum se deceptum invenerit retrocedat; & sic *fiant novissima illius hominis pejora prioribus*, ut dicitur Luc. 11.

* *C. præsens.*

† *1. q. 2. c. Quam pio. c. Nullus Abbas.*

AD PRIMUM ergo dicendum, quòd illis qui ad religionem inducuntur, nihilominus reservatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur. Et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

AD SECUNDUM dicendum, quòd secundum Hilarium (Can. 24. in Matth.) † verbum illud Domini prænuntiativum fuit perversi studii Iudæorum, quo, post Christi prædicationem Gentiles, vel etiam Christianos ad Iudaïcum ritum trahendo faciunt dupliciter gehennæ filios; quia scilicet & peccata pristina, quæ commiserunt, in Iudaismo eis non dimittuntur, & nihilominus incurrunt Iudaicæ perfidiæ reatum. Et secundum hoc non facit ad propositum. Secundum Hieron. † autem hoc refertur ad Iudæos etiam pro statu illo in quo legalia observari licebat, quantum ad hoc quod ille, qui ab eis ad Iudaismum convertebatur; *dum erat Gentilis, simpliciter errabat: Videns autem magistrorum vitia, revertitur ad vomitum suum, & Gentilis factus quasi prævaricator majori pœna fit dignus.* Ex quo patet quod trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem, non est vituperabile: Sed hoc solùm quòd aliquis ei qui convertitur, det malum exemplum, unde pejor efficiatur.

† *Canon. 24. in Matth.*

† *Super cap. 23. Matt. 10.*

AD TERTIUM dicendum, quòd in majori includitur minus. Et ideo ille qui est obligatus voto, vel juramento ad ingressum minoris religionis potest licitè induci ad hoc, quod ad majorem religionem transeat, nisi sit aliquid speciale, quod impediat, putà infirmitas, vel spes majoris profectus in minori religione. Ille verò qui est obligatus voto, vel juramento ad ingressum majoris religionis; non potest licitè induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa evidenti, & hoc cum dispensatione superioris.

ARTICULUS X.

*Utrum sit laudabile, quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio, & diuturna deliberatione præcedente.*

AD DECIMUM sic proceditur. Videtur quod non sit laudabile, quod aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio & diuturna deliberatione præcedente. Dicitur enim 1. Ioan. 4. *Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus si ex Deo sint.* Sed quandoque propositum religionis intrandi non est ex Deo cum frequenter per exitum religionis, dissolvatur. Dicitur enim Act. 5. *Si est hoc consilium ex Deo, non poteritis dissolvere illud.* Ergo videtur quod magna examinatione præcedente debeant aliqui religionem intrare.

¶ 2. Præterea, Prov. 25. dicitur: *Causam tuam tracta cum amico tuo.* Sed maximè videtur hominis esse causa, quæ pertinet ad mutationem status: Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

¶ 3. Præterea, Dominus Lucæ 14. inducit similitudinem de homine, qui vult turrim ædificare, quod prius sedens computat sumptus, qui sunt ei necessarii, si habeat ad perficiendum, ne insultetur ei, quia hic homo cœpit ædificare & non potuit consummare. Sumptus autem ad turrim ædificandam ut Aug. dicit in epist. ad Lætum (scilicet epist. 38.) nihil est aliud, quam ut renuntiet unusquisque omnibus quæ sunt ejus. Contingit autem quandoque quòd hoc multi non possunt, & similiter alias religionis observantias portare; in cujus figura 1. Reg. 17. dicitur quod *David non poterat incedere in armis Saulis, quia non habebat usum.* Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturna deliberatione præmissa, & multorum consilio habito.

* *Ep. 12. non [illegible] tum remotè à pr. 10. 2.*

SED CONTRA est, quod dicitur Matth. 4. quod ad vocationem Domini Petrus & Andreas *continuò, relictis retibus secuti sunt eum.* Ubi Chrysost. dicit super Matth. (homil. 14.) * *Talem obedientiam Christus quærit à nobis, ut neque instanti temporis moremur.*

* *In 14. in Matt. [illegible] tom. 3.*

CONCLUSIO.

*Religionem ingredi cogitanti, virum aliquem prudentem, consulere ac maturè deliberare licet, non quidem de religionis ingressu an bonus sit, (quia certum est eum esse bonum) neque etiam de propriis viribus, si quidem in divino auxilio talis confidere debet, sed de aliqua corporis infirmitate, vel de debitorum oneribus, vel etiam cujus potissimum religionis institutum sit assumpturus.*

RESPONDEO dicendum, quòd diuturna deliberatio & multorum consilia requiruntur in magnis, & dubiis; ut Phil. dicit in 3. Ethic. * in his autem, quæ sunt certa & determinata non requiritur consilium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari. Primò quidem ipse religionis ingressus secundum se, & sic certum est quod ingressus religionis est melius bonum: Et qui de hoc dubitat, quantum est in se derogat Christo, qui hoc consilium dedit. Unde Aug. dicit in lib. de Verbis Domini (serm. 7.) † *Vocat te oriens*, id est Christus; *& tu attendis Occidentem*, id est hominem mortalem & errare potentem. Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparationem ad vires ejus qui est religionem ingressurus. Et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis; quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt in sua virtute se posse subsistere, sed auxilio virtutis divinæ; secundum illud Isaiæ 40. *Qui sperant in domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilæ, current & non laborabunt, ambulabunt & non deficient.* Si tamen sit aliquod speciale impedimentum, puta infirmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua hujusmodi; in his requiritur deliberatio & consilium cum his de quibus speratur quod prosint & non impediant. Unde dicitur Eccl. 37. *Cum viro irreligioso tracta de sanctitate, & cum injusto de justitia*; quasi dicat, non: Unde sequitur: *Non attendas his in omni consilio: Sed cum viro sancto assiduus esto.* In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Unde Hier. dicit in epist. ad Paulinum (epist. 13.) * *Festina quæso te, & hærentis in salo naviculæ funem magis præscinde, quam solve.* Tertio autem modo, considerari potest modus religionem intrandi, & quam religionem aliquis ingredi debeat. Et de talibus potest haberi etiam consilium cum his qui non impediant.

* *l. 4. c. 3. tom. 5.*

† *In ser. 7. à med. illius.*

* *Circa med. illius ancipis hæc Epistola Frater Ambrosius tua mihi [illegible].*

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cum dicitur: *Probate spiritus si ex Deo sint*, locum habet in his quæ dubia sunt utrum sint spiritus Dei: Sicut dubium potest esse in his qui jam sunt in religione, utrum ille qui religioni se offert, spiritu Dei ducatur, an simulatè accedat: Et ideo debent accedentem probare, utrum divino spiritu moveatur. Sed illi qui ad religionem accedit, non potest esse dubium, an propositum de ingressu religionis in corde ejus exortum, sit à spiritu Dei cujus est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo, quod aliqui retrocedunt: Non enim omne quod à Deo est, incorruptibile est: Alioquin, creaturæ corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichæi dicunt: Neque etiam aliqui qui habent à Deo gratiam, possent illam amittere, quod etiam est hæreticum. Sed consilium Dei est indissolubile, quo etiam corruptibilia & mutabilia facit, secundum illud Isa. 46. *Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet.* Et ideo, propositum de ingressu religionis non indiget probatione, utrum sit à Deo; quia *certa discussione non eget* ut dicit Gl. † super 1. ad Th. ultim. *Omnia probate.*

† *Gloss. inter. ibid.*

AD SECUNDUM dicendum, quòd *sicut caro concupiscit adversus spiritum*, ut dicitur ad Galat. 5. ita etiam frequenter amici carnales adversantur profectui spirituali secundum illud Michææ 7. *Inimici hominis domestici ejus.* Unde Cyrillus exponens illud Luc. 9. *Permitte me renuntiare his qui domi sunt*, dicit *Quærere renuntiare his qui domi sunt, ostendit, quod utcunque divisus sit. Nam communicare proximis, & consulere nolentes æqua sapere, indicat adhuc utcunque languentem, & retrocedentem. Propter quod audit à Domino:* Nemo cum posuerit manum ad aratrum & aspexerit retrò, habilis est ad regnum Dei. *Aspicit enim retrò, qui dilationem quærit occasione redeundi domum, & cum propinquis conferendi.*

AD TERTIUM dicendum, quòd per ædificationem turris significatur perfectio Christianæ vitæ. Abrenuntiatio autem propriorum, est sumptus ad ædificandam turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat, an velit habere sumptus, vel an possit turrim ædificare, si sumptus habeat: Sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet, utrum aliquis debeat abrenuntiare omnibus quæ possidet, vel si hoc faciendo ad perfectionem pervenire possit: Sed hoc cadit sub deliberatione, utrum hoc quod facit sit abrenuntiare omnibus quæ possidet, quia nisi abrenuntiaverit (quod est sumptus habere) non potest (ut ib. subditur) Christi esse discipulus, quod est turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant, an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, esse irrationabilis, ex multorum exemplo convincitur: Unde Aug. dicit 8. Conf. (c. 11.) * *Aperiebatur ab ea parte, qua intenderam faciem, & quo transire trepidabam, casta dignitas continentiæ, honestè blandiens ut venirem, neque dubitarem; & extendens ad me suscipiendum & amplectendum pias manus, plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri & puellæ, ibi juventus multa & omnis ætas, & graves viduæ, & virgines anus, & irridebat me irrisione exhortatoria, quasi diceret: Tu non poteris quod isti & istæ: An isti & istæ in semetipsis possunt & non in Domino Deo suo? Quid in te stas, & non stas? Projice te in eum. Noli metuere. Non se subtrahet, ut cadas, projice te securus, & excipiet te, & salvabit te.*

* *l. 8. c. 11. à med.*

Exemplum autem illud quod inducitur de David non facit ad propositum; quia arma Saulis, sicut Gloss. dicit, * *sunt legis sacramenta tanquam onerantia*: Religio autem est suave jugum Christi, quia ut Greg. dicit in 4. Moral. c. 30. [illegible] 39. † *Quid grave mentis nostræ cervicibus imponit, qui vitare omne desiderium quod perturbat, præcipit, qui declinari laboriosa mundi hujus itinera monet?* Quod quidem suave jugum super se tollentibus refectionem divinæ fruitionis repromittit, & sempiternam requiem animarum. Ad quam nos perducat ipse qui promisit IESUS-CHRISTUS Dominus noster: qui est super omnia Deus benedictus in sæcula.

* *1. Reg. c. 17. gl. [illegible] Depsforte.*

† *lib. 4. Mor. cap. 36 in med.*

*Hic Finitur Sancti Thomæ Aquinatis, Secunda Secundæ.*